Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII

ELISEO SERRANO MARTÍN
JESÚS GASCÓN PÉREZ (EDS.)

institución
fernando el
católico

La versión original y completa de esta obra puede consultarse en:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3699

Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- BY (Reconocimiento): Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

- NC (No comercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- ND (Sin obras derivadas): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII

Eliseo Serrano Martín
Jesús Gascón Pérez (eds.)

institución
fernando el
católico

Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII

Eliseo Serrano Martín
Jesús Gascón Pérez (eds.)

INSTITUCIÓN FERNANDO EL CATÓLICO
Excma. Diputación de Zaragoza
ZARAGOZA, 2018

COORDINADOR DE LA REUNIÓN CIENTÍFICA:
Dr. Eliseo Serrano Martín

SECRETARIO DE LA REUNIÓN CIENTÍFICA:
Dr. Jesús Gascón Pérez

VICESECRETARIA DE LA REUNIÓN CIENTÍFICA:
Lda. Laura Malo Barranco

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA REUNIÓN CIENTÍFICA:
Dr. Eliseo Serrano Martín (Universidad de Zaragoza), Dra. Mónica Bolufer Peruga (Universitat de València), Dr. Juan José Iglesias Ruiz (Universidad de Sevilla), Dr. Francisco Fernández Izquierdo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Dra. Virgina León Sanz (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Félix Labrador Arroyo (Universidad Rey Juan Carlos), Dr. Francisco García González (Universidad de Castilla-La Mancha), Dra. María José Pérez Álvarez (Universidad de León), Dr. Manuel Peña Díaz (Universidad de Córdoba), Dra. Ángela Atienza López (Universidad de La Rioja), Dr. José Luis Betrán Moya (Universidad Autónoma de Barcelona)

COMITÉ ORGANIZADOR DE LA REUNIÓN CIENTÍFICA:
Área de Historia Moderna del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza: Dr. Eliseo Serrano Martín, Dr. Jesús Gascón Pérez, Lda. Laura Malo Barranco, Dr. Guillermo Pérez Sarrión, Dr. José Antonio Salas Auséns, Dr. José Manuel Latorre Ciria, Dr. Enrique Solano Camón, Dr. José Ignacio Gómez Zorraquino, Dra. Encarna Jarque Martínez, Dr. Francisco José Alfaro Pérez, Dra. Ana Morte Acín, Dr. Gregorio Colás Latorre, Dr. Juan Postigo Vidal, Lda. Isabel Extravís Hernández, Ldo. Jaime Elipe Soriano, Ldo. Iván Jurado Revaliente, Ldo. Marcos Guillén Franco, Lda. Antea Ibáñez Medrano, Gdo. Íñigo Ena Sanjuán.

Publicación número 3635 de la Institución Fernando el Católico,
Organismo autónomo de la Excma. Diputación de Zaragoza
Plaza de España, 2 · 50071 Zaragoza (España)
Tels. [34] 976 28 88 78/79
ifc@dpz.es
https://ifc.dpz.es

© Los autores
© De la presente edición, Institución Fernando el Católico

ISBN: 978-84-9911-508-5

DEPÓSITO LEGAL: Z 1484-2018

MAQUETACIÓN: Ebro Composición, S. L.

IMPRESIÓN: Ediciones Digitales Anteo

IMPRESO EN ESPAÑA. UNIÓN EUROPEA

ÍNDICE

Presentación, por Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez 17

Conferencia inaugural
Las otras formas de la tolerancia en la España moderna, por el Dr. Ricardo García Cárcel (Universidad Autónoma de Barcelona) 25

PONENCIAS
Disponibles en edición digital en la dirección:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3699

Sección A
El Rey Fernando el Católico: el tránsito a la Modernidad

Sección A1: Fernando el Católico y Castilla
Fernando el Católico y Castilla, por la Dra. María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid) 51

Sección A2: La Corona de Aragón
Fernando II y la Corona de Aragón, por el Dr. Gregorio Colás Latorre (Universidad de Zaragoza) 71

Sección A3: La Corte. Los hombres del rey
La evolución y el papel de las casas reales en Castilla entre 1504 y 1517, por el Dr. Félix Labrador Arroyo (Universidad Rey Juan Carlos) 119

Sección A4: Las relaciones internacionales
El político Fernando. Dinasticismo, diplomacia y proyección exterior del Rey Católico, por el Dr. Manuel Rivero Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid) . . . 157

Sección B
Religión, Tolerancia (s) y sociedad en el mundo hispánico de la Edad Moderna

Sección B1: La dimensión de lo religioso
Un catolicismo en plural: identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la Edad Moderna, por Dr. Federico Palomo del Barrio (Universidad Complutense de Madrid) 193

Sección B2: Excluir, censurar y resistir: Heterodoxias
El libro, predicador a todas horas: Discursos y práctica censoria (siglos XVI-XVII), por el Dr. Manuel Peña Díaz (Universidad de Córdoba) 219

Sección B3: Mujeres y hombres de iglesia. En orden y desorden
Mujeres y hombres de iglesia. En orden y desorden, por la Dra. Ángela Atienza López (Universidad de La Rioja) 241

Sección B4: Poderes locales e Iglesia:
Poderes locales e Iglesia en el debate por el derecho de asilo, por la Dra. Margarita Torremocha Hernández (Universidad de Valladolid) 271

Conferencia de clausura
Al morir el Rey Católico, por el Dr. José Ángel Sesma Muñoz (Universidad de Zaragoza) 305

Listado de evaluadores de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna 321

COMUNICACIONES
Disponibles en edición digital en la dirección:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3699

Sección A1
Fernando el Católico y Castilla

Difusión y persistencia de la insaculación como sistema electoral de los concejos hispánicos durante el Antiguo Régimen, por Francisco José Alfaro Pérez 331

Monarquía moderna e Iglesia: la configuración de la jurisdicción de Cruzada desde el reinado de Fernando II de Aragón y V de Castilla, por Mónica Fernández Armesto 347

Una isla en Castilla: la escritura humanística en el fondo Daza (1467-1549), por María Herranz Pinacho 363

La fundación de Puerto Real en el contexto de la política atlántica de los Reyes Católicos (1483-1496), por Juan José Iglesias Rodríguez 377

Los lazos sanguíneos de Fernando el Católico en Castilla: el apoyo de los Enríquez y los Acuña en la conquista del trono, por Álvaro Pajares González 395

Sección A2
La Corona de Aragón

Fernando II de Aragón y la orden de Montesa (1462-1516), por Fernando Andrés Robres 413

Mantener la paz y el buen gobierno: la evolución de las élites dirigentes de la villa de Alcira durante el reinado de Fernando el Católico (1479-1516), por Sandra Bernabeu Borja y Vicent M. Garés Timor 427

La representación del poder en la Corona de Aragón: el encaje de la Inquisición en los ceremoniales cívicos (siglos XVI y XVII), por Alfredo Chamorro Esteban. 441

Dos expresiones póstumas de las gestiones de Fernando II de Aragón por la reforma de los dominicos: los conventos de Gotor y Montalbán, por Alfonso Esponera Cerdán, O.P. 457

Algunas cuestiones sobre la Historia del Rey Don Fernando el Católico, de las empresas y ligas en Italia, de Jerónimo Zurita, por Isabel Extravís Hernández. 477

De la corte a la plaza: poder regio y mercado de abastos en Palma de Mallorca durante el reinado de Fernando el Católico, por Miguel Gabriel Garí Pallicer 495

Entre política y religión: Fernando el Católico, la reforma municipal de Zaragoza y la Inquisición, por Encarna Jarque Martínez 511

Los virreyes de Mallorca en tiempos de Fernando el Católico, por Josep Juan Vidal 525

Las Cortes de Tarazona de 1495 en el aparato militar fernandino, por Enrique Solano Camón 539

Sección A3
La corte. Los hombres del rey

El vicecanciller de Aragón Antonio Agustín. Luces, sombras y honor por Santiago Aleixos Alapont 555

Archivar para gobernar: la recuperación de documentos reales durante la regencia de Fernando el Católico en la Corona de Castilla, por Miguel Fernando Gómez Vozmediano 569

Los jueces y los gobernadores de La Española. Una aproximación a los conflictos entre espacios cortesanos durante la primera colonización americana, por Francisco Miguel Martín Blázquez 591

Fernando, Isabel, Germana: Variaciones del entorno cortesano, por María Ángeles Pérez Samper 603

Hombres de frontera. Auge y caída del linaje Lizarazu en el reino de Navarra (1350-1461), por Ana Zabalza Seguín 617

Sección A4
Las relaciones internacionales

La rendición de Tudela: la intervención de don Alonso de Aragón en la invasión de Navarra en 1512, por Jaime Elipe Soriano 641

Málaga, enclave estratégico en tiempos de los Reyes Católicos, por María del Carmen Mairal Jiménez. 655

El comercio del reino de Mallorca con el Mediterráneo musulmán durante el reinado de Fernando el Católico, por Andreu Seguí Beltrán 669

Sección B1
La dimensión de lo religioso

La religión en la formación de los oficiales de la Monarquía Católica en el siglo XVIII, por David A. Abián Cubillo 687

Salvador María de Mena (Menalio) y la escuela poética salmantina (1754-1788), por Antonio Astorgano Abajo 701

La música en los conventos femeninos agustinos del siglo XVII a través de sus vidas ejemplares, por Clara Bejarano Pellicer. 721

La persecución cristiana en Japón de 1597 según la obra del franciscano Juan de Santa María, por José Luis Betrán Moya 737

La cura de almas en la política eclesiástica de Carlos III: una aproximación a través de la documentación de la Secretaría de Gracia y Justicia, por Mónica Ferrándiz Moreno 755

La muerte del rey: ceremonia religiosa y celebración civil. Cambios y permanencias en las exequias reales de Santander durante la Edad Moderna, por Natalia Ganzo Galaz 771

La religiosidad popular frente a las adversidades climáticas y naturales en los siglos XVII-XVIII, por Adrián García Torres 787

La sacralización del territorio: fuentes, metodología y nuevas tecnologías para caracterizar la Córdoba eclesiástica del siglo XVIII, por María Soledad Gómez Navarro, Laura García Juan y Concepción Camarero Bullón 801

El singular diseño de «santidad» que elaboró don Miguel Batista de Lanuza y Tafalla, por José Ignacio Gómez Zorraquino 817

El relato milagroso en la Valencia de los siglos XVII y XVIII, por Laura Guinot Ferri 837

Las atribuciones jurisdiccionales del maestrescuela salmantino en materia matrimonial y de moral sexual durante el periodo barroco (1580-1640), por Gustavo Hernández Sánchez 851

Na vida e na morte: as confrarias de Braga na Época Moderna, por Maria Marta Lobo de Araújo 865

Otra cara de la conquista: primeras devociones en Granada (1492-1516), por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz 883

Mujeres y reliquias en los linajes Aranda e Híjar durante la Edad Moderna, por Laura Malo Barranco 903

Fe y Sociedad en la Cataluña del Setecientos: continuidad y cambios en la práctica religiosa, por Miguel Ángel Martínez Rodríguez 919

La plasmación de los elementos religiosos en los pleitos por mayorazgo: fundaciones, ejemplos bíblicos e ilustraciones en porcones del siglo XVIII, por Isabel María Melero Muñoz 933

¿Pastor de almas y gobernador de armas? La participación de un prelado en la gestión de la guerra: el arzobispo de Burgos Fernando de Andrade y su nombramiento como miembro del Consejo de Cantabria (1640), por Imanol Merino Malillos 949

La fama de santidad femenina en el convento de la Encarnación de Zaragoza, por Ana Morte Acín 963

El régimen del Seminario Diocesano de San Pedro Apóstol de Cáceres, por Ana María Prieto García 977

Terremotos y religiosidad. Miedo y piedad. Binomios de una época, por Ramón Sánchez González 991

Fiestas y ceremonias en el ámbito de las misiones jesuitas desde una óptica femenina (siglos XVII-XVIII), por Rosa Tribaldos Soriano 1005

La circulación de reliquias y relicarios napolitanos en España: devoción, mecenazgo, coleccionismo, por Milena Viceconte 1019

Sección B2
Disidencias, represión y censuras. Heterodoxias

La inmigración francesa vista como un peligro a la ortodoxia católica de la Monarquía Hispánica. Cataluña en los siglos XVI y XVII, por Alexandra Capdevila Muntadas 1035

La hechicera en la Castilla del siglo xvii como epicentro de (in)tolerancia, por María Gómez Alonso 1051

El juez y la memoria del pecado: la mula *puta* y otras transgresiones. Ocaña (Toledo), 1597, por Carmen González Peinado 1067

Censura y pedagogía contrarreformista: el Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia (Segovia, 1588) de Juan de Horozco y Covarrubias, por Juan Ibáñez Castro 1081

Regalismo y control de extranjeros: el Real Patronato de Felipe V sobre los hospitales de nación de Madrid (1715-1721), por Carlos Infantes Buil 1097

La palabra como práctica de resistencia en la vida cotidiana (siglo XVIII), por Iván Jurado Revaliente 1113

«Todo pecado al fin la justicia espera». Un recorrido por la cárcel inquisitorial de Palermo, por Sara Madrigal Castro 1127

Los inmigrantes franceses ante el tribunal del Santo Oficio valenciano: años 1566-1600, por María Teresa Pérez Villalba 1145

La expulsión de los jesuitas en la diócesis de Zaragoza, por Juan Ramón Royo García 1161

Excluidos y censurados. Los recusantes católicos ingleses y la diplomacia española en tiempos de Jacobo I, por Porfirio Sanz Camañes 1181

Sección B3
Mujeres y hombres de iglesia. En orden y desorden

Juan José Delgado: misionero jesuita, científico, cronista y paladín de los nativos en Filipinas (1697-1755), por María Aguilera Fernández 1199

El escepticismo ante las visiones femeninas. Las obras de Juan de Horozco y Gerónimo Planes, por Rosa María Alabrús Iglesias 1215

La jerarquía eclesiástica rural: vicarios y beneficiados de Alcalá de los Gazules en el siglo XVIII, por Avelina Benítez Barea 1227

En la casa del cura. El clero y sus familiares en la Edad Moderna (interior peninsular, siglo XVIII), por José Pablo Blanco Carrasco 1241

La prima vita del dominico fray Luis Aliaga, confesor regio e inquisidor general, por Emilio Callado Estela 1259

Estrategias económicas de las prioras de un pequeño convento rural vizcaíno. Nuestra Señora de la Piedad de Markina, 1547-1833, por Elena Catalán Martínez 1271

Los guardianes del Colegio de Naturales de Chillán y el conflicto de fidelidades en tierras de frontera, por Jorge Chauca García 1291

Los inicios de la misión jesuita en Filipinas y la influencia del padre Alonso Sánchez (1581-1595), por Eduardo Descalzo Yuste 1307

Don Carlos Coloma (1632-1711). Un eclesiástico en la encrucijada sucesoria, por Amparo Felipo Orts 1323

La familia Queipo de Llano. Religión e influencia en la primera mitad del siglo XVII, por Pelayo Fernández García 1337

Frailes y obispos en la Corona Castilla en 1567: la aplicación del concilio de Trento a nivel diocesano, por Ignasi Fernández Terricabras 1353

O fumo da «santa» discórdia as instituições monásticas e o descaminho do tabaco (séculos XVII e XVIII), por João de Figueiroa-Rego 1367

El confesionario regio a inicios del reinado de Felipe IV: el caso de fray Luis de Aliaga, por Daniel Galván Desvaux 1383

Los vicarios generales de las órdenes religiosas entre España y las Indias: los mercedarios en el virreinato del Perú, por José Jaime García Bernal 1397

Clérigos «sin tino» y agitación política en la rebelión aragonesa de 1591, por Jesús Gascón Pérez 1417

El clérigo Juan Félix Gijón de Astorga (Chillón, 1698-1760).
Un hombre de su tiempo. Un hombre del tiempo, por Rafael Gil Bautista 1433

Sor María Francisca de San Antonio (1714-1734). Una biografía religiosa
a las puertas de la Ilustración, por Cristina Gimeno Maldonado 1449

Beatas y beaterios vizcaínos: desde el nacimiento medieval hasta la extinción
en el siglo XIX, por Nere Jone Intxaustegi Jauregi 1465

Las cualidades morales del buen obispo, según fray Andrés Ferrer de Valdecebro,
por José Manuel Latorre Ciria 1483

La alimentación en el seminario conciliar de León durante la Edad Moderna,
por Alfredo Martín García 1497

Ser cardenal en Roma. Una aproximación a la cultura material de algunos purpurados
de la Corona española (1600-1630), por Francisco Martínez Gutiérrez. 1513

Iglesia y economía: la inversión nobiliaria en el mundo eclesiástico y su retorno
económico. El ejemplo de los Fernández de Córdoba, por Raúl Molina Recio 1529

El servicio doméstico en los hogares del clero asturiano. Una aproximación al caso
ovetense a mediados del XVIII, por Alberto Morán Corte 1549

Todos contra la Compañía de Jesús: Las juntas de religiosos de 1628 en Andalucía,
por Doris Moreno Martínez 1565

La figura del predicador a través de las crónicas barrocas de la provincia franciscana
de Burgos, por Fernando Muñoz Sánchez 1581

Obediencia y disciplina en el monasterio de San Benito de Sahagún durante
la Edad Moderna, por María José Pérez Álvarez. 1595

Sexualidad, delincuencia e hipocresía en el estamento religioso
de la Edad Moderna, por Juan Postigo Vidal. 1609

La labor social del clero en la primera mitad del siglo xviii: el ejemplo
del arzobispo de Zaragoza D. Tomás Crespo de Agüero (1668-1742),
por María Jesús Pozas Pozas. 1623

La historiografía de Isabel de Josa (1490-1564): Entre España e Italia,
por María Ángeles Sáez García. 1639

El linaje hace la prebenda: la perpetuación del poder familiar en el cabildo
de Santiago durante el reinado de Felipe V, por María Seijas Montero 1653

La familia del arzobispo. Familia, séquito y curia arzobispal en Santiago
de Compostela, por Fernando Suárez Golán 1667

Formas de vida religiosa en Trujillo: familia y organización del hogar en la casa del clérigo a finales de la época moderna, por Raquel Tovar Pulido 1683

Sección B4
Poderes locales e Iglesia

Las prerrogativas de los exentos respecto a los alojamientos de militares. Un motivo de conflicto entre la Iglesia y el ejército en Carcagente (siglo XVIII), por María Luisa Álvarez y Cañas 1697

El Hospital de San Juan de Dios y la asistencia sanitaria alicantina en la Edad Moderna: entre la administración municipal y la eclesiástica, por Eduardo Bueno Vergara y Enrique Perdiguero Gil 1711

Familiares con sotana: el papel de los hijos clérigos en la baja nobleza rural gaditana. El caso de los Espinosa Núñez de Prado (Arcos de la Frontera, siglo XVIII), por María Paz del Cerro Bohórquez 1727

Prerrogativas eclesiásticas y jurisdiccionales del abad de la colegiata de Aguilar de Campoo. Ámbito y conflictos de competencia, por Alberto Corada Alonso 1741

La muerte y su dimensión social y religiosa en las reglas de cofradías de Ojacastro a principios del siglo XVI, por Julio José Cordero Guerra 1759

Poder secular, poder religioso y conflicto en la villa de Albacete durante el siglo XVIII, por Ramón Cózar Gutiérrez. 1773

A dimensão religiosa da caridade: a criação e o funcionamento do Hospital da Caridade em Viana do Castelo (séculos XVIII-XIX), por Alexandra Esteves 1791

Padrinazgo bautismal en una comarca gallega: el caso de San Paio de Diomondi y San Pedro de Besteiros, por Tamara González López 1807

Tui entre el cabildo catedralicio y el gobierno municipal: aproximación a dos familias de poder en la primera mitad del siglo xviii, por José Manuel González Vidal 1819

«Con la iglesia hemos topado». Las complicadas relaciones entre los agentes de la Monarquía y los miembros del estamento eclesiástico en la Valencia del Setecientos, por María del Carmen Irles Vicente. 1831

La visita de Carlos IV a Valencia en 1802. Observaciones a las prácticas y disertaciones de las principales instituciones valencianas, por Maria Llum Juan Liern 1845

Rivalidad de preeminencias entre cabildo civil y eclesiástico en los cortejos procesionales del Corpus Christi. Antequera (siglo XVI), por Milagros León Vegas 1859

Las autoridades eclesiásticas de Vizcaya en relación con los poderes laicos: vínculos sociales y conflictos (1550-1699), por Elena Llorente Arribas 1875

Religiosidad, clima y conflictividad: el santuario de San Cayetano en Crevillent (1770-1826), por Cayetano Mas Galvañ. 1889

Piedad en la Zaragoza del siglo xvii: la Cofradía de Santa Fe, por María Ángeles Montanel Marcuello 1905

Altares, procesiones y músicas: La disputa en la Capitanía General de Valencia por la concesión de licencias en las festividades religiosas, por José Manuel Pons Ferrández 1915

Villas costeras, élites municipales, cofradías e institucionesreligiosas: Corcubión y Muros de 1650 a 1800, por Rodrigo Pousa Diéguez 1929

Cuando muere el rey. Luto y ceremonial en la Real Chancillería de Valladolid en el siglo XVIII, por Diego Quijada Álamo. 1945

El cabildo catedralicio leridano como acreedor municipal a finales del siglo XVII, por Gabriel Ramon i Molins. 1961

Poder local y religiosidad en el Orense del siglo XVIII, por Laura Rodicio Pereira 1975

La parroquia como centro de sociabilidad en la vida y en la muerte. La comunidad parroquial, gestión y conflicto en el reino de León durante la Edad Moderna, por Laureano M. Rubio Pérez 1989

Municipio frente a Diócesis en la Málaga de Felipe III, por José Villena Jurado . . . 2003

PRESENTACIÓN

Del 1 al 3 de junio de 2016 se celebró en Zaragoza la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, organizada en este caso por el Área de Historia Moderna de la Universidad de Zaragoza. Desde hace ya 30 años estas Reuniones sirven a la Fundación como escaparate donde se presentan las últimas investigaciones sobre el modernismo (de acuerdo a las temáticas exigidas de la Reunión), se debaten asuntos y temas de interés profesional, en las Asambleas ordinarias de socios en el seno de la Reunión se eligen los miembros del Patronato que corresponden según Estatutos y se ofrecen los Premios instaurados y se hace «turismo» cultural con el recorrido por ciudades y lugares de especial interés para el territorio donde se llevan a cabo las citadas Reuniones Científicas. Todo ello con el rigor y espíritu crítico y científico que presiden estos encuentros, que son también espacios de sociabilidad para los miembros de la profesión y lugares de donde surgirán no pocas sinergias entre grupos y equipos para nuevas e intensas investigaciones. Es también un momento propicio para dar apoyo a nuevas generaciones de investigaciones que han hecho de la Historia Moderna su objeto de estudio y su interés científico.

En el caso que nos ocupa fueron dos las secciones temáticas con las que se convocó la XIV Reunión: la primera en torno Fernando el Católico (se cumplía los 500 años de su muerte) y el mundo religioso y las tolerancias en la España moderna. En las diferentes circulares y en la página web creada a tal efecto se fueron argumentando temas y secciones y se ofrecieron todo tipo de informaciones de carácter científico y de organización para llevar a buen fin la Reunión.

***

El 23 de enero de 1516 moría en Madrigalejo Fernando II de Aragón, el Rey Católico. Con motivo de su V Centenario, la Fundación Española de Historia

Moderna propuso como uno de los temas de su Reunión Científica el análisis de su vida, obra y el tiempo que le tocó vivir, enmarcado todo ello en una reflexión sobre los inicios de la modernidad. Ya en vida, Fernando II de Aragón fue reconocido por sus coetáneos como uno de los monarcas más poderosos de su tiempo. Autores como Nicolás de Maquiavelo y, más tarde, Baltasar Gracián, lo consideraron un modelo de príncipe moderno tanto por sus innegables cualidades como por sus éxitos políticos, diplomáticos y militares, que le permitieron ampliar de modo notable sus posesiones y reunir bajo su corona un extenso conglomerado de territorios ubicados en tres continentes. La adopción de nuevos usos políticos y sus consecuencias sobre las estructuras preexistentes constituye sin duda un sugerente tema de análisis e ilustra de forma muy adecuada la complejidad de una época que atraviesa la convencional frontera cronológica entre el Medievo y la Edad Moderna.

La biografía de Fernando II resulta ininteligible sin su estrecha relación con Castilla. Sus propios orígenes familiares, su matrimonio con Isabel I, su condición de gobernante de aquella corona y su muerte en la localidad cacereña de Madrigalejo, son otros tantos hitos que denotan la presencia constante del mundo castellano en su trayectoria vital. Castilla, por otro lado, constituyó un apoyo principal para sustentar el poder político y militar de la monarquía creada por los Reyes Católicos y fue la base sobre la que estos diseñaron la incorporación del Nuevo Mundo a sus dominios. Estos y otros aspectos invitaronn a disponer un espacio en el que tengan cabida las nuevas aportaciones sobre la dimensión castellana del monarca aragonés.

En la Corona de Aragón Fernando mantuvo los principios que sostenían el orden político de sus estados patrimoniales, una monarquía profundamente limitada, pero haríamos mal en ignorar las reformas que llevó a cabo. Esos cambios definieron la organización de la Corona durante la última parte de su existencia, el periodo de los Austrias. El establecimiento de la corte en Castilla y la necesidad de dar respuesta a las exigencias de una sociedad mas compleja le llevaron a crear el Consejo de Aragón y la Audiencia real, a extender la insaculación y a afirmar definitivamente el virreinato … ajustando esas novedades a la condición de cada uno de los territorios. La expulsión de los judíos y la Inquisición fueron novedades que tuvieron una fuerte resistencia. En el orden social, la Sentencia de Guadalupe fue una de sus grandes aportaciones a la paz de Cataluña aunque, como era lógico, no tuviera nada de revolucionario, no siendo extraño que en la Sentencia de Celada (para Ariza) mantuviera los derechos del señor frente a las demandas de sus vasallos.

Las complejas relaciones familiares, clientelares, de prestigio o de consejo que se establecieron entorno a las figuras de los monarcas es motivo de investigación prioritaria desde hace unos años desde la óptica de la historia social y la llamada nueva historia política. El estudio de esos hombres y mujeres y esas instituciones, con mayor o menor desarrollo hispano en las postrimerías del siglo XV y a lo largo del siglo XVI, nos ayudan a comprender la acción política de los monarcas en su acción de gobierno, las decisiones en materia económica o el despliegue de la maquinaria militar en sus intereses estratégicos territoriales. El análisis de la Corte, el papel de los virreyes y los diferentes Consejos como el de Aragón o Italia, figuras como el Gran Capitán, Cisneros, Gabriel Sánchez, los miembros de la familia Mendoza o el arzobispo de Zaragoza Alonso de Aragón con su actuación a finales del reinado de su padre se nos muestran fundamentales para un conocimiento cabal del reinado de Fernando II.

Hacia 1515, Rafael y sus discípulos pintaron las estancias vaticanas denominadas del Incendio del Borgo. Allí, entre dos cariátides y bajo una cartela que le proclama «Rex Catholicus, Christiani, Imperii Propagator» –Rey Católico, defensor del imperio cristiano-, el monarca Fernando II quedaba representado en toda su majestad y definida una línea de actuación de su trayectoria política internacional: el imperio cristiano. Maquiavelo lo definió como un príncipe nuevo, «porque ha pasado a ser por fama y por gloria el primer rey de los cristianos». Desarrolló una política de expansión por el Mediterráneo y norte de África, buscando impedir el hegemonismo francés y logrando alianzas con las distintas monarquías europeas. Italia, Francia y el Mediterráneo fueron una constante en la política exterior en la Corona de Aragón y en Fernando II. Pero en esta subsección no deberemos olvidar el papel jugado en la política atlántica, las ideas y acciones del monarca en los primeros pasos dados en las recién descubiertas tierras de América.

***

La Reunión Científica tuvo una segunda sección, como es habitual en nuestras Reuniones, bajo el epígrafe Religión, tolerancia(s) y sociedad en el mundo hispánico de la Edad Moderna, estructurada también en cuatro apartados que englobaban muchos aspectos de una temática sugerente e innovadora en la investigación reciente.

Si algo define la cultura religiosa hispánica durante la Edad Moderna, tal como la definiera en su día el antropólogo e historiador Julio Caro Baroja, fue su alto grado de complejidad, atendiendo a las múltiples y variadas formas de

como ésta fue vivida. A partir de esta constatación, interesa a los historiadores actualmente no solo preguntarse por cuales fueron las conductas y manifestaciones religiosas que se dieron a partir de la interiorización de sus principios básicos sino también la manera en que fueron interpretados a partir de su aceptación, de modo incuestionable o con ciertas dosis de incredulidad. Nos interesa pues no solo el estudio de las formas de culto, la veneración a los santos, imágenes o reliquias, la creencia en los milagros, los rituales, los ejercicios de piedad , en resumen todo aquel conjunto de elementos que suponen una determinada cultura religiosa tutelada y vigilada por los poderes de la Iglesia y del Estado sino también la otra vertiente, la de la transgresión social, fronteriza de la norma que pudo derivar no solo en prácticas represivas sino también en necesarias convergencias que amoldaran la ortodoxia y la praxis religiosa.

A lo largo de la Edad moderna Trento impulsó una renovación de la iglesia católica que supuso una exaltación de la vida religiosa plasmada en multitud de manifestaciones con una tarea de evangelización y de uniformización de los mensajes tendente a modelar los comportamientos religiosos y morales de la población. Caben aquí los estudios sobre la organización eclesial, los discursos ideológicos de la Iglesia y las órdenes religiosas, así como su funcionamiento cotidiano. El ceremonial de los actos públicos procesiones, romerías, recibimientos de los obispos, etc. , que implica también a las autoridades políticas, merecerá igualmente atención así como la labor pastoral y la imagen de los «pastores de almas» y los cabildos catedralicios con sus problemas. La propiedad o custodia de reliquias será un aspecto importante por el que las jerarquías eclesiásticas y civiles pugnarán incluso de manera desleal. Pero también forman parte de una religiosidad popular que nos hace visibles devociones, mecenazgo, coleccionismo... Cabe volver a interrogarse sobre el culto a los santos, tanto en lo que respecta a los patronos de las parroquias como a las dedicaciones y cultos ofrecidos en las ermitas, observando los cambios a lo largo del tiempo.

En las últimas décadas los historiadores han matizado las nociones de convivencia, disciplina, intolerancia, coexistencia, disidencia, transgresión, resistencia, etc. Todo ello sobre la base de las definiciones que sobre ortodoxia y heterodoxia han abundando en la investigación histórica de la Edad Moderna. En esta subsección se pueden presentar aquellos trabajos que estudien aquellas actitudes individuales o de la multitud que se desarrollaban dentro de unos límites tolerados, pero que pudieron ser considerados inaceptables por las autoridades según la situación social específica y determinada. Interesan conocer los discursos y las prácticas (in)tolerantes en el ámbito de las formas complejas de

la vida religiosa, en los espacios y en los tiempos de lo cotidiano. Asímismo, se esperan estudios sobre los usos de la cultura gráfica (visual y escrita), su producción y censura, condicionados por el impacto de los poderes civiles, del rigorismo episcopal o de la Inquisición.

La subsección «Mujeres y hombres de Iglesia. En orden y desorden», pretende reflejar las importantes transformaciones que se han producido en las últimas décadas en la historiografía sobre el clero y las instituciones eclesiásticas en la Edad Moderna, así como alentar nuevas perspectivas de análisis en este terreno. Se atenderá a la consideración de las mujeres y hombres de Iglesia como miembros de un orden instituido, pero también como agentes de desorden; al poder y al ejercicio de la autoridad y a las resistencias a la misma, a las indisciplinas, rebeldías y conflictos que tuvieron lugar en su propio seno. Se esperan estudios sobre las corporaciones eclesiásticas, sobre monjas y beatas, párrocos, monjes y frailes, clero catedralicio, obispos y arzobispos, cardenales… y su mundo: prosopografías, carreras, vinculaciones familiares, presencia e influencia social, redes sociales y relaciones de poder, patronazgo y mecenazgo, relaciones con la Corona y con el Papado, formas de vida y vida cotidiana, cultura material… También se contemplarán los discursos sobre ellas y sobre ellos así como los discursos de ellas y de ellos, biografías y autobiografías… Igualmente se examinará la incidencia de Trento y de la Ilustración.

Durante la Edad Moderna las oligarquías ciudadanas, en connivencia con sus elites eclesiásticas o a veces con su oposición, favorecieron determinados institutos religiosos u otras organizaciones de carácter «social» y asistencial y también cultos vinculados casi siempre a santos locales, cuyo origen real o inventado llenó miles de páginas de erudición y polémica. De tal forma se creará una red clientelar y de mecenazgo importante así como una auténtica sacralidad territorial, una protección del espacio sobre la base de la especial predilección del santo. Entran en esta subsección las investigaciones sobre las iglesias locales, patronazgo de las mismas y vinculación de sus defensas, de sus cabildos y sus religiones, fundaciones de la nobleza u otros grupos sociales (ejercicio de los cargos, construcción de capillas, creación de beneficios, fundación de capellanías, etc.). En los patrocinios se mezclaba la religiosidad con la búsqueda de una consideración social. Estamos hablando de un ejemplo significativo de la vinculación de la sociedad civil –donde la Corona abrió el camino con las pautas que siguió- con la Iglesia y lo religioso, utilizando diversas modalidades de relación, tales como el mecenazgo artístico, los rituales funerarios, los «institutos eclesiásticos», las diversas fundaciones…

El resultado de la XIV Reunión Científica lo tiene el lector en sus manos y puede leerlo y apreciarlo en los repositorios digitales de la Institución Fernando el Católico y en la Fundación Española de Historia Moderna. Es una excelente colección de trabajos científicos, una importante gavilla de investigaciones punteras y un significativo ejemplo del buen momento por el que está atravesando la Historia Moderna en este país.

De justicia es dar las gracias a cuantos han hecho posible esta Reunión, y los editores queremos dejar constancia de ello. A ponentes, conferenciantes y comunicantes; a los miembros del Área de Historia Moderna que han ejercido de organizadores; a becarios y estudiantes que han estado pendientes de la organización; a presidentes y coordinadores de mesas; al Patronato de la Fundación Española de Historia Moderna que han ejercido de asesores; a las empresas colaboradoras Renfe y Viajes el Corte Inglés; a las instituciones que han colaborado: Ayuntamientos de Sos del Rey Católico y Ejea de los Caballeros, Turismo de Zaragoza y Cortes de Aragón; Ibercaja; Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras y Departamento de Historia Moderna y Contemporánea; Institución Fernando el Católico y Fundación Española de Historia Moderna. A todos, gracias.

Eliseo Serrano Martín
Jesús Gascón Pérez
Editores

PODER, SOCIEDAD, RELIGIÓN Y TOLERANCIA
EN EL MUNDO HISPÁNICO, DE FERNANDO EL CATÓLICO
AL SIGLO XVIII

CONFERENCIA INAUGURAL

LAS OTRAS FORMAS DE LA TOLERANCIA EN LA ESPAÑA MODERNA

Ricardo García Cárcel
Universidad Autónoma de Barcelona

El nacionalcatolicismo, en nuestro país, se ha fundamentado en dos mitos. El primero ha sido el de la unidad de creencias, basado en el principio de la confesionalización española, la identificación de intereses entre la Iglesia y el Estado, el providencialismo mesiánico español.

Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82) defendió beligerantemente la unidad religiosa del nacionalcatolicismo español: «Sólo por la unidad de la creencia adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime, sólo en ella se legitiman y arraigan sus instituciones, sólo por ella corre la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social. Sin un mismo Dios, sin un mismo altar, sin unos mismos sacrificios, sin juzgarse todos hijos del mismo Padre y regenerado por un sacramento común; sin ser visible sobre sus cabezas la protección de lo alto, sin sentirla cada día en sus hijos, en su casa, en el circuito de su heredad, en la plaza del municipio nativo. ¿Qué pueblo osará arrojarse con fe y aliento de juventud al torrente de los siglos? España, evangelizadora de la mitad del orbe, España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio, esa es nuestra grandeza y nuestra unidad, no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vetones o de los reyes de taifas»[1].

La misma ideología que Menéndez Pelayo reflejaba, la reproducía Mariano Cubí, un sacerdote valenciano autor de una biografía de Juan de Ribera en 1912: «Urge pues, si España ha de cumplir su providencial destino, y quiere ejercer en el mundo la preponderancia que ejerció, urge, decimos, abroquelar este baluarte de la fe, fortalecer la unidad política nacional, vigorizar el espí-

[1] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, II, p. 1036.

ritu emprendedor de la raza, evitar ante todo su ruina, pues en su ruina caería envuelto el baluarte de la fe, su progreso y dilatación. No sólo se debe impedir la ruina sino apartarla del precipicio a donde quisieron derrumbarla hijos bastardos, que al ver sangrada su madre en todas las venas la creyeron débil. Desgraciadamente no es nuestro siglo el más apto para apreciar esta noble entereza. Hoy hemos inventado una nueva religión y del citado precepto borramos la cláusula *ex toto*, contentos con poner en su lugar *ex parte*; de ahí esa religión de balancín, ese buscar nuestra mente no toda la verdad, sin algún reflejo de ella solamente. Ese llegarse nuestro corazón al sol que más calienta; y se llega en nuestros días a hacer descarnio y mofa de todos aquellos que profesan las doctrinas de la fe, sin acomodamientos ni distingos y las de la moral cristiana sin subterfugios»[2].

La unidad «ex toto», rígida, global, sin esfuerzo adaptativo, frente a la tentación de la religión que él llama «de balancín», religión que según el citado sacerdote sólo asume una parte de la verdad y que es puramente acomodaticia.

Cuando Menéndez Pelayo enumeró los heterodoxos españoles desde el medievo hasta finales del siglo XIX lo hizo siempre convencido de que existía una España nacional católica impecablmente asentada sobre una religión uniformemente dogmática y como tal implacablemente excluidora de sus heterodoxos como marginales del sistema. En el coloquio internacional que organizamos en la Universidad Autónoma de Barcelona (junio 2015) titulado *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna*, contrariamente al paradigma nacional católico reivindicamos la pluralidad religiosa española, la multiplicidad de vertientes que alberga el hecho religioso, la variedad de fronteras que rompe la presunta organicidad del sistema nacionalcatólico, para lo que seguimos las directrices del maestro Caro Baroja en su libro *Las formas complejas de la vida religiosa*.

En este libro sostiene el antropólogo vasco que «hay tal riqueza de manifestaciones de una misma religión individuales y colectivas en un país y una época dadas, que sería vano pretenderlas reducir a un solo esquema y buscar la explicación total en un solo sustrato histórico o en una sola base social. La experiencia indica que incluso en las épocas en que se dice que ha existido un mayor espíritu unitario religioso, e incluso en los regímenes llamados hierocráticos o teocrático, las variaciones de contenido en las interpretaciones del significado de la fe son

---

2 Mariano Cubí, *Vida del beato don Juan de Ribera*, Barcelona, 1912, p. 112.

mucho más grandes de lo que afirman muchos creyentes, de un lado, y muchos incrédulos, de otro»[3].

El propio Caro Baroja en su libro *De la superstición al ateísmo* dice: «Como se va viendo (y como ha de sostenerse siempre que se emplea la razón), lo de la "unidad de creencia" es uno de los varios pesadísimos sofismas que gentes interesadas manejan en ocasiones distintas para embrutecer o tiranizar. Ni en España ni en ninguna otra parte ha existido esta especie de unidad de colegio, aunque los que la proclaman hayan hecho de las suyas ayer y hoy y aunque a ideas de lo más elemental y ordinario hayan pagado tributo poetas y pensadores»[4].

Caro Baroja escribió siempre desde la perspectiva de conciencia de pluralidad del hecho religioso por las fronteras internas que delimitan su propia identidad nacional y cultural y desde la reivindicación del matiz como principio de metodología analítica irrenunciable. Bajo la máscara de la religión oficial hubo efectivamente multitud de manifestaciones diversas. La ortodoxia y la heterodoxia están separadas por barreras confesionales, pero en el marco de la complejidad socioreligiosa hay evidentes territorios de ambigüedad, indefinición y confusión. Los propios cánones ético políticos del bien y del mal están construidos desde criterios parciales de ejemplaridad y santidad en los que cuentan múltiples variables relativizadoras, entre las cuales están la variable de género. Las propias prácticas sociales y religiosas de la vida cotidiana se alejan muchas veces de los códigos disciplinarios de conducta planteando, al lado de la aceptación u obediencia, otras muchas formas de expresión (resistencia, resiliencia, confusión, apatía…). Los estereotipos de la confesionalización y el disciplinamiento tantas veces repetidos ni siguen un discurso único ni mucho menos se proyectan hacia prácticas unidimensionales.

El segundo mito al que me quería referir y que será el objeto principal de este trabajo es el de la intolerancia como el eje sobre el que gira el catolicismo español, como la presunta esencia del mismo. Lo reflejaba muy bien el canónigo Pascual Boronat en 1901 cuando quería justificar la expulsión de los moriscos:

---

3 Las Actas de este Coloquio se han editado en el Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona en 2016. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, p. 14.

4 Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1986, p. 257; Mercedes García-Arenal, «De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas», en José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.) *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad* Moderno, Barcelona, VAB, 2016, pp. 51-69.

«Ley forzosa del entendimiento humano en estado de salud es la intolerancia. Impónese la verdad con fuerza apocalíptica a la inteligencia y todo el que posee o cree poseer la verdad, trata de derramarla, de imponerla a los demás hombres y de apartar las nieblas del error que los ofuscan. Y sucede, por la oculta relación y armonía, que Dios puso en nuestras facultades, que a esta intolerancia fatal del entendimiento sigue la intolerancia de la voluntad, y cuando ésta es firme y entera y no se ha extinguido o marchitado el aliento viril en los pueblos, éstos combaten por una idea a la vez que con las armas del razonamiento y de la lógica, con la espada y la hoguera. La llamada tolerancia es virtud fácil; digámoslo más claro, es enfermedad de épocas de escepticismo o de fe nula. El que nada cree ni espera nada, ni se afana ni acongoja por la salvación o perdición de las almas, fácilmente puede ser tolerante. Pero tal mansedumbre de carácter no depende sino de una debilidad o eunuquismo de entendimiento. ¿Cuándo fue tolerante quien abrazó con firmeza y amor y convirtió en ideal de su vida, como ahora se dice, un sistema religioso, político, filosófico y hasta literario? Dicen que la tolerancia es virtud de ahora: respondan de lo contrario los horrores que cercan siempre a la revolución moderna. Hasta las turbas demagógicas tienen el fanatismo y la intolerancia de la impiedad, porque la duda y el espíritu escéptico pueden ser un estado patológico más o menos elegante pero reducido a escaso número de personas: jamás entrarán en el ánimo de las muchedumbres»[5].

Como se ve, Boronat contraponía intolerancia, para él sinónimo de monopolio de la verdad, a tolerancia, como producto de la molicie, la debilidad o lo que él llamaba «eunuquismo del entendimiento».

El discurso de la intolerancia en España ha ido siempre unido al de la Inquisición desde el mismo nacimiento de ésta. Son múltiples las justificaciones del Santo Oficio que se hacen en los siglos XVI y XVII. Todo el discurso del procedimiento inquisitorial en la época moderna, que en buena parte se apoyó en el viejo *Directorio* de Eymerich, partía del principio de la necesidad de la confesión de fe externa, visible. En la práctica inquisitorial se establecerán minuciosamente los signos externos por los que se reconoce a los herejes. Como recuerda Sala Molins en su comentario al *Directorio*, se consagra el principio de que hay que proclamar la fe siempre que la actitud contraria constituye una ofensa a Dios o cuando la fe es objeto de persecución, o cuando se está entre infieles. Y lo cierto es que la desconfianza ante la apariencia queda bien reflejada

---

5 Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad de Granada, 1992, Ed. de Ricardo García Cárcel, I, p. XXII-XXIII y II, p. 360.

en la estrategia inquisitorial para neutralizar el arte de las argucias de que hacen gala los herejes ante los tribunales. Si Eymerich parece tener claras las múltiples maneras que los herejes tienen de encubrir su condición, Francisco Peña, en sus adiciones de 1578, sin duda influido por el debate entre apariencia externa y realidad interna insiste en la necesidad de «responder a la astucia con la astucia. Hacer gala de sagacidad»; subraya que «hay que responder que la finalidad primera del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado sino procurar el bien público y atemorizar al pueblo. Ya que el bien público debe situarse mucho más por encima de cualquier consideración caritativa por el bien de un solo individuo» y despeja los escrúpulos respecto a las astucias usadas: «¿No se alegará que la astucia está siempre prohibida? Hay que distinguir entre mentira y mentira, entre astucia y astucia. La astucia cuyo único propósito es engañar siempre está prohibida. No tiene lugar en la práctica del derecho, pero la mentira por vía judicial en beneficio del derecho, del bien común y de la razón, es totalmente encomiable». Se legitima, pues, la intolerancia en función del bien común, por encima del individuo y desde luego se reivindica aplicar la astucia para vencer todas las estrategias defensivas de los procesados. Intolerancia ideológica y además estrategias de aplicación que venzan todos los obstáculos defensivos que plantean los procesos.

Será a comienzos del siglo XIX cuando se produzca el gran debate sobre el futuro de la Inquisición, el momento en el que el pensamiento reaccionario español (los Alvarado, Diego de Cádiz, Clemente Carnicero) más escribirá sobre las ventajas de la intolerancia, con especial énfasis en lo que la misma significa de unidad gregaria, de identificación pecado-delito y la garantía de paz común por el castigo del mal que ya se resaltaban en el siglo XVI.

En ese mismo contexto se subrayaban los peligros «del terrible monstruo de la tolerancia disfrazado con la respetable capa de piedad y mansedumbre evangélica», «la religión católica es y debe ser siempre intolerante, pero su intolerancia no es cruel ni sanguinaria, todo su rigor se limita sostener que fuera de ella no hay salvación». «La tolerancia civil es peligrosa, no sólo a la pureza de la fe sino también a la prosperidad de la nación», «la libertad de conciencia es un contagio capaz de corromper el universo».

En el debate sobre la Inquisición, el pensamiento liberal, en contraste, reivindicó el principio de la tolerancia desde una perspectiva ya no sólo teórica, sino pragmática. El texto de Blanco White en *Ensayos de la intolerancia* es un alegato feroz contra la intolerancia:

«La causa de este mal está bien a la vista de cualquiera que sin preocupación estudie el carácter del gobierno civil y eclesiástico que, desde la cuna de la monar-

quía, ha existido hasta nuestros tiempos. El entendimiento humano ha estado en completo vasallaje en todos los dominios de España. Todo español se ha visto obligado a pensar, o por lo menos, a hablar y escribir, con arreglo a ciertas fórmulas y principios establecidos, so pena de los castigos más enormes que se conocen en la sociedad humana –prisiones, confiscaciones, infamia, tormentos y muerte–. Esta es una verdad de hecho: no lo es menos que las resultas de semejante sistema son entorpecimiento de las facultades mentales; miedo continuo a ejercerla, disgusto secreto que corroe a todo entendimiento activo, ventajas indebidas de cualquier cabeza estólica que se dedique a los estudios establecidos por ley, sin que se le ocurra ni en sueños el dudar de su verdad… La causa e intereses de la verdad no pueden prosperar sino bajo un sistema legal de libertad intelectual, porque el error es multiforme, más la verdad, una y sencilla. (…) Dios ha dado a cada uno su juicio y su libre albedrío y nadie puede justamente atentar a dominarlo. Lícito y justo es ilustrar a los súbditos espirituales añadiendo admoniciones y consejos paternales, pero todos los obispos del universo no tienen derecho a intervenir por la fuerza, en la libre elección que el Hacedor mayor del mundo ha dejado a cada hombre cuando le ha puesto entre el fuego y el agua. Dios mismo no fuerza la salvación. ¿Vendrá un hombre miserable porque no la buscó a su manera?»[6].

En el debate intolerancia-tolerancia en España hay que empezar por decir que la intolerancia no empieza ni acaba con la Inquisición y que ésta no es connatural a España o, lo que es lo mismo, no puede identificarse Inquisición con España por más que tantas veces se haya repetido.

La Inquisición fue una creación romana del siglo XIII que tuvo su mayor difusión en Francia y que se extiende prácticamente por toda Europa (sólo Gran Bretaña, Escandinavia y Castilla permanecieron al margen) y que se fundamentaba en lo que Alcalá llamó: «desacato pontificio a los obispos», la decisión pontificia de desposeer a los obispos de la jurisdicción que tradicionalmente tenían sobre la herejía y la delegación de esa capacidad jurisdiccional en los dominicos[7]. Cuando Sixto IV emitió su bula de 1478 creando la Inquisición española, otorgando a los reyes la capacidad para nombrar inquisidores, ya llevaba tres siglos funcionando la Inquisición. La Inquisición moderna no altera la esencia de la

---

6 José María Blanco White, *Ensayo sobre la intolerancia*, Sevilla, 2001, ed. de Manuel Moreno Alonso, pp. 50-53.

7 Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000; Ángela Alcalá, «Herejía y jerarquía. La polémica sobre el Tribunal de la Inquisición como desacato y usurpación de la jurisdicción episcopal», en José Antonio Escudero (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, UCM, 1989, pp. 61-91.

Inquisición medieval, se sigue fundamentando en el mismo desacato pontificio a los obispos, agrandada, eso sí, la afrenta, porque el papa delega en los reyes la facultad de nombrar inquisidores. Después de la Inquisición española emergieron las Inquisiciones romanas y portuguesa, y sin embargo fue siempre la española la que se llevó la palma de la creación del artefacto inquisitorial, el monopolio de un invento que no lo fue tal. Ciertamente, la Leyenda Negra antiespañola que se desata desde los años 80 del siglo XVI vincula la Inquisición con Felipe II y al rey con España. El salto de la crítica de la Inquisición como instrumento de rechazo a la monarquía filipina a signo de identificación de la barbarie española es constante en el protestantismo europeo a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Arnaud, en su *Antiespañol*, afirmaba que la Inquisición perseguía todo el que no tenía el alma «pintada a la española». Palma-Cayet subrayaba que España «tiene su Inquisición santa de la que los franceses no quieren oír hablar y los flamencos la consideran tiranía». El permanente subrayado de la españolidad de la Inquisición será repetido por buen parte de los viajeros de Joly a d'Aulnoy. Los ilustrados heredaron esta sublimación de la españolidad de la Inquisición. Montesquieu y Voltaire insistieron en medio de sus reflexiones sobre la libertad y la tolerancia en adscribir la Inquisición a la Historia de España como algo inherente a la misma. Extienden, eso sí, la Inquisición a España y Portugal. «Los gobiernos de España y Portugal son el poderío del clero y una extraña esclavitud del pueblo» (Montesquieu). «Aún es menester atribuir al tribunal inquisitorial esa profunda ignorancia de la sana filosofía en que las escuelas españolas se hallan sumergidas, mientras Alemania, Inglaterra e incluso Italia han descubierto tanta verdad y cumplido la esfera de nuestros conocimientos» (Voltaire). Las palabras «Espagne» e «Inquisition» de la Gran Enciclopedia de Diderot-D'Alembert, redactadas por Jancourt son absolutamente convergentes. La novela gótica del XIX de Sade a Maturin, con los inquisidores de protagonistas, se desarrolla en España. Sólo desde *El gran Inquisidor* de Dostoyevsky se empieza a superar la adscripción española de la Inquisición. Bertoldt Brecht se interesará por la Inquisición a través del caso Galileo. Arthur Miller tratará el tema de la caza de brujas en Estados Unidos. La desespañolización de la Inquisición es un fenómeno reciente que hay que situar ya en el siglo XX[8]. La Inquisición romana ha sido mucho menos estudiada

[8] Doris Moreno Martínez, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 125-131; Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 54-58.

que la española y fundamentalmente respecto a su incidencia en el pensamiento científico (Giordano Bruno, Galileo). Sólo a partir de 1994, a través de la carta apostólica *Tertio milenio adveniente* de Juan Pablo II y el simposium sobre la Inquisición en el Vaticano (octubre de 1998) la Iglesia Romana asumió oficial y públicamente la autocrítica respecto a la Inquisición como creación suya[9].

En definitiva no hubo sólo Inquisición en España sino que tampoco las muestras de intolerancia fueron privativas del mundo hispánico. La ortodoxia y la heterodoxia libraron también sus combates en el ámbito del pensamiento judío o en el protestante. En el ámbito judío holandés hay que recordar la colisión entre el heterodoxo Spinoza y el ortodoxo Ben Israel o el patético suicidio de Uriel Da Costa. Y en el ámbito protestante hay que tener presentes las propias peripecias de algunos protestantes españoles en el marco del calvinismo, con la figura de Servet quemado en la Ginebra de Calvino en septiembre de 1553 al mismo tiempo que muchos protestantes sufrieron el acoso y la persecución directa de los católicos, al margen incluso de la propia Inquisición. El protestante Juan Díaz era asesinado por su propio hermano Alfonso, que no podía asumir que aquél se hubiera hecho protestante y otro protestante español, Francisco de Encinas, se libró de la muerte por muy poco[10].

Pero sobre todo lo que me interesa aquí y ahora resaltar es que la tolerancia, aquel concepto de libertad de conciencia que hizo rasgarse las vestiduras a Menéndez Pelayo o a Boronat, tal como hemos dicho, tenía en España una larga tradición, tan larga como en Europa. Ya Bataillon demostró la trascendencia del erasmismo en España. Sea el fruto de la difusión de Erasmo en nuestro país, sea la expresión de unas corrientes espirituales afines como quería Eugenio Asensio, lo que nadie puede negar es que antes del proceso de confesionalización había en España corrientes de pensamiento tolerante partidarias de la libertad de conciencia, lo que Kolakowsky llamó cristianismo no confesional, cristianos sin iglesia, defensores a ultranza del irenismo. El erasmismo se prolongará por otra parte largo tiempo en España[11].

---

9 Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, op. cit., p. 16.

10 Doris Moreno Martínez, op. cit., pp. 64-66.

11 Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Coloquio 10-14 junio 1985, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986; L. Kolakowsky, *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1982; Eugenio Asensio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos, franciscanos, italianizantes)», *Revista de Filología Española*, XXXVI (1952), pp. 31-99.

Ángel Alcalá ha insistido en el hecho de que la tolerancia no fue un aporte ilustrado y se ha esforzado por buscar los eslabones de la cadena que conduce a la Ilustración. El primer eslabón, según él, sería el español Servet, condenado a muerte en 1553 en la Ginebra de Calvino. Son muy expresivos como testimonios de su defensa de la tolerancia los planteamientos del aragonés respecto a la verdad incompleta de su breve tratado *Sobre la justicia del reino de Cristo* o la *Carta a Ecolampadio* que ha estudiado el propio Alcalá: «Ni con estos ni con aquellos estoy de acuerdo en todos los puntos, ni tampoco en desacuerdo. Me parece que todos tienen parte de verdad y parte de error y que cada uno ve el error del otro, más nadie el suyo… Dios sabe que mi conciencia ha sido limpia en todo lo que he escrito. Nadie reconoce sus propios errores»[12].

De Servet, la idea de la libertad de conciencia pasaría al círculo anticalvinista de Basilea en el que sobresale la figura de Sebastián Castellio o Castellione, que sostuvo grandes diferencias teológicas con Calvino. En 1554 publicó con el pseudónimo de Martinus Bellius *De haerectis an sint persequendi*, un ataque frontal a la tesis según la cual los herejes habían de ser ejecutados. Esta obra la tradujo al castellano Casiodoro de Reina. La crítica al proceso de Servet ha quedado simbolizada por la frase de Castellione inmortalizada por Stephan Zweig: «Matar a un hombre no es defender a una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos a ejecutaron a Servet no defendían una doctrina, mataron a un ser humano», «buscar y decir la verdad no puede ser nunca un delito. A nadie se le obliga a creer. La conciencia es libre», «Una cosa es cierta: que cuanto mejor conoces un humano de verdad menos inclinado estás a condenar»[13]. He citado a Casiodoro de Reina como traductor de Castellione. Casiodoro era uno de los frailes jerónimos de San Isidoro de Campo que ante la presión inquisitorial huyó a Ginebra en 1557. Fue muy crítico con la muerte de Servet. Llegó a Ginebra cuatro años después de la muerte del aragonés. Se enfrentó a Calvino considerando que Ginebra se había convertido en una nueva Roma y defendió la tolerancia y la libertad de conciencia. Su vida fue nómada: Londres, Amberes, Frankfurt, Heilderberg, Estrasburgo y Basilea hasta su muerte en 1594. Sufrió múltiples acosos tanto del calvinismo como de los católicos con dos agentes de

---

12 Ángel Alcalá, «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», *Turia*, 63-64 (2003), pp. 221-243.

13 Stephan Zweig, *Castelio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Barcelona, El Acantilado, 2002; C. Gilly, «Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II», *Rivista Storica Italiana*, 110 (1998), pp. 144-166.

la Inquisición vigilándolo (Francisco de Abrego y Gaspar Zapata). En la misma línea de la reivindicación de la tolerancia hay que situar dentro del ámbito protestante a Antonio del Corro, también monje jerónimo en San Isidoro, que asimismo huyó en 1557 de Sevilla. Estuvo en Ginebra, Amberes, Londres y Oxford y murió en 1591. Su carta a Felipe II de marzo de 1567, aparte de críticas a la Inquisición y al Papado, pide que «el rey debe dejar a protestantes y católicos vivir en la libertad de conciencia, con derecho al ejercicio y predicación de la palabra». La Inquisición de Sevilla lo condenó en 1562 como a todos los jerónimos huidos de esta ciudad. Reina y Corro fueron los más que probables autores que había detrás del pseudónimo Reginaldo González Montano, que escribió la crítica más beligerante contra la Inquisición de aquel momento histórico. Reina y Corro eran hombres de conciliación y síntesis y la mejor prueba de ello son los debates suscitados sobre su auténtica identidad religiosa sobre la que todavía no hay consenso[14].

En el grupo de anticalvinistas brillaron con luz propia especialmente los humanistas italianos exiliados, unos en Polonia, otros en Basilea, como Giorgio Biandrata, Gianpolo Alciati, Valentino Gentile o Lelio y Fausto Sozzini. Todos ellos, junto a los unitaristas polacos desterrados en Praga, representarían, según Alcalá, el segundo eslabón de la defensa de la tolerancia. Holanda se convertiría en el refugio de todos en el siglo XVII. Espinoza y algunos sefardíes se convertirían en el tercer eslabón. El cuarto lo marcaría Locke, autor de *Ensayos sobre la tolerancia* (1667) y *Las cuatro cartas sobre la tolerancia* (1689-1704). El salto posterior de Locke a la Ilustración francesa y americana nos llevaría a Voltaire y Mirabeau[15]. La obra de Voltaire *Tratado sobre la tolerancia* (1763) ha quedado como la canónica fustigación de la intolerancia: «El gran medio de disminuir el número de maniáticos, si quedan, es someter esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón que lenta, pero infaliblemente, ilumina a los hombres. Esta razón es dulce, es humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las leyes, mucho más de lo que la fuerza les impone… El derecho a la intolerancia es, por lo tanto, absurdo y bárbaro, es el

---

[14] R. Gordon Kinder, *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century*, Londres, 1975; Doris Moreno Martínez, *Casiodoro de Reina: una biografía*, Córdoba, Centro de Estudios Andaluces, 2017; C. Gilly, «Antonio del Corro», *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, I, pp. 418-419.

[15] Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Florencia, Sansoni, 1939.

derecho de los tigres y es mucho más horrible, porque los tigres sólo matan para comer y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos… Cuanto más divina es la religión cristiana, menos le corresponde al hombre imponerla; si Dios la ha hecho, Dios la sostendrá sin nosotros. Sabéis que la intolerancia sólo produce hipócritas o rebeldes. ¡Qué funesta alternativa! Finalmente, ¿querríais sostener por medio de verdugos la religión de un Dios al que unos verdugos hicieron perecer y que sólo predicó dulzura y paciencia?»[16].

En definitiva, el discurso de la tolerancia tuvo mayor fuerza en España de lo que se ha sostenido tradicionalmente. La historia de España se ha escrito siempre en clave de Inquisición, como una historia de perseguidores e intolerantes frente a los perseguidos y víctimas con todas sus lamentaciones: «No se puede hablar ni callar sin peligro», decía Luis Vives. Y Moratín, años más tarde: «No escribas, no hables, no bullas, no pienses, no te muevas y aun quiera Dios que con todo y con eso te dejen en paz». Y ahí queda el patetismo de la interpelación de Blanco White: «Cuántos males y horrores se hubiera evitado si en vez de obligar a los españoles a cerrar sus labios, a no ser para decir amén a lo que se les dictaba, les hubiesen permitido hablar y escribir con moderación sobre todas materias. Poco a poco y sin violencia se hubieran acostumbrado unos y otros a la mutua tolerancia que exige la naturaleza de la sociedad humana, en que el orden, el sosiego y la felicidad dependen de concesiones mutuas»[17]. Pero sin cuestionar la evidencia de la España negra, yo quisiera resaltar que, paralelamente al ejercicio de la intolerancia entre perseguidores y víctimas, en la sociedad española existió un pensamiento alternativo que reivindicaba la tolerancia o cuando menos postulaba superar la confrontación, buscar alternativas a la represión. En el pensamiento español, como ha estudiado Stefania Pastore, flotó siempre la idea de que la persecución de la herejía podía hacerse con una serie de propuestas alternativas a las de la Inquisición en ejercicio, proyectos que coinciden con la exaltación de la dulzura procedimental al mismo tiempo que reivindican la jurisdicción de los obispos. Hay que empezar por tener presente que la Inquisición de Torquemada que se impuso en 1478 con la bula de Sixto IV suponía, en la práctica, el triunfo de la Inquisición diseñada por Espina en Toledo en 1449 (*Fortalitium Fidei*, 1460) y el definitivo fracaso de los dos modelos inquisitoriales episcopalistas de Alonso de Cartagena y Alonso de Oropesa; la consolidación,

---

16 Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Espasa, 2006, cap. IV.
17 José María Blanco White, op. cit., p. 53.

en definitiva, del pecado original de la Inquisición, la usurpación de la jurisdicción inquisitorial original de los obispos. Esta Inquisición que no pudo ser, que no llegó a nacer, ya planteaba la confrontación justicia-caridad, reivindicando que se tuviese más en cuenta la segunda virtud, criticaba la escisión cristianos viejos-cristianos nuevos y cuestionaba la obsesión antijudía.

Una vez establecida la Inquisición moderna emerge, de nuevo, la alternativa liberal, esgrimida por los conversos y que tendría en los Pulgar, Lucena y sobre todo Talavera sus mejores representantes. Surgen nuevos temas de debate a caballo de la invocada moderación: la corrección fraterna (razones y halagos como estrategia de persuasión frente al fuego, evocación de la clemencia); la reivindicación de lo que Talavera llamaba «católicas y teologales razones», el escotismo frente al tomismo, depuración de los procedimientos inquisitoriales. La alternativa fracasa. El proceso de 1499 a Talavera es el mejor indicador. La nueva alternativa tendrá un perfil más político. Surgirá en el contexto de la gran crisis de la Inquisición desde 1506 (caso de Deza, ofensiva canónica de Julio II y León X, fragmentación de la Inquisición) y será promovida por el sector de flamencos cortesanos (Le Sauvage y más tarde Adriano de Utrecht, el futuro Adriano VI) con cauce abierto a las reivindicaciones forales que cuestionaban seriamente la dinámica procesal seguida hasta entonces por la Inquisición. Se trataba de una «aragonesización procesal» que no prosperó.

La siguiente alternativa se produce en el periodo 1525-45 en un contexto de pragmatismo político y bricolaje teológico. Tiempo de confusión y mixtificación entre las propias víctimas: alumbrados, luteranos, erasmistas, primeros jesuitas, El discurso religioso incide obsesivamente en la parábola del trigo y la cizaña. ¿Segar todo? ¿Cómo diferenciar trigo y cizaña? La reafirmación inquisitorial se produce a través de las obras de Albert, Alonso de Castro y Maluenda. La alternativa estaría representada por la conexión conversos-erasmistas, el post-talaverismo de Gerónimo de Madrid, Alvarez Gato, Mártir d'Angleria, los Cazalla, Juan de Valdés, Juan de Ávila, Domingo de Valtanás y el propio inquisidor Manrique. Respecto a los moriscos, es el momento de las concordias y las propuestas de control episcopal de los mismos. La intolerancia acabó imponiéndose a caballo de la confesionalización de Trento que se abre en 1545.

La nueva alternativa se plantearía desde 1545 a 1558 por parte de los grandes obispos tridentinos, los Martín de Ayala o Pedro Guerrero y naturalmente Carranza o el primer Juan de Ribera. Es el mundo de la gran batalla entre teólogos y juristas, de ideólogos contra políticos, los juristas y los políticos acabarán ganando la batalla del poder. El inquisidor Valdés lanzará su órdago de 1559 y pese a los esfuerzos del inquisidor Espinosa y el ebolismo mendocista, los tiem-

pos recios se imponen en todos los frentes. Los jesuitas en la dialéctica entre Madrid y Roma acabarán apostando por Roma, pero la convergencia italiana del inquisidor y del confesor aquí nunca se consigue. La defensa de la absolución *in foro conscientiae* que fue el eje del discurso religioso alternativo a la Inquisición acabará siendo desmontada.

La última alternativa en el siglo XVI estará representada por Mariana y sus sueños imposibles de una iglesia nacional o Sigüenza, el último talaveriano.

El discurso ideológico alternativo a la Inquisición seguirá en los siglos XVII y XVIII. La tendencia creciente al regalismo invalidará los sueños de un control eclesiástico de la Inquisición. Pero hasta en los ilustrados liberales como Jovellanos o en un afrancesado de tomo y lomo como lo era Llorente el imaginario de otra Inquisición más dulce y benigna, separada totalmente del Estado estuvo siempre presente. Siempre me ha llamado la atención que Llorente, con todas sus críticas a la Inquisición, no propugnó la desaparición de ésta, sino el cambio de modelo inquisitorial. El sueño de una Inquisición tolerante[18].

La palabra tolerancia es polisémica y hay que ahondar en su significado en la España moderna. Ha dominado siempre desde luego una visión peyorativa de la tolerancia como debilidad en la línea de lo que decía Boronat. Significativamente, en el Diccionario de Autoridades de 1737 se le atribuye al término tolerancia un significado negativo: sufrimiento, paciencia, aguante. Tomás y Valiente, muy lúcidamente, ya señaló hace veinte años que al lado del clásico concepto de tolerancia-libertad de conciencia había otras dos formas bien visibles de tolerancia: una es el concepto de indulgencia, que se entiende como el comportamiento elusivo de un superior respecto al castigo merecido por un inferior para evitar los males mayores a éste. Se fundamenta en la economía del poder, en el arte de gobernar desde el principio de la benevolencia. No es un derecho para que se beneficie de él, sino una gracia. Otra acepción es la que presupone, dentro de una pluralidad de opciones, el mal menor. No se ejerce esa presunta tolerancia desde el principio de la generosidad, sino desde el pragmatismo y la hipocresía. Se es tolerante en tanto que se carece de fuerza suficiente para ser intolerante[19].

El propósito de este trabajo es recorrer algunas de las distintas formas de aproximación a la tolerancia que constatamos en el pensamiento de la España del Siglo de Oro. No son, ciertamente, expresiones de la tolerancia en el sentido

---

[18] Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione de Castiglia e i suoi critichi (1460-1568)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

[19] Francisco Tomás y Valiente, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 221-235.

propio de libertad de conciencia, pero al menos podrían encuadrarse en las vías de tolerabilidad, o flexibilidad ideológico-religiosa. La tolerancia es un principio propiamente activo de asunción de la diferencia. Las vías que exploraremos de tolerancia alternativa implican actitudes pasivas, sin estabilidad y con evidente aleatoriedad en los planteamientos. Pero el acercamiento a las mismas nos ayudará a romper la imagen de un nacionalcatolicismo asentado sólo sobre la columna de la confesionalización y la ortodoxia uniforme y dogmática.

1.º) La flexibilidad inquisitorial es la más aparentemente contradictoria, porque emana de la institución emblemática de la intolerancia. He subrayado antes la identificación de la Inquisición con la intolerancia, tanto en sus principios doctrinales como en la propia práctica. Pero, paradójicamente, hay también que recordar que hubo brechas de tolerancia en el propio discurso inquisitorial. Las dos expresiones de tolerancia acuñadas por Tomás y Valiente se dan en la Inquisición. La tolerancia paternalista estuvo siempre en la Inquisición por más que la herejía se considerara como una traición en el ámbito de la relación feudal de la fidelidad personal. El punto de partida de la iniciativa inquisitorial es el edicto de gracia. La gracia arbitraria siempre estuvo en la esencia de la acción inquisitorial. Y esa gracia se ejerce, en ocasiones, por intereses económicos (las concordias con los moriscos), por intereses corporativos (hacia los procesados por solicitación de confesionario, por ejemplo) o por otros motivos. Contó mucho al respecto la presión de las fuerzas eclesiásticas que reivindicaron a lo largo de toda la historia de la Inquisición la jurisdicción perdida por los obispos en el control de la Inquisición en el siglo XIII.

También la segunda acepción de tolerancia, la tolerancia pragmática, la del mal menor, la del «más vale renunciar a algo que perder todo», está muy presente en el discurso inquisitorial, sobre todo antes de la confesionalización tridentina. El modelo bien puede ser el inquisidor García de Loaysa. Sus consejos a Carlos V son todo un ejemplo de maquiavelismo político: «trabajéis de persuadir a esos herejes tomen algun buen medio en sus errores, moderándoles en la sustancia, permitiéndoles en lo ceremonial de tal manera que queden vuestros servidores en todo caso y ansí lo sean de vuestro hermano y si quisieren ser perros, seanlo y cierre Vuestra Majestad sus ojos pues no teneis fuerza para el castigo manera alguna de sanallos a ellos ni a sus subcesores. De forma, Señor, que es mi voto, que pues no hay fuerza pata corregir, que hagais del juego maña y os holgueis con el hereje como con el católico y le hagáis merced, si se igualare con el católico en serviros. Quite ya V.M. fantasía de convertir almas a Dios y ocuparos de aqui adelante a convertir cuerpos a vuestra obediencia».

El integrismo ideológico de la Inquisición fue elástico y adaptable siempre a criterios políticos de cada momento. La homogeneidad del confesionalismo nunca ha existido. La estrategia de la adaptación ha primado siempre sobre el discurso confesional. «Hay un tiempo de plantar y un tiempo de arrancar lo plantado, un tiempo de matar y un tiempo de curar, un tiempo de edificar y un tiempo de destruir», decía el Eclesiastés.

Incluso los fundamentos doctrinales de la Inquisición no han permanecido inmóviles. Los textos de san Pablo que sirven de apoyo a la constantinización eclesial han sido interpretados de formas diferentes y ¿qué decir de la célebre parábola del grano y la cizaña de Mateo 13:24-30? Como ha demostrado Prosperi, el sentido de la parábola fue cambiando con el tiempo.

En el propio ejercicio de la Inquisición por parte de los inquisidores generales las variaciones de criterio son evidentes. ¿Se puede hablar de inquisidores intolerantes y tolerantes? La comparación del Inquisidor Manrique, con el Inquisidor Valdés o con el Inquisidor Quiroga plantea toda una tipología de pautas de concepción de la herejía distintas. Y con muy poco tiempo de distancia[20].

2.º) La tolerancia ejercida hacia los cristianos nuevos. La expresión máxima de la intolerancia hacia los cristianos nuevos, de raíz musulmana, fue la expulsión de 1609. Los judíos habían sido ya expulsados en 1492. Hubo también propuestas de expulsión de conversos de origen judío, como refleja un informe de 1727. Es bien patente que no todos los españoles compartieron la decisión final de las expulsiones. Pero ciertamente en las actitudes protolerantes hacia los conversos hay una variedad de situaciones que debemos desentrañar. La mayor tolerancia procede de la propia complicidad identitaria. Muchos conversos de raíz judía o morisca fustigaron la Inquisición desde sus propias vivencias. Fueron tolerantes, ante todo, porque se trataba de juzgar la identidad de su propia cultura. Aunque no faltan casos de conversos que siguen lineal y fanáticamente las directrices de los cristianos viejos, empezando por el Inquisidor Torquemada, lo cierto es que la mayoría de intelectuales de origen judío adoptaron actitudes tolerantes hacia los suyos manifestadas de muchas maneras, desde la erudición bíblica (Arias Montano o Fray Luis de León) a la ironía (Teresa de Jesús)[21].

---

[20] Ricardo García Cárcel, «La Inquisición en tiempos de Carlos V», en Ernest Belenguer (dir.), *De la unión de Coronas al Imperio de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para las conmemoraciones de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. III, pp. 265-286; Adriano Prosperi, *Tribunali della concienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

[21] James Amelang, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011, pp. 111 y 345.

Curiosamente, a los moriscos, por parte de alguno de sus perseguidores, se les adjudicó el pecado de la tolerancia. Fonseca, uno de los grandes apologistas de la expulsión, precisaba que «deseaban y procuraban grandemente la libertad de conciencia y les dejaran vivir a su modo». Esa presunta libertad de conciencia tendría viejas raíces en la tolerancia medieval, pero sería sin duda más ficticia que real, más propia del imaginario acusador que otra cosa. La tolerancia conversa hacia los suyos fue, insisto, un ejercicio de solidaridad cultural interesada y no la expresión de un principio doctrinal de viejas raíces.

La tolerancia con los judeoconversos no implicó la misma actitud con los moriscos. La asimetría es bien patente. Los conversos judíos estaban integrados socialmente, estaban presentes en las redes de la burguesía española y perfectamente enrolados entre las élites cortesanas. Los moriscos, salvo unas pocas familias, no. Los Estatutos de Limpieza de Sangre, tan dolorosos para los judeoconversos, no implicaron problemas para con los moriscos. Los más críticos con los Estatutos de Limpieza de Sangre contra los conversos, como Agustín Salúzio, fueron muy poco tolerantes con los moriscos, y viceversa[22].

También hemos de tener en cuenta la tolerancia señorial con los moriscos. Ésta buscaba defender ante todo su propia renta feudal. Más que tolerantes fueron defensores del statu quo. En definitiva, la tolerancia hacia los cristianos nuevos exige muchos matices. Salvo casos muy aislados, la realidad es que el cuestionamiento de la decisión de medidas drásticas como la expulsión de los moriscos, la actitud presuntamente tolerante de intelectuales como Pedro de Valencia, opuestos a la expulsión, no implicó otra cosa que la visión optimista de creer que la asimilación aún era posible frente a la actitud fatalista, que fue la que se impuso, de considerar que la integración era absolutamente inviable, a la luz de la experiencia vivida. Al final, la tolerancia e intolerancia, no son sino el fruto de la lectura optimista o pesimista de las relaciones de cristianos viejos y nuevos a lo largo del siglo XVI[23].

3.º) La tolerancia del indiferentismo, la duda y la confusión. La confesionalización nunca contempló la sombra de la perplejidad, la contradicción entre realidad y apariencia, y creyó siempre en la unidad implacable de la verdad. Pero la incredulidad, la prevención hacia el dogma emanado desde arriba, tiene raíces

---

[22] Ricardo García Cárcel, «La memoria histórica sobre los moriscos», en Rica Amram (ed.), *Estudios sobre minorías hispánicas de la Edad Media y los Siglos de Oro. En homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, *E. Humanista*, Journal of Iberian Studies, vol. II, 2014, p. 120-133.

[23] Ricardo García Cárcel, art. cit., p. 130.

de largo alcance en el pensamiento español. El pirronismo escéptico y relativista se dejó sentir ya desde la época medieval en el pensamiento judío y musulmán (Averroes y Maimónides). Ya Isaac Abrabanel, a fines del siglo XV, aludía a «aquellos judíos que no creen en ninguna de las dos religiones (el cristianismo y el judaísmo) ni en la ley de Dios ni en la de las naciones». Kaplan habló de judíos sin sinagoga y Contreras de judíos sin conocimiento, gente que surca el mar de la confusión como barcos con dos timones[24]. Desde Europa se fustigó mucho el escepticismo hispano que se identificó con los marranos. Lutero dictaminaba que todos los españoles eran marranos y que «mientras otros herejes defienden sus opiniones obstinadamente, los marranos se encogen de hombros y afirman no creer en nada». Las críticas al marranismo español a fines del siglo XVI provinieron sobre todo de los franceses y tuvieron componentes racistas[25].

La ambigüedad del marranismo acabó derivando en descreimiento que abrió camino a la tolerancia por la vía del desdén a la imposición doctrinal. A lo largo del siglo XVI se va evidenciando un cierto agnosticismo en España que preocuparía mucho a la Iglesia del momento. En 1611 publicaba el padre Jerónimo Gracián, que había sido gran amigo de Teresa de Jesús, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, libro que sería incluido en el Índice de 1632 y en él se mantuvo hasta 1866. Establece varios tipos de ateístas, los blasfemos que insultaban a Dios o lo negaban; los carnales o epicúreos que sólo cuidaban de su cuerpo y vida terrenal; los libertinos que no se ajustaban a moral alguna; los espirituales o perfectistas que se creen Dios; los hipócritas que se adherían a un credo u otro según su conveniencia; los políticos o maquiavelistas que anteponen las razones de Estado a las leyes divinas; los desalmados que profesaban la fe cristiana pero actuaban como si no existiera Dios. Dentro de esta clasificación de ateístas, sin dudas, son varios los tipos (sobre todo libertinos, epicúreos, hipócritas y maquiavelistas) que en su incredulidad serían tolerantes hacia lo distinto simplemente porque no tendrían afinidad con lo propio. El principio más repetido entre los ateístas es que «no había más que nacer y morir», lo que supone la cimentación del indiferentismo religioso[26].

---

24 Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism*, Oxford, 1929; Ídem, *Judíos nuevos en Amsterdam*, Barcelona, Gedisa, 1996; Jaime Contreras, *Historia de la Inquisición Española (1478-1834)*, Madrid, Arcolibros, 1997.

25 James Amelang, op. cit., p. 120.

26 Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*..., op. cit., pp. 258-260.

La duda, por otra parte, fue compañera permanente en la intelectualidad española de los siglos XVI y XVII. Francisco López Moreira en 1638 explicaba a los inquisidores de Santiago que «muchas veces tenía dudas y no tenía una ley ni la otra». Uno de los intelectuales que más enarbolaron la bandera de la duda racionalista fue el médico converso Francisco Sánchez, profesor en la Universidad de Toulousse y autor de *Quod nihil scitur* (1581). Ciertamente hay que diferenciar en este escenario de la duda, la intelectual, la aristocrática, la humanística, de la popular. Entre los humanistas abundaron los casos de «columbreo» que le reprochaba uno de los acusadores (León de Castro) a Fray Luis de León en el proceso de éste en 1571. El serpenteo, la indefinición, la oscuridad en el pronunciamiento, sin duda fue iniciativa autoprotectora para muchos humanistas que se cubrieron en el manto de la discreción previamente a la disimulación evasiva de responsabilidad. El no sabe, no contesta, fue muchas veces producto de la propia incerteza del pensamiento entre la propia duda y la estrategia para evitarse problemas[27].

Pero aparte de la duda intelectual o humanística hubo la confusión popular, la que reflejan tantas y tantas declaraciones de conversos o moriscos. La conciencia dicotómica estuvo siempre presente. El morisco Francisco Ramírez de Cuenca reconocía que era «cristiano con la lengua y moro con el corazón».

La indefinición es frecuente. Hay un sincretismo en muchos casos inconsciente. Nunca estuvo del todo clara la distinción entre conversos forzados y apóstatas voluntarios. Pulgar decía que los conversos no guardaban ni una ni otra ley[28]. Chain Baruch, el cónsul de los judíos valencianos en Venecia, decía del mercader valenciano Gaspar Ribero: «Tomo este Gaspar por un marrano y nosotros consideramos estos marranos como barcos con dos timones. Con uno se mueve con un viento y con el otro, un viento contrario». Un clérigo portugués decía del mismo Ribero: «no es judío, ni turco, ni cristiano, sigue solamente la ley del dinero». El principio materialista y pragmático condicionaría la ambigüedad; también el miedo que, ciertamente, incide en las confesiones y explica muchas de las incoherencias y contradicciones detectadas. Pero sobre todo es patente la objetiva confusión mental.

Tal es el caso de Pau Bessant. En su confesión de 1486 declaraba que comenzaba el día recitando el Padre Nuestro y después, cuando se lavaba las

---

27 R. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983; James Amelang, op. cit., p. 164.

28 James Amelang, op. cit., p. 134.

manos, decía algunos de los salmos de David. Al final de su declaración hacía constar que: «creía firmemente en las dos religiones y tenía el sacramento de la sagrada comunión como válido y verdadero». El mercader Pedro Ripoll, procesado por primera vez en 1490, practicaba también las dos religiones y pese a sus esfuerzos finales –comiendo públicamente tocino–, no logró librarse de la condena a muerte en 1522.

¿Sirvió la Inquisición como incentivo aglutinador al generar una común conciencia victimista, como quiere Netanyahu, o por el contrario sirvió para astillar y hacer cada vez más inviable el mantenimiento de las señas de identidad judía, como quiere Beinart?

Al final, lo cierto es que es muy difícil trazar la frontera entre una y otra condición. Desde luego, muchos de los afectados ignoraban las líneas rojas que separan una y otra identidad[29].

4.º) La tolerancia del probabilismo o relativismo moral que acabó asimilándose a la Compañía de Jesús. El relativismo moral se deslizaría a lo largo del tiempo desde el casuismo equívoco hasta el laxismo del jesuita Antonio de Escobar que escribió su obra en 1662. La casuística es una rama de la teología moral que intenta ajustar la observancia de los rígidos preceptos al quehacer de la vida cotidiana. Fue el dominico Raimundo de Penyafort el que abrió la primera grieta en la condena monolítica de la insinceridad formulada por San Agustín. La modernidad va ligada al surgimiento del fuero interno como reserva de privacidad mental. De ahí a la conclusión del primer casuista, el dominico Bartolomé de Medina, de que «la bondad de la voluntad depende de la intención del fin», sólo había un paso. Surge así la flexibilidad moral, la sutileza acomodaticia, la cultura del matiz. Martín de Azpilcueta, en su defensa de Carranza, elaborará toda la teoría de la reserva mental, como principio de la estrategia defensiva de su defendido frente a los acusadores. Los jesuitas se lanzarán en el siglo XVII por el camino del probabilismo moral aunque nunca esta corriente fue exclusivamente promovida por la Compañía. Uno de los grandes defensores del probabilismo moral fue Juan Caramuel, que era monje cisterciense y al

---

[29] Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010; Henry Mechoulan, *Los judíos de España: historia de una diáspora, 1492-1992*, Madrid, Trota, 1993; Cecil Roth, *Historia de los marranos*, Buenos Aires, Israel, 1946; Haim Beinart, *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras, 1983; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978; Francisco Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, Alfaguara, 1968.

mismo tiempo fue un racionalista cartesiano y científico extraordinario, uno de los novatores de fines del siglo XVII más destacados[30].

El probabilismo moral sería condenado por los pontífices Alejando VI e Inocencio XI y por el jansenismo con Pascal, con sus *Provinciales* (1657) a la cabeza. Se publicó el *Teatro jesuítico* de Francisco de la Piedad en Coimbra en 1654, al que seguirían un aluvión de textos hipercríticos con la Compañía a la que se consideraba responsable de un ejercicio constante de equívocos e hipocresía. Según Francisco de la Piedad, el jesuita es «una gente de exterior hipócrita, de manifiesta ficción, de blandura en la palabra y de rostro afable con aquellos que ha de menester». En la universidad de Lovaina se elaboraron listados de fórmulas laxas condenables. La obra de Francisco de la Piedad fue puesta en el Índice Romano en 1686[31].

La defensa de algún jesuita como George Pirot en su *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes* (1657) no tuvo demasiado éxito. El probabilismo moral partía de una filosofía optimista. El principio de que el hombre, aun después de su caída, conservaba la capacidad de volver a Dios y de construir una moral, que la gracia es distribuida abundantísimamente por un Dios de la misericordia y que la moral se ha de aplicar a cada sociedad. Los jansenistas consideraban que esa moral de geometría variable sólo pretendía dominar las conciencias para gobernarlas. En cualquier caso, ciertamente, el casuismo y el laxismo, en la teología moral, volvió a abrir la espita de la tolerancia barroca racionalista.

5.º) La disimulación política, la prudencia y la estrategia de evasión de compromiso. Carlo Ginzburg escribió páginas brillantes sobre el nicodemismo religioso. La palabra procede del fariseo Nicodemo, que según el Evangelio de San Juan acudía a escondidas a escuchar a Jesús aunque simulaba seguir los preceptos judíos cada día. Ya la cuestión del nicodemismo se planteó en los orígenes de Cristianismo con Pedro y Pablo. En el siglo XVI el nicodemismo legitimó las estrategias de supervivencia en un ámbito hostil hasta convertirse en sinónimo de religiosidad íntima y discreta. Bataillon debatió sobre si Juan de Valdés fue o no nicodemítico. El radicalismo protestante de Calvino estigmatizó el nicodemismo como presunta hipocresía. Hasta tolerantes como el citado protestante Francisco de Encinas se pronunciaron rotundamente a favor de la obligatoriedad

---

30 Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*…, op. cit., pp. 520-533.

31 Francisco de la Piedad, *Teatro Jesuítico, Apologético discurso con saludables y seguras doctrinas necesarias a los príncipes y señores de la tierra*, Madrid, 1654.

de la definición: «No hay en la vida cualidad más alta y más valiosa que asumir la defensa de la religión verdadera con nobleza de espíritu y con servidumbre increíble y una vez asumida defender la fe cristiana enérgicamente y hasta el último suspiro». El nicodemismo generó todo un debate en torno a la legitimidad de la evitación del conflicto, de la fuga para huir de la persecución. Giulio de la Rovere escribió una exhortación al martirio mientras que, en cambio, fueron muchos los intelectuales italianos que defendieron la legitimidad de la prudencia como criterio a seguir por encima de la definición pública. Hasta a Galileo podría atribuírsele la actitud nicodemítica[32].

Diego Rubio en su reciente tesis ha estudiado la evolución del engaño desde su prohibición rigurosa, con la condena tajante de San Agustín, a las primeras grietas legitimadoras de la mentira o la falsedad que se concretarán en la llamada disimulación social y política. En el siglo XVI emerge una nueva forma de concebir las relaciones entre el sujeto y el grupo social, entre la realidad y la apariencia en la que la cuestión de la intención a la hora de obrar (buena o mala) adquiere una singular trascendencia. La verdad desnuda, la trasparencia, se convierten en formas de sociabilidad ineficaces. Comienza lo que Diego Rubio ha llamado la *real politik*, que tendrá su primera formulación en *El príncipe* de Maquiavelo (1513). Todo el pensamiento político del siglo XVI evolucionó del maquiavelismo, como fundamento del cinismo político, de la ausencia de escrúpulos, de la priorización de los fines sobre los medios al tacitismo, que implicó la adaptación del maquiavelismo a los principios católicos, legitimando la «buena razón de Estado» y convirtiendo la disimulación de pecado en virtud amparada por los grandes tratadistas eclesiásticos. En España los años dorados de la disimulación política cubrirán el reinado de Felipe IV (1621-1665) con el refinamiento que le otorgan al tema las obras de Martir Rizo, Saavedra Fajardo, Francisco de Quevedo o Baltasar Gracián. Inicialmente, fue la prudencia la virtud invocada como deseable para los reyes. Felipe II fue etiquetado por el cronista Herrera a comienzos del siglo XVII como el rey prudente. La prudencia como la capacidad de gestionar situaciones difíciles. Curiosamente, Felipe II se refiere en su correspondencia, cuando intenta explicar las razones de la prisión de su hijo don Carlos, que se había visto obligado a «dejar de disimular tomando

[32] Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e disimulassione religiosa nell'Europa dell'quinientos*, Torino, Einaudi, 1970; Juan de Valdés, *Diálogo de la doctrina cristiana*, Madrid, Ed. Nacional, 1979; Marcel Bataillon, «Juan de Valdés, ¿nicodemite?», en *Aspects du libertinisme au XVI siecle*, París, J. Vrin, 1974.

la decisión de encarcelar al príncipe». La disimulación en este caso era sinónimo de indecisión. La palabra disimulación a lo largo del siglo XVII se irá cargando de connotaciones positivas como evitación del conflicto. La disimulación implica el ejercicio de cubrir la realidad sin falsear la verdad. Se diferencia de la simulación o el fraude en que estos conceptos sí que implican la mentira o el engaño. Las razones de la disimulación que se invocan con frecuencia son la necesidad de defenderse en un mundo de mentirosos y traidores, la exigencia de la prudencia adaptativa a situaciones difíciles, la obligación de proteger los secretos de Estado y los imperativos que implica el ejercicio del perdón o el castigo ante determinadas faltas. Se asume la ideología y la estrategia de la disimulación tanto desde el poder como desde la perspectiva de los gobernados o administrados[33]. En ambos casos es el imperativo categórico de la necesidad lo que justifica la disimulación. Desde la óptica del poder (estatal o local) es bien patente, que como ha demostrado Manuel Peña, la ley se debe aplicar con criterios de disimulación cuando la norma choca con la costumbre, arriesgando situaciones de tensión social. Implica la necesidad de una medida homeopática de blanqueo de la ley para que ésta no se contradiga con la costumbre a la que se aferran los súbditos. Mirar de lado, rehuir la sentencia directa, ponerse de perfil. Desde la óptica de los individuos la disimulación implicaba la estrategia de supervivencia frente a la obligación normativa, una vía de evasión, de liberación, de compromiso definitorio que la confesionalización política, ideológica y religiosa exigía. La disimulación sería, pues, una forma de tolerabilidad de fluidez social, de superación de conflicto, de supervivencia estratégica en medio de las angustias que creaba la rigidez disciplinar[34].

---

[33] José Antonio Fernández Santamaría, «Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del Barroco», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 177, I (1980), pp. 741-770.

[34] Diego Rubio, *The Ethics of Deception Secrecy. Transparency and Deceit in the origins of modern political thought*, Universidad de Oxford, 2016; Tomás Mantecón, «Formas de disciplinamiento social. Perspectivas históricas», *Revista de Historia Social y de las Humanidades*, 14 (2010), pp. 265-298.

PODER, SOCIEDAD, RELIGIÓN Y TOLERANCIA
EN EL MUNDO HISPÁNICO, DE FERNANDO EL CATÓLICO
AL SIGLO XVIII

PONENCIAS

SECCIÓN A

EL REY FERNANDO EL CATÓLICO: EL TRÁNSITO A LA MODERNIDAD

♣

FERNANDO EL CATÓLICO REY CONSORTE DE CASTILLA[1]

M.ª Isabel del Val Valdivieso
Universidad de Valladolid

Cuando en octubre de 1469, en Valladolid, el príncipe aragonés Fernando de Trastámara contrae matrimonio con una mujer de la rama castellana de esa casa dinástica, la princesa Isabel, se inicia una etapa de la historia de ambos reinos profundamente marcada por la personalidad de quienes van a acabar ciñendo, respectivamente, las coronas de Aragón y de Castilla. Las líneas directrices del papel que cada uno de los miembros de esa pareja jugarían en el futuro sobre sus amplios dominios se empezaron a trazar en enero de ese mismo año, en las capitulaciones matrimoniales. A partir de esos primeros acuerdos, suscritos en Cervera, se fue diseñando el rol que cada uno de ellos desempeñaría como gobernante en Castilla, aunque no quedó definido de una vez por todas, ya que evolucionará con el paso del tiempo para adaptarse a la nueva situación que ellos mismos fueron propiciando. Diferentes acontecimientos y la coyuntura de cada momento irán modelando ese rol y adaptándolo a las necesidades de los reinos y sus reyes, siempre dentro de los límites impuestos por la mentalidad dominante en la época. En ese contexto, lo que aquí interesa analizar es qué papel se reserva a Fernando el Católico en Castilla, y cómo va cambiando su posición desde mediados de octubre de 1469 hasta su muerte en 1516. Se trata de un tema que ha sido analizado ya por la historiografía y que en cierta forma podríamos considerar *clásico*[2]. En esta ocasión vamos a esbozar sucintamente la cuestión desde la perspectiva del que será el rey consorte.

---

[1] El presente trabajo se ha desarrollado en el marco del Proyecto de investigación *Poder, sociedad y fiscalidad al norte de la corona de castilla en el transito del medievo a la modernidad*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2014-52469-C3-3-P).

[2] Citaremos sólo algunos ejemplos: Jaime Vicens Vives, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, 1962; Luis Suárez Fernández, *Fernando el Católico*, Madrid, Ariel, 2004; Ernest Belenguer Cebrià, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las*

1. Rey de Sicilia y príncipe de Castilla

Llegado el momento del enlace matrimonial, las mujeres que van a ser consortes de los reyes abandonan la casa paterna y su propio reino para instalarse en el de su marido[3]. Se trata de un cambio profundo puesto que han de aprender y adaptarse a las nuevas costumbres y cultura de la corte de acogida, donde podrán tener casa propia. En el caso que nos ocupa las cosas son muy distintas, porque quien se desplaza es el novio, y debido a la condición de los contrayentes. Para comprenderlo hay que iniciar el recorrido unos meses antes de que Fernando acudiera a los dominios de su esposa para contraer matrimonio, hecho que evidencia desde el principio su condición de marido de la heredera.

La situación a la que ha de enfrentarse Fernando de Aragón es en parte similar a la de las reinas consortes, pero realmente es muy distinta. La primera diferencia viene marcada por su sexo, es varón; y la segunda por su condición de heredero de un reino (además de rey reciente de otro, Sicilia). Esto significa que el cónyuge de Isabel es una persona que ha sido formada para ejercer el poder regio por derecho propio, por lo que la asunción del papel de marido al lado de una mujer que pretende ejercer por sí misma el poder de que dispone no debió de resultar fácil de asumir. Incluso puede decirse que en el contexto de la época ni siquiera es pensable que el marido de la reina adopte una situación similar a la de una consorte femenina. A esto hay que sumar que, como es bien conocido, tanto Fernando como su padre tenían aspiraciones a controlar Castilla, lo mismo que una buena parte de quienes apoyaban a Isabel como sucesora en el trono de su medio hermano Enrique IV. Teniendo estos elementos en cuenta las capitulaciones matrimoniales de Cervera cobran pleno protagonismo[4].

Lo primero que llama la atención, y que pone de manifiesto cómo la condición masculina del novio y su situación particular marcan el acontecimiento, es que esas capitulaciones son aceptadas por el propio Fernando y por su padre, como se expresa en las primeras líneas del documento («Nos don Fernando por

---

encrucijadas de su época, Barcelona, Península, 2001; Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón, Hispanorum Rex*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1992.

3 Diana Pelaz Flores, *Reynante(s) en uno. Poder y representación de la reina en la Corona de Castilla durante el siglo XV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 270-273 (Tesis doctoral inédita).

4 Luis Suárez Ferández, *Los Reyes Católicos. La conquista del trono*, Madrid, Rialp, 1989, pp. 30-36. M.ª Isabel del Val Valdivieso, *Isabel la Católica princesa (1468-1474)*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia eclesiástica, 1974, pp. 117-166.

la gracia de Dios rey de Sicilia, con el serenísimo rey padre nuestro […]»). Fernando lo firma en Cervera el 7 de enero de 1469, mientras que Juan II lo confirma en Zaragoza el 12 del mismo mes[5]. Si pasamos a analizar el contenido del documento observaremos que sus cláusulas afectan en varios niveles al tema que estamos planteando.

En primer lugar, el novio se compromete con respecto a la que va a ser su mujer a dotarla con medios suficientes para su mantenimiento, se trata de las conocidas promesas de carácter económico y la entrega de diversos lugares en el reino de Aragón, así como del compromiso de que sus criados y criadas sigan a su lado, y de casar a sus doncellas de acuerdo con lo que ella considere. Es decir, estamos ante los habituales compromisos que acepta el futuro marido para con la que será su mujer.

Junto a esto, Fernando acepta una serie de cláusulas que le sitúan en otra posición, la de consorte de una futura reina, pero que le distancian a su vez de las consortes femeninas[6]. Resulta esclarecedor en este sentido que se comprometa a vivir en Castilla, territorio del que no se ausentará sin el consentimiento de Isabel[7]; en caso de estar fuera, si se declarara guerra en Castilla, acudiría a este reino con cuatro mil lanzas, que mantendría a su costa mientras durara el conflicto. Se compromete también a respetar a Enrique IV y la paz que Isabel ha establecido con él, lo que constituye una clara alusión al pacto de Guisando, que se convirtió en la pieza fundamental para alcanzar los objetivos de Isabel y sus partidarios, ya que será en ese acuerdo en el que se apoyen para defender que la legítima heredera del rey Enrique es su hermana y no su hija. Igualmente se compromete a respetar a su suegra Isabel de Portugal, prometiendo además recuperar para ella todos los bienes que tenía usurpados.

---

5 El texto de las capitulaciones de Cervera en Diego Clemencín, *Elogio reina católica doña Isabel*, Madrid, Memorias de la RAH, tomo VI, 1821, pp. 579-583 (en adelante se citará *Capitulaciones de Cervera*).

6 Sobre la reina consorte véase, Diana Pelaz Flores, «La imagen de la reina consorte como muestra de poder en el reino de Castilla durante el siglo XV. Construcción y significado», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad de Estudios Medievales*, 23, 2013, pp. 265-290.

7 Este compromiso de permanecer en Castilla, que le alejó en ocasiones de los territorios de la corona aragonesa, no fue bien recibido en sus reinos y eso llevó a Fernando II a buscar paliativos de la situación, entre otros la cuidada elección de quienes se ocuparon de la administración y la creación de nuevas instituciones. Emilia Salvador Esteban, «Un aragonés en la Valencia de Fernando el Católico. Alfonso Sánchez, lugarteniente de tesorero general», *Aragón en la Edad Media*, XX, 2008, pp. 710 y 717.

En un tercer nivel, el documento desprende el temor que en Castilla despierta la llegada de un rey consorte excesivamente poderoso y con intereses familiares en el reino; sin duda, Fernando contaba con un amplio e influyente sector que le respaldaba y defendía sus intereses, pero sin capacidad para imponerse a quienes no opinan de la misma forma[8]. Por eso Fernando tiene que obligarse a observar y guardar las costumbres, leyes, fueros y privilegios del reino, y a mantener su rango, posición y honores a los más destacados isabelinos (Carrillo, Pacheco y otros); lo mismo que a no enajenar nada perteneciente a la corona real sin consentimiento y voluntad de Isabel, ni a nombrar para cualquier cargo a alguien que no sea natural del reino. Se suma a ello el compromiso de no reavivar los conflictos que pudieran derivarse de los intereses y posesiones de su padre en Castilla.

Y todavía podemos advertir un cuarto nivel, impensable en el caso de una esposa, que responde a la necesidad de equilibrar de alguna forma las aspiraciones de la princesa castellana con las expectativas de su esposo, que espera ser rey efectivo en el reino de su mujer. Se trata de una serie de compromisos que parecen manifestar la facultad de Fernando a ejercer el poder en Castilla, o dicho de otro modo, que el príncipe aragonés entiende que, como marido de la heredera, podría gobernar en los reinos de su mujer. Así se desprende de ese artículo de las capitulaciones de Cervera que reconoce abiertamente su capacidad para ejercer justicia sin intervención de Isabel, tanto en asuntos de corte como de todo el reino:

> «Que observaremos e faremos observar e administrar buena justicia en todos esos dichos reynos e señoríos de Castilla e Leon, asi en la corte como en todas las otras cibdades, villas e lugares dellos, e que con toda clemencia trataremos e oyremos los que a nos recurrieren por justicia según debe bueno e catholico rey, e que avremos por encomendados piadosamente a los pobres e miserables personas»[9].

Sin embargo esas expectativas fernandinas de gobierno no encajan con la sensibilidad castellana y de buena parte del círculo isabelino, ni con la postura de Isabel respecto a sus derechos como futura reina. Esto explica un último grupo de cláusulas a través de las cuales Fernando renuncia expresamente a al-

---

8 Uno de los ejemplos que pueden invocarse es Alonso de Palencia. M.ª Isabel del Val Valdivieso, «Ascenso y caída de un «héroe»: Fernando el Católico en las Décadas de Alonso de Palencia», *Temas medievales*, 7, 1997, pp. 37-56.

9 *Capitulaciones de Cervera*, p. 579.

gunas cosas que le corresponderían según la perspectiva de supremacía del marido sobre su mujer, que en el caso de un matrimonio regio se traduciría en que él tuviera la posición dominante en las tareas de gobierno. Esas cesiones, o esa aceptación de su condición de rey consorte en Castilla tal y como lo entiende Isabel y los naturales del reino le posicionan, no por detrás de la reina titular, sino a su lado y casi a su mismo nivel, aunque en algunos asuntos ella se reserva una posición preeminente. Fernando se compromete a no apartarla de sus hijos o hijas, en especial del heredero, sea varón o mujer[10]. Admite que todos los privilegios, cartas y escrituras serán firmados por ambos, y que los dos figuraran en la intitulación «e assi mesmo en los otros reynos e dominios que nos acá tenemos e ternemos»[11]. Acepta mantener cualquier donación que Isabel haga de cualquier posesión del realengo; y no hacer nada en los reinos de su mujer sin su consentimiento y consejo, en particular la guerra o la paz. En lo relativo a la provisión de los altos cargos eclesiásticos admite que la postulación ante Roma se hará conforme a la voluntad de Isabel.

Por último Fernando tiene que aceptar que será Isabel la que tome y reciba por sí misma todos los juramentos y pleito homenajes de ciudades, villas, lugares y fortalezas de Castilla y León, si bien él se reserva el papel de garante de ese derecho y poder, ya que el documento dice «daremos lugar que la dicha serenissima princessa aya de recebir e reciba y tome por si todos los juramentos, pleyto-homenajes de […]», es decir parece insinuarse que lo consentirá, pero de alguna forma también que lo propiciará (dará lugar a), lo que marcaría su papel de marido autorizando a su mujer a actuar por sí misma, con lo que al menos simbólicamente se suavizaría esa situación de consorte que debía resultarle tan poco grata. Por fin, para cuando hayan ceñido la corona castellana, se compromete a «fazer la guerra a los moros enemigos de la santa fee catholica»[12] y a pagar las tenencias de las fortalezas de la frontera, enlazando así con la política de los

---

10 Así vemos después cómo el príncipe y las infantas son educados en Castilla y en la Casa de Isabel, lo que en buena parte es fruto del cumplimiento de esta cláusula de las capitulaciones de Cervera que se observa escrupulosamente, pues es la reina Isabel la que se hace cargo además de los gastos de esa crianza y educación hasta el momento en que abandonan la corte, por matrimonio en el caso de las hijas o, en el caso el príncipe, por pasar a disfrutar de su propia casa. Sobre este último aspecto véase José D. González Arce, *La casa y corte del príncipe don Juan (1478-1497). Economía y etiqueta en el palacio del hijo de los Reyes Católicos*, Sevilla, SEEM, 2016.

11 *Capitulaciones de Cervera*, p. 580.

12 *Capitulaciones de Cervera*, pp. (respectivamente) 580 y 581.

reyes anteriores, y reivindicando una actividad propiamente masculina, el ejercicio de las armas[13].

Desde el primer momento, por tanto, Fernando adopta el lugar de un rey consorte con unas condiciones muy particulares, que lo sitúan a mucha distancia de las mujeres de los reyes, pero también de los consortes de otros reinos en los que, como en Navarra[14], aunque la titular sea la reina, es su marido el gobernante en todos los sentidos. Fernando de Aragón sería así un consorte con amplia capacidad de intervención, pero al lado de una mujer que va a ejercer el poder de que dispone, primero como princesa y luego como reina de Castilla. Obviamente esto no se establece sin resistencias, siendo el momento de máxima tensión el inmediatamente siguiente a la proclamación de Isabel como reina de Castilla, en diciembre de 1474.

2. Isabel y Fernando reyes de Castilla

A la muerte de su medio hermano Enrique IV, Isabel se hizo proclamar en Segovia sin esperar la llegada de su marido, y buscando un golpe de efecto, y de fuerza, que le diera ventaja sobre quienes se oponían a su sucesión defendiendo los derechos de su sobrina Juana de Trastámara. Isabel demuestra así que está dispuesta a ser la reina efectiva de Castilla. Como es sabido, Fernando no recibió bien esta noticia, pero tampoco aquellos que desconfiaban del gobierno de una mujer y que abogaban por traspasar de hecho las riendas del reino al heredero aragonés, un sector que puede entenderse como aragonesista y que desde el primer momento abogó por la unión con los Trastámara de Aragón, Juan II y su hijo. Esta tensión en el bando isabelino condujo a una solución pactada, un acuerdo político que aseguraría el futuro gobierno de los Reyes Católicos.

La actitud de Isabel suponía consolidar a Fernando como rey consorte, un papel que la mentalidad de la época sólo se representa en forma de mujer. Lo habitual es que el rey sea el titular y la reina la consorte, pero ahora estamos en la situación contraria. Como ya he señalado, nada en Castilla impide que eso sea así, de hecho algunos intelectuales escribieron al respecto, defendiendo la

---

13 M.ª Isabel del Val Valdivieso, «La visión castellana de Fernando II», en Ricardo Centellas y Esteban Sarasa (dirs.), *Ferdinandus. Rex hispaniarum, príncipe del Renacimiento*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2006, pp. 59-69.

14 Julia Pavón Benito (coord.), *Reinas de Navarra*, Madrid, Silex, 2014.

herencia femenina a falta de varón. Ese es el caso de Hernando del Pulgar, que en el capítulo veintidós de su crónica de los Reyes Católicos se hace eco del razonamiento que hizo Isabel dirigido a Fernando en defensa de su derecho a heredar el trono castellano, a la vez que recoge argumentos en favor de que las mujeres reinen en Castilla en ausencia de varón, aportando numerosos ejemplos de mujeres que recibieron la herencia del trono[15]. Por otro lado, no hay que olvidar que en la carta de convocatoria a Cortes de 1475, por la que llaman a los procuradores para que juren heredera a su primogénita y única descendiente en ese momento, los reyes dicen que «los perlados, cavalleros y ricos omes y los procuradores, cada e quando para ello son llamados, han de jurar al hijo o hija primogénito de su rey e reyna por príncipe primogénito heredero»[16].

Pero lo que es posible en el marco normativo encuentra en ocasiones dificultades en su materialización concreta. Una muestra clara de la dificultad de imponer la forma castellana de ver las cosas la encontramos en la actitud de Juan II de Aragón, que todavía en 1478, según señala Pulgar en su crónica, considera a su hijo Fernando «señor principal de la casa de Castilla donde yo vengo», es decir cabeza de los Trastámara castellanos[17], aunque ese papel le correspondía a Isabel por ser la heredera y titular de esa casa. Si esa resistencia se sigue notando aún trascurridos algunos años desde la proclamación de Segovia, inmediatamente después resultó un importante escollo. En 1475 era difícil establecer la figura tangible de un rey consorte, entre otras razones porque las prerrogativas

---

15 Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa Calpe, 1943, t. 1, cap. XXII, pp. 70-74.

16 Juan M. Carretero Zamora, *Corpus documental de las Cortes de Castilla (1475-1517)*, Madrid, Cortes de Castilla La Mancha, 1993, p. 61 (cartas de convocatorias de cortes, doc. 1). A la niña Isabel la juraron en Madrigal en abril de 1476, y en esas mismas Cortes también se establece que si muere la reina Isabel (que en ese momento estaba embarazada) todo lo relativo a la «governaçion e administraçíon de la persona de la dicha ynfante, que a la sasón era princesa destos reynos» establecido por su madre la reina sería obedecido por todo el reino. Ruth Martínez Alcorlo, *La literatura en torno a la primogénita de los Reyes Católicos: Isabel de Castilla y Aragón, princesa y reina de Portugal (1470-1498)*, Universidad Complutense de Madrid, 2016, pp. 62-63 (Tesis doctoral inédita).

17 Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos…*, op. cit., Vol. 1, cap. XCIV, p. 328 (lo cita Miguel Á. Ladero Quesada, «Fernando II de Aragón y V de Castilla, señor y gobernador de España», en Ángel Sesma, y Carmen Morte (dirs.), *Fernando II de Aragón. El rey que imaginó España y la abrió a Europa*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2015, p. 49). M.ª Isabel del Val Valdivieso, «La visión castellana de Fernando II», en Ricardo Centellas Salamero y Esteban Sarasa Sánchez (coords.), *Ferdinandus rex hispaniarum,* op. cit., pp. 59-70.

que le otorgaban las capitulaciones matrimoniales no parecían suficientes a ojos de quien esperaba gobernar como rey en Castilla[18].

Los máximos representantes de cada una de las dos tendencias en torno a ese problema negociaron hasta alcanzar un acuerdo el 15 de enero de 1475. Se trata de la llamada *concordia de Segovia*, documento en el que se reconocen amplios poderes a Fernando en la misma línea marcada en las capitulaciones matrimoniales de Cervera. En primer lugar se acuerda que la intitulación en las cartas patentes, pregones, monedas y sellos será común a ambos reyes, estén presentes o no; en ellas el nombre del rey precederá al de la reina y los reinos de Castilla y León a los de Sicilia y Aragón. Esta decisión supone, además de intentar equilibrar el peso de ambos monarcas, mantener la mención expresa a cada uno de los territorios gobernados por una y otro[19].

El acuerdo de Segovia incluye también que los homenajes de las fortalezas se harán a la reina; pagados los gastos, lo que sobre de las rentas se empleará «como por su alteza e por el dicho señor rey fuere acordado»; lo mismo se hará en los reinos de Aragón y de Sicilia; los contadores, tesoreros y los oficiales de las rentas los nombrará Isabel, quien también hará las suplicaciones para la provisión de los altos cargos eclesiásticos; si están juntos la justicia la administrarán ambos, pero cuando estén separados «en diversos lugares de diversas provincias» cada uno ejercerá justicia allí donde esté, pero «si estovieren en diversos logares de una provincia o en diversas provincias quel que dellos quedare con el Consejo formado, conozca, provea de todas las cosas de las otras provincias e logares donde estoviere»; lo mismo se aplica para el nombramiento de corregidores «proveyendo el dicho señor rey con facultat de la dicha señora reyna»[20]. El acuerdo

---

[18] Fernando acaba aceptando la herencia femenina, lo que incluso le interesa defender en los inicios del reinado de Isabel en Castilla, cuando todavía no cuentan con un hijo varón; eso explica que en el testamento que redacta en 1475, en el marco de la guerra de sucesión, nombre heredera de sus reinos de Aragón y Sicilia a su hija Isabel. Miguel Á. Ladero Quesada, «Fernando II de Aragón y V de Castilla…», op. cit., p. 53.

[19] Según relata Pulgar, al inicio del reinado, tras el acuerdo en lo referente al asunto de la sucesión, acordaron «que en todas las cartas que diesen fuesen nombrados él e ella, e que el sello fuese uno, con las armas de Castilla e de Aragón. Ansimesmo en la moneda que mandaron labrar, estovieron puestas las figuras del e della, e los nombres de ambos». Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos…*, op. cit., t. 1, cap. XXII, p. 73.

[20] Diego Iosef Dormer, «Concordia entre los señores Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel, acerca del regimiento de sus reynos; y el poder que dio la reyna al rey, año de MCCCCLXXV con lo que han dicho sobre esto algunos historiadores», *Discursos varios de*

da amplias posibilidades de actuación a Fernando, pero es indudable que queda en una posición *secundaria* con respecto a la reina titular.

Por eso, aunque este primer acuerdo suavizó la situación, no desaparecieron las tensiones en la corte de Castilla, mientras las amenazas de guerra eran cada vez más claras. Seguramente esa es la razón que explica que dos meses después, el 27 de abril, Isabel, como reina de Castilla, suscribiera en Valladolid un nuevo documento en el que, por el «buen regimiento, guarda y defensión» del reino, acepta que en adelante, cuando la pareja regia esté en lugares diferentes, «cada uno donde fuere tenga poder entero de gobernar, regir e proveer segunt paresciere a cada uno de nosotros»; para que esto sea posible transfiere a su marido la potestad suprema de gobernar: «toda aquella potestad e aun suprema, alta e baxa, que yo tengo e a mi pertenece […] de mandar, proveer y ordenar en aquellos, en todos e cada unas cosas sobredichas como a el paresciere e le fuere visto, sin intervención mia ni de mi esperada consulta ni autoridat alguna»[21]. Con esto se establece ese gobierno *conjunto* que va a caracterizar el reinado de los Reyes Católicos, que implica la capacidad de Fernando para ejercer el poder en los reinos de su mujer.

Como es sabido esta situación no es similar en los estados aragonesas, ya que la intervención de Isabel en ellos no alcanza el grado de implicación y responsabilidad de Fernando en los castellanos. En 1481 Fernando nombra a su mujer «corregente, gobernadora y administradora general» de los reinos de la Corona de Aragón[22]; unos años después, en 1488, Fernando nombra a Isabel, y en su defecto al príncipe Juan, lugarteniente general de los reinos de la corona de Aragón, cargo que tradicionalmente ocuparon las reinas consortes aragonesas, entre ellas su propia madre, Juana Enríquez, que recibió ese nombramiento en 1465[23]. Pero esto no significa que Isabel interviniera realmente en esos territorios, y todo hace pensar que tales nombramientos tienen que ver con dos situaciones co-

Historia con muchas escrituras reales, antiguas y notas a algunas dellas, Zaragoza, Herederos de Diego Dormer, 1683, pp. 296-299.

21 Diego Iosef Dormer, «Concordia entre los señores Reyes Católicos…», op. cit., pp. 302-305.

22 Antonio de la Torre, «Isabel la Católica, corregente de la Corona de Aragón», *Anuario de Historia del Derecho español*, XXIII, 1953, p. 423.

23 Germán Gamero Igea, «Las lugartenientes de la Corona de Aragón y su relación con las ciudades en tiempos de Fernando el Católico», en Jesús Á. Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu, Amelia Aguiar Andrade (coords.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, IER, 2013, pp. 315-328.

yunturales relacionadas con la celebración de Cortes. Por otra parte, esa disimetría queda igualmente de manifiesto en la intitulación de los documentos aragoneses, donde lo habitual es que sólo aparezca Fernando, aunque se incluyen los reinos castellanos[24].

Superado así el problema que representaba para Fernando y algunos sectores del reino mantener al marido de la reina en el papel de rey consorte, se inicia, con la guerra de sucesión, pero también con la reunión de las Cortes en Madrigal, el reinado de los Reyes Católicos. Estos serán presentados por los cronistas como un conjunto al que frecuentemente denominan *los reyes*, como lo hace de forma reiterada Hernando del Pulgar; como una entidad de gobierno compuesta por dos sujetos políticos con personalidad propia, en la que Isabel es vista además como un agente activo, diferente y separado de Fernando, quien cobrará mayor protagonismo en la cronística del Siglo de Oro[25].

Superada la crisis, la pareja regia se centra en sus intereses comunes, de entre los que el principal e imprescindible era afianzarse en el trono, meta que alcanzan tras la victoria sobre Portugal y los defensores de Juana de Trastámara, y con las medidas de gobierno tomadas en las Cortes de Toledo de 1480. Emprenden después la guerra contra Granada con el objetivo de culminar la incorporación del reino nazarí a la Corona castellana. Ambas guerras asientan definitivamente a Fernando como la cabeza militar del reino, tal y como ya se dibujaba en las capitulaciones de Cervera; pero sobre todo es la de Granada la que le permite manifestar su posición regia en los reinos de Castilla y León con gestos como el de ser únicamente él quien suscriba la comunicación de la toma de Granada al papa y a los monarcas europeos[26]. A su vez, esta última cuestión es muy signi-

---

[24] Emilia Salvador Esteban, «La precaria monarquía hispánica de los Reyes Católicos: reflexiones sobre la participación de Isabel I en el gobierno aragonés», en Carmen Iglesias, Carlos Moya, Luis Rodríguez Zúñiga (coords.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, t. III, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1985, pp. 321-325.

[25] Germán Gamero Igea, «Entre historiografía y literatura: la imagen de los Reyes Católicos en la cronística del Siglo de Oro», en C. Mata Induráin y A. J. Sáez, *«Scripta manent». Actas del I Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro* (JISO 2011), Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Publicaciones digitales del GRISO), 2012, p. 225-227.

[26] Miguel Ángel Ladero Quesada, «Fernando II de Aragón y V de Castilla…», op. cit., p. 53. Tanto Isabel como Fernando desarrollaron una amplia labor diplomática en Roma procurando enaltecer su imagen y buscando un beneficio político que consiguieron alcanzar, viéndose ambos favorecidos de muy diversas formas, entre otras mediante la recepción del distintivo honorífico de la Rosa de Oro, que Inocencio VIII entrega a Isabel en 1490, y que

ficativa también en el sentido de proyectar uno de los aspectos más sobresalientes de su gestión en Castilla, dado que la intervención más evidente de Fernando se produce en la política exterior[27].

La cuestión de su condición de consorte no volverá a surgir hasta la muerte de Isabel en 1504, cuando llega al trono castellano su sucesora, Juana I, acompañada de nuevos problemas. En ese momento Fernando deja de intitularse rey de Castilla para denominarse administrador y gobernador de esos territorios, como se constata ya en un documento fechado el 28 de noviembre de 1504[28].

3. Fernando en Castilla

Superadas las primeras desavenencias políticas, cada miembro de la pareja regia ocupa su lugar, de manera que a partir de ese momento no vuelven a plantearse problemas de ese estilo. Siéndolo, Fernando es más que un rey consorte, puesto que lo que se inicia en Castilla en 1475 puede ser definido como un reinado conjunto, en el que, en general, predomina la armonía entre las partes, que se apoyan y se prestan consejo mutuamente. Fernando, como es bien conocido, interviene directamente en los asuntos castellanos, adquiriendo papel protagonista en algunos campos, en particular el de la guerra, pero en ningún momento se pierde esa visión de gobierno a dos que los cronistas y la intitulación de los documentos quieren poner de manifiesto.

Por otra parte, parece haber una fácil comunicación entre ellos, de manera que puede pensarse que uno y otra conocerían el parecer del cónyuge o al menos estarían informados de las respectivas acciones y decisiones. Así lo ponen de

---

Fernando recibe en 1507 de manos de Julio II; véase, Álvaro Fernández de Córdova Miralles, «Imagen de los Reyes Católios en la Roma pontificia», *En la España medieval*, 28, 2005, pp. 259-354 (la concesión de la Rosa de Oro en p. 299).

27 Emilia Salvador Esteban, «La precaria monarquía hispánica de los Reyes Católicos…», op. cit., pp. 319-320. Filip Kubiaczyk, «Entre guerra y diplomacia. Fernando el Católico y la política exterior de España de 1492 a 1516», en Aurora Egido y José E. Laplana (eds.), *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, pp. 380-382. M.ª Isabel del Val Valdivieso, «La política exterior de la monarquía castellano-aragonesa en la época de los Reyes Católicos», *Investigaciones históricas (Época Moderna y Contemporánea)*, 16, 1996, pp. 11-27.

28 Emilia Salvador Esteban, «La precaria monarquía hispánica de los Reyes Católicos…», op. cit., p. 325.

manifiesto, por ejemplo, las cartas que desde el frente de Granada llegan a Isabel, dando cuenta, al menos, de los éxitos alcanzados. Por poner algún ejemplo recordaré los 8.000 maravedís que se asientan en las cuentas del tesorero Gonzalo de Baeza en 1485, que fueron entregados a un criado del rey, Salazar, por llevar a la corte castellana la noticia de la toma de Setenil; o bien la nómina del 5 de junio de 1486 que recoge los pagos que se hicieron a ciertas personas por llevar a Isabel la noticia de la toma de Loja, entre ellas está Jaime Ram (que en esa fecha es ujier de armas de Fernando[29]) quien trajo las cartas del rey, y que recibe por ello 30.000 maravedís así como diez varas de terciopelo y cinco de grana valoradas en 15.000 maravedís[30]. Y también hay comunicación en sentido inverso, de Isabel a Fernando, como se deduce de otro apunte en las mismas cuentas de Gonzalo de Baeza, este del 5 de junio de 1486, que recoge un pago de 2.418 maravedís que costaron cuatro varas y un tercio de *londres* para un capuz, así como su tundido y confección, entregado a un mozo de espuelas del rey llamado Navarro, para ir a la frontera de Granada[31].

La fluidez en la comunicación entre los dos miembros de la pareja real se evidencia también en otros documentos como las cartas que escribe Fernando a Isabel desde Zaragoza en agosto de 1502, con motivo del viaje de los príncipes a Aragón para ser jurados en esos reinos. En esta ocasión el contenido de la misiva, más allá de lo personal y afectuoso, se refiere a la situación política del momento, las relaciones con Inglaterra y Francia y la situación en Italia, reflejando además la opinión fernandina sobre algunos asuntos relativos a Aragón, y su preocupación por la actitud política de Felipe de Habsburgo, contraria a sus intereses y a los de Isabel[32].

Pero eso no significa que el rey tomara las decisiones en común con la reina, o tras haber sido discutido el problema entre ambos, lo que por otra parte no resultaría posible ni imaginable, sin olvidar que en el documento de abril de 1475 Isabel dice expresamente que Fernando puede actuar sin su consentimiento y sin su consejo. En definitiva, el marco acordado da la posibilidad de

---

29 Archivo de la Corona de Aragón, Real Patrimonio, Maestre Racional Vol. 838, fol. 211v (agradezco a Germán Gamero que me haya facilitado este dato)

30 Antonio de la Torre y de Cerro y E. A. de la Torre, *Cuentas de Gonzalo de Baeza tesorero de Isabel la Católica*, t. 1 (1477-1491), Madrid, CSIC, 1955, pp. 90 y 122.

31 Antonio de la Torre y del Cerro y E. A. de la Torre, *Cuentas de Gonzalo de Baeza…*, op. cit., t. 1, p. 124.

32 Amalia Prieto Cantero, *Cartas autógrafas de los Reyes Católicos (1474-1502)*, Valladolid, 1971, pp. 79-82 (cartas 13 y 14).

que en ese reinado conjunto en Castilla no sea sólo la reina titular quien tome decisiones por sí misma, también puede hacerlo, y lo hace, Fernando, quien representa al reino de su mujer como cualquier consorte, pero además actúa como rey efectivo de los reinos de Castilla y de León en función de las prerrogativas que tiene reconocidas y a las que ya se ha hecho referencia. Incluso en algunas ocasiones puede que se impusiera su criterio, como en el asunto de la expulsión de los judíos según apunta Ángel Alcalá[33], aunque este es un asunto complejo y muy controvertido que trasciende ampliamente los márgenes de este trabajo.

En otro orden de cosas, no hay que olvidar que, como en el caso de cualquier matrimonio real, cada uno de los cónyuges tiene su propia casa[34], pero a diferencia de lo que sucede cuando la consorte es la reina, Isabel y Fernando, siendo ambos soberanos de sus reinos, sus respectivas casas están directamente regidas por el/la titular, y además ambas son parejas en el sentido de corresponder a reyes en ejercicio (hasta 1479 Fernando era rey de Sicilia y heredero de la corona aragonesa, y a partir de esa fecha rey titular de esos reinos)[35]. Sin embargo, la particular situación de la pareja regia en Castilla regulada por ese acuerdo de Segovia de enero de 1475, que culmina en el poder que le otorga la reina dos meses después, explica que haya contacto entre ambas casas y que en ciertos casos algún oficial pase de una a otra desde el comienzo de su relación. Así se desprende de datos como el nombramiento que realiza Fernando, en noviembre de 1469 en Valladolid, en favor de Juan Pérez de Medina, repostero de cámara de Isabel, a quien convierte en «escribano de la justicia de la mi casa e rastro e corte, asi de lo çevil como de lo criminal», según se recoge en la confirmación de esta merced realizada en enero de 1475[36].

---

33 Ángel Alcalá, «La Inquisición y la expulsión como actos políticos: la intervención moderada de la Reina Isabel», en Luis Ribot García, Julio Valdeón Baruque y Elena Maza Zorrilla, *Isabel La Católica y su época*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007, t. II, pp. 1011-1014.

34 Jaime Salazar y Acha, *La casa del rey de Castilla y León en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

35 Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *La Corte de Isabel I: ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Madrid, Dykinson, 2002; M.ª del Cristo González Marrero, *La casa de Isabel la Católica: espacios domésticos y vida cotidiana*, Ávila, Diputación de Ávila, 2005; Germán Gamero Igea, «El modelo administrativo de la Corte de Fernando el Católico. Cambios y permanencias en la gestión cortesana de la Corona de Aragón», *e-Spania*, 20 de febrero de 2015 (https://e-spania.revues.org/24234)

36 Documento publicado en M.ª Isabel del Val Valdivieso, «Fernando II de Aragón, rey de Castilla», en *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995, pp. 44-46.

Esto evidencia que las personas pueden cruzarse entre una y otra casa y corte, e incluso tener presencia en las dos de alguna manera, pero también significa que hay una clara separación entre ambas, contando cada una con su propia estructura institucional y administrativa. De hecho, en las cuentas de la casa de Isabel del tesorero Gonzalo de Baeza son muy excepcionales las referencias a Fernando o su entorno. Unas veces son pagos en albricias como el que reciben dos mozos de espuelas del rey, Pedro Mato y Lope de Salinas en 1484; el mismo año de 1484 la reina hace merced de 500 maravedís a otro mozo de espuelas de rey, llamado Navarro; otras veces podemos entender que Isabel ofrece algunos *regalos* a su esposo, como las seis camisas que se consignan en una nómina de noviembre de ese mismo año, o las dos esclavas que compró en 1486, y a las que vistió con camisas, cofias y calzado, con la intención de enviárselas al rey a Valencia; e incluso algún regalo o premio en favor de quien sirve al rey, como los 8.000 mrs. que Isabel entrega en merced, en 1490, a Ibarra, mozo de espuelas de su marido, «para un vestuario para su mujer»[37]. Pero no se consignan gastos relativos a la casa fernandina y de quienes la integran.

Esta situación se mantuvo hasta la muerte de Isabel en 1504, momento en el que, en Castilla, Fernando pasa, de ser el rey consorte con todas las prerrogativas a las que ya se ha hecho referencia, a ser el rey viudo, o rey padre, algo, sin duda, absolutamente excepcional. La figura de la reina viuda o reina madre estaba relativamente bien perfilada en la mentalidad y el orden político del momento[38], pero no había nada similar para un varón. A esto hay que unir las características propias del personaje concreto que llega a esa situación, el rey de Aragón Fernando II, quien además tendría en la memoria el papel jugado por su padre tras enviudar de la reina de Navarra. Y también hay que tomar en consideración el perfil de quien era la heredera indiscutible del reino, y sus propias circunstancias personales y familiares, Juana I de Castilla.

La reina Isabel, siendo probablemente consciente de lo anómalo de la situación y de las tensiones y problemas que se desatarían tras su fallecimiento, intentó asegurar el orden en el reino, el poder en manos de Fernando, y la sucesión

---

[37] Antonio de la Torre y del Cerro y E. A. de la Torre, *Cuentas de Gonzalo de Baeza…*, *op. cit.*, t. 1, pp. 49, 55, 56, 84 y 392.

[38] Víctor Muñoz Gómez, «Mujeres aristocráticas y el poder del linaje en la Castilla bajomedieval: la reina viuda Leonor de Alburquerque y la defensa de la «casa» real de Aragón (1416-1435)», en Miguel García-Fernández y Silvia Cernadas Martínez (coords.), *Reginae Iberiae: el poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2015, pp. 245-275.

a favor de su hija, dejando en segundo plano a su ambicioso yerno, Felipe de Habsburgo. En el testamento, Isabel nombra heredera a su hija Juana, pero establece también que si a su fallecimiento ella no estuviera en sus reinos, o se ausentara de ellos por cualquier circunstancia,

> «o estando en ellos no quisiere o no pudiere entender en la governaçion d'ellos, que en quaquiera de los dichos casos el rey, mi señor, rija, administre e govierne […] fasta en tanto que el ynfante don Carlos, mi nieto, sea de hedad legitima […] para los regir e gobernar»; además, pide a Juana y a su marido que «siempre sean muy obedientes e subjetos al rey, mi señor»[39].

Pero los acontecimientos no se sucedieron como ella quería. Por su parte, Fernando no se comportó como un *rey viudo*, o un *rey padre*, al estilo de una reina consorte tras el fallecimiento de su marido. No había nada, ni tampoco un precedente por lejano que fuera, que favoreciera que la situación se desarrollara de esa forma, pues el papel de un varón en aquella sociedad estaba muy lejos de ese modelo. El rey de Aragón actuó conforme a las pautas y los cánones propios de su género y de su condición de rey, respaldado por lo establecido en el testamento isabelino. Eso le llevó a no apoyar a su hija en la forma en que ella lo reclamaba; en la difícil coyuntura por la que atravesaba Castilla, Fernando decidió negociar con Felipe de Habsburgo y ocuparse de los asuntos aragoneses.

A partir de ahí la sucesión de acontecimientos es bien conocida y no es el momento de exponerla, pero sí hay que recordar que Fernando de Aragón tiene que abandonar los dominios castellanos, aunque sin dejar de preocuparse por lo que allí sucedía, dirigiéndose a Nápoles[40]. En su salida de Castilla va acompañado por el duque de Alba, y deja aquí como embajador a Luis Ferrer[41]. A la muerte de Felipe, la evolución de la situación política, y la acción del Cardenal

---

[39] Antonio de la Torre y del Cerro, *Testamentaría de Isabel la Católica*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1968, p. 458-459 y 461-464.

[40] Aunque el tema se sale de los márgenes marcados en este trabajo, resulta de gran interés la imagen de Fernando en Italia, en particular en el entorno pontificio, tema sobre el que puede consultarse, Álvaro Fernández de Córdova Miralles, «El *Rey Católico* de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)», *Medievalismo*, 25, 2015, pp. 197-232.

[41] Bethany Aram, *La reina Juana. Gobierno, piedad y dinastía*, Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 145-162. Ernest Belenguer, *Fernando el Católico…*, op. cit., 2001, p. 262. Miguel Á. Zalama Rodríguez, «El rey ha muerto, el rey continúa presente», en Miguel Á. Zalama Rodríguez y Paul Vandenbroe (dirs.), *Felipe I el Hermoso: la belleza y la locura*, Burgos, Fundación Carlos de Amberes, 2006, p. 208, nota 6.

Cisneros, el duque de Alba, el Condestable y el Almirante[42], hizo que la Junta, presidida por Cisneros, solicitara su regreso. Vuelve en el verano de 1507 como regente a Castilla[43], donde murió, en Madrigalejo, en enero de 1516. Poco antes había firmado el testamento, donde de nuevo queda patente su posición de rey consorte, y en ese momento viudo, de Castilla. En el documento menciona repetidamente su condición de marido y viudo de Isabel, a la que dedica expresiones de cariño y admiración; trata de explicar además las causas que le llevaron, después de enviudar, a contraer matrimonio con la reina Germana. Pero lo que más interesa resaltar ahora es que en la expresión de su última voluntad el Rey Católico deja claramente de manifiesto su diferente posición en los distintos estados que gobierna en ese momento, Navarra, la corona de Aragón y la de Castilla. En los tres casos deja como heredera indiscutible a su hija Juana, pero participa también de esa herencia su nieto Carlos, debido a que

> «según todo lo que della avemos podido conocer en nuestra vida está muy apartada de entender en gobernación ni regimiento de reynos, ni tiene la disposición para ello que convernia, lo que sabe Nuestro Señor quanto sentimos […] del impedimento de la dicha serenissima reyna nuestra primogénita sentimos la pena como padre, que es de las mas graves que en este mundo se puede ofrescer […]»[44];

pero el papel del nieto varía de un reino a otro.

A la hora de enumerar la herencia que deja a su hija y nieto, menciona en primer lugar a Navarra, reino recientemente incorporado como es bien sabido[45]. En este caso deja la herencia a su hija Juana y a su nieto Carlos:

> «Dexamos, instituymos, e fazemos heredera nuestra a la serenissima reyna doña Juana, nuestra muy chara e muy amada fija, e al dicho ilustrissimo príncipe don Car-

---

[42] José Martínez Millán, «La evolución de la corte castellana durante la segunda regencia de Fernando (1507-1516)», en José Martínez Millán (dir.), *La Corte de Carlos V*, vol. 1.1, *Corte y gobierno*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, p. 103.

[43] Fernando valida los documentos de su hija, como se observa en el documento sobre el aposento de la Corte fechado el 4 de julio de 1515 (Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Diversos de Castilla, leg. 1, doc. 58). Agradezco a Germán Gamero Igea que me haya facilitado este dato.

[44] El testamento de Fernando fue publicado por Diego Iosef Dormer, «Testamento del señor rey D. Fernando el Catholico, hecho en el lugar de Madrigalejo a veinte y dos de enero del año MDXVI», *Discursos varios de Historia*, pp. 393-472 (la cita en p. 447).

[45] Luis Suárez Fernández, *Fernando el Católico y Navarra. El proceso de incorporación del reino a la Corona de Castilla*, Madrid, Rialp, 1985.

los nuestro nieto, e a sus herederos e subsessores legítimamente del nuestro reyno de Navarra e de todas las çibdades, villas e lugares e otros qualesquier derechos e pertenencias de aquel […]»[46].

En el caso de la Corona aragonesa actúa de forma diferente, ya que deja como heredera a su hija Juana:

«Hazemos e instituimos heredera e subcessora nuestra universal en los dichos nuestros reynos de Aragón, Sicilia aquende e allen el Pharo, Hierusalem, Valencia, Mallorcas, Cerdeña e Corcega, condado de Barcelona, Ducado de Athenas e de Neopatria, Condado de Ruysellón e de Cerdanya, Marquesado de Oristan e Condado de Goceano, e en las islas adjacentes y en las cibdades de Bugia, Alger e Tripoli, y en la parte a nos pertenesciente en las Indias del Mar Occeano […] A la dicha serenissima reyna doña Juana nuestra muy chara e muy amada hija primogénita […]».

Sin embargo, después de explicar cómo ha de ser la línea de sucesión, alude a la falta de capacidad para gobernar de Juana alegando que eso le lleva a dejar y nombrar «por gobernador general de todos los dichos reynos e señoríos nuestros al dicho ilustrissimo príncipe don Carlos, nuestro muy charo nieto, para que en nombre de la dicha serenissima reyna su madre los govierne, conserve, rija e administre»[47].

Por último se refiere a Castilla, donde Juana ya es reina, por tanto aquí no se trata de nombrar a la heredera, sino dejar en buenas manos la administración y gobierno que él venía desempeñando. Por esta razón no alude a Juana, sino a la necesidad de que, dadas las condiciones de la reina, alguien se haga cargo del gobierno. Por esta razón en su testamento explica que

«porque nos avemos tenido la administración y gobernación destos reynos de Castilla, conforme al testamento de la serenissima señora reyna doña Isabel […] confirmado en Cortes por los procuradores destos dichos reynos […] dexamos e nombramos en la mejor forma e manera que podemos e debemos de derecho por gobernador destos reynos de Castilla e de Leon, de Granada, de Navarra, etc. al dicho ilustrissimo príncipe don Carlos, nuestro muy charo e muy amado nieto, para que los govierne e administre en nombre de la dicha serenissima reyna doña Juana […] e porque por absencia del dicho ilustrissimo principe don Carlos […] nos paresce que sería bien nombrar alguna persona de autoridad, buen zelo e consciencia para la cosa pública

[46] Diego Iosef Dormer, «Testamento del señor rey D. Fernando el Catholico…», op. cit., pp. 440-441.

[47] Dormer, Diego Iosef, «Testamento del señor rey D. Fernando el Catholico…», op. cit., pp. 441-442 y 447-448.

> destos dichos reynos para que esté en lugar del dicho príncipe hasta tanto que él provea lo que se debe fazer […] Por ende, confiando en la consciencia […] del reverendissimo don fr. Francisco Ximenez de Cisneros […] le nombramos e señalamos en nombre del dicho ilustrissimo príncipe don Carlos […]»[48].

Es decir, nombra a Carlos gobernador de Castilla por su madre pero, en tanto su nieto esté fuera de Castilla, confía el gobierno al Cardenal Cisneros. Y esto lo hace en función de su condición de rey consorte, aunque viudo, al que su mujer confió el gobierno en el caso de que Juana no quisiera o no pudiera gobernar.

Conclusiones

Llegados a este punto puede esbozarse una sucinta conclusión. Desde la visión de la pareja regia en el solar castellano, Fernando podría ser considerado el rey consorte en el preciso sentido del término. Se trata de una situación excepcional; posible de hecho en Castilla dado que aquí las mujeres, a falta de varón, pueden ceñir la corona y gobernar por sí mismas; pero sin duda es algo extraño para una mentalidad patriarcal con las connotaciones propias de la sociedad del siglo XV. Si bien había ejemplos que proponer para la excepcional figura de Isabel I, se carecía de ellos para un rey consorte al lado de una mujer en el ejercicio pleno del poder (sin duda el caso de Alfonso I de Aragón no podía ser invocado). Por eso fue necesario diseñar esa figura, novedosa y excepcional a la que, debido a su masculinidad, era preciso, en las condiciones concretas de aquel momento, dotarla de mayor relevancia y poder que a la tradicional reina consorte[49]. Aunque eso había que hacerlo respetando los derechos y el poder de la reina titular.

---

[48] Dormer, Diego Iosef, «Testamento del señor rey D. Fernando el Catholico…», op. cit., pp. 453-455.

[49] Diana Pelaz Flores, «Queenship. Teoría y Práctica del ejercicio del poder en la Baja Edad Media castellana», en Juan F. Jiménez Alcázar y M.ª Isabel del Val Valdivieso (coords.), *Las mujeres en la Edad Media*, Lorca-Murcia, SEEM-Editum, 2013, pp. 277-288. Diana Pelaz Flores, «Queenly time in the reign of Juan II of Castile (1406-1454)», en *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 169-190. Lledó Ruiz Domingo, «La incorporación de las perspectivas de genéro en los estudios sobre la monarquía medieval», en Rosa Casado Mejía; Consuelo Flecha García; Ana Guil Bozal; M.ª Teresa Padilla-Carmona; Isabel Vázquez Bermúdez; M.ª del Rocío Martínez Torres (coords.), *Aportaciones a la investigación sobre mujeres y género*, Sevilla, SIEMUS, 2015, pp. 183-201.

No es extraño entonces que surgieran las tensiones, máxime teniendo en cuenta la coyuntura política castellana, no sólo en el inicio, sino también en algunas otras etapas del camino, fruto de las aspiraciones de cada uno de los miembros de la pareja regia, de los intereses de uno u otro bando nobiliario, y de la visión de la política propia de una u otra tendencia de opinión en aquel momento. Esto explicaría la necesidad de pactar en el inicio del reinado, y también algunos hechos que se fueron produciendo después al hilo de los acontecimientos. Con ello Isabel y Fernando apuntalaron su particular gobierno en Castilla hasta culminar en esa visión de reinado conjunto de los Reyes Católicos que aún tenemos hoy.

Y aquí hay que llamar la atención sobre algunos elementos. El primero, la inteligencia política de ambos, y de quienes les rodeaban, para saber llegar a los acuerdos precisos que aseguraran su posición al frente del reino y la ejecución de su política. En el caso de Fernando lo vemos en la aceptación, aunque no sin resistencia, de las exigencias de las capitulaciones matrimoniales (aunque en este asunto el acierto tiene que ser, al menos, compartido con su padre, Juan II de Aragón), y sobre todo en la cuestión de la proclamación en Segovia, donde los regidores de la ciudad le recibieron el 2 de enero de 1475 como el «marido legítimo de la dicha nuestra señora la reyna» especificando que «venia a reynar en estos reynos como marido legitimo de la muy alta e muy poderosa reyna e señora la reyna doña Ysabel»[50]. Es decir, el reino, representado en ese momento por los segovianos, parece querer hacerle saber con claridad que no es el rey sino el consorte de la reina aunque «venía a reynar», circunstancia que debió aceptar para ser jurado a continuación. También lo vemos en la habilidad mostrada en las negociaciones que se desarrollan a partir de ese momento, entre enero y abril de 1475, hasta lograr ser admitido por la reina castellana y sus más fieles seguidores en esa posición que le permitió desempeñar un papel similar, aunque no igual, al de su mujer la reina titular, lo que como hemos visto se plasma en el documento que Isabel suscribe en Valladolid el 28 de abril. A ello se suma la habilidad política isabelina, que supo ceder ante las pretensiones de su marido para mantener así la plenitud del poder, elaborando esa figura novedosa de reinado conjunto.

En otro orden de cosas, en el perfilado final de la imagen del Rey Católico en Castilla contribuyó sin duda la labor de los cronistas al servicio de la pareja regia, en particular la obra de Hernando del Pulgar y Diego de Valera, pues su forma de narrar favoreció esa visión de gobierno conjunto de los Reyes Católi-

---

50 El acta de esos acontecimientos está publicada por Mariano Grau, «Así fue coronada Isabel la Católica», *Estudios segovianos*, 1, 1949, pp. 20-39.

cos[51]. Probablemente lo que transmiten viene inspirado de alguna manera por la pareja regia y su círculo más próximo. Pero no hay que perder de vista que también pudo contribuir a difundir esa imagen de reinado en conjunto la probable extrañeza que, en la mentalidad de finales del siglo XV, provocaría una reina en pleno ejercicio del poder regio junto a un rey consorte. Por otro lado también hay que valorar la influencia de esa tradición de *reinante en uno* que se muestra en la intitulación de documentos de reyes catellanos anteriores cuando introducen la presencia en ellos de la reina (consorte)[52].

Pero en este caso lo más sobresaliente, desde el punto de vista que hemos adoptado, es que hubo que construir la nueva imagen y función de un rey consorte. Y eso, en el marco de la mentalidad de aquella época, favoreció, desde el mismo momento de la firma de las capitulaciones matrimoniales, que se otorgara al marido de la reina unas prerrogativas impensables para una mujer. Esto nos podría llevar a la visión historiográfica, a plantear que, incluso para entender el papel de Fernando como rey de Castilla quizá habría que mirar, y estudiar, a las parejas reales desde diferente ángulo, y que habría que tener en cuenta el concepto *reinante en uno con…*, sustituido en el caso de Isabel y Fernando por la expresión *rey e reyna de…*, pero eso ya sería otro tema.

---

[51] También puede resultar de interés la imagen que transmite Alonso de Palencia. M.ª Isabel del Val Valdivieso, «La idea de «príncipe» en Castilla (a partir de la obra histórica de Alonso de Palencia)», en Manuel González Jiménez, *La península ibérica en la era de los descubrimientos, 1391-1492*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1997, pp. 659-688.

[52] Por ejemplo, el privilegio rodado de Alfonso X concediendo a Valladolid dos ferias anuales, en el que se lee «[…] Don Alfonso por la graçia de Dios rey de Castilla […], en uno con la reyna donna Yolant, mi mugier, e con nuestros fiios…», (Fernando Pino Rebolledo, *Catálogo de los pergaminos de la Edad Media (1191-1393)*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1988, pp. 92-93). Otros reyes utilizan esa fórmula, por ejemplo, Juan I, como puede verse en el privilegio rodado en el que consigna su donación del señorío de Melgar de la Frontera a Pedro Fernández Cabeza de Vaca; ahí puede leerse «nos don Ihoan […] regnante en uno con la reyna doña Leonor mi mujer en los regnos de Castilla e de León…» (Luis Suárez Fernández, *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, T. II *Registro documental (1371-1383)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, p. 62); lo mismo hace Juan II, (al respecto puede consultarse, Diana Pelaz Florez, *Reynante(s) en vno. Poder y representación de la reina en la Corona de Castilla durante el siglo XV*, Universidad de Valladolid, 2015, (Tesis Doctoral inédita), pp. 135-137. De esta autora está en proceso de publicación en el AEM un artículo sobre el tema «Reynante(s) en vno. Fundamentación teórica del poder de la pareja regia en la corona de castilla durante la baja edad media»). También Enrique IV lo utiliza en ocasiones, por ejemplo en un privilegio rodado de 1458, por el que confirma una carta de su padre, en este caso aparece reinante «con la reina doña Juana, su mujer, y con los infantes don Alfonso y doña Isabel, sus hermanos» (Miguel Á. Ladero Quesada y César Olivera Serrano (dirs.), *Documentos del reinado de Enrique IV*, Madrid, Universidad Carlos III y Comité español de ciencias históricas, 2016, T. 1, p. 446, doc.1197).

FERNANDO II Y LA CORONA DE ARAGÓN

Gregorio Colás Latorre
Universidad de Zaragoza

En mi humilde opinión, la historia ha contraído una gran deuda con Fernando el Católico. El elevado concepto que se tiene no sé si de su persona pero sí de su reinado no se ha visto acompañado del correspondiente interés por su conocimiento. El olvido se hace más ostensible al comparar la atención que ha merecido su esposa Isabel con el que ha recibido el propio Fernando. El trato dispensado a uno y otro es tan diferente, que su denuncia se ha convertido en una especie de mantra de los estudios dedicados al Católico. El controvertido Henry Kamen se preguntaba retóricamente:

> ¿Por qué todo el mundo escribe biografías de la Reina Isabel y no del Rey Fernando? Esto es muy extraño. El resultado ha sido que Fernando se ha convertido en un símbolo ideológico de quien poco se sabe, aparte de ensayos cortos que tocan aspectos pequeños y locales de su carrera»[1].

En su monografía sobre el monarca, Ernest Belenguer comenta igualmente la distinta suerte que han corrido uno y otro cónyuge[2]. En los tiempos moder-

---

[1] Henry Kamen, «Fernando el Católico, el absolutismo y la Inquisición» en Aurora Egido y José Enrique Laplana (ed.), *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte,* Zaragoza, I(nstitución)F(ernando) el C(atólico), 2014, p. 16. Hay edición en la Biblioteca Virtual de la Institución Fernando el Católico.

[2] Esta evolución está bien trazada por Ernest Belenguer Cebriá, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época,* Barcelona, Península, 1999, pp. 11-33. *Idem*, «Balance historiográfico sobre Fernando II de Aragón» en *Ferdinandus Rex Hispaniarum. Príncipe del Renacimiento*, Catálogo de la exposición celebrada en la Aljafería. Cortes de Aragón 6 de octubre de 2006 a 7 de enero de 2007. Zaragoza, Cortes de Aragón Diputación Provincial de Zaragoza, 2006, pp. 17-31. Por lo que respecta a Cataluña conviene también tener en cuenta a Ricardo García Cárcel en «Fernando II y Cataluña», en *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*, Zaragoza, IFC, 1996, pp. 431-434.

nos, también en esto el acuerdo es unánime, la gloria, sin desmerecer a Isabel, correspondió a Fernando. De esa fama dieron buena cuenta en 2013 las jornadas organizadas en Zaragoza y dedicadas al Católico con el descriptivo título *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte*[3]. En ese dominio siempre hubo excepciones en las que Fernando era preterido en beneficio de su esposa hasta acabar dominando la escena histórica una imagen lamentable del monarca. En la primera mitad del siglo XX la figura que se vendía en los libros de Historia de bachillerato, paradigma de la que dominaba en los círculos cultos y entre los mismos historiadores, resulta esperpéntica.

> Mas, por lo que mira a don Fernando, rarísimo historiador ni crítico español se leerá, que, confesándole las grandes prendas para el gobierno de que le dotó el cielo, no le descubra también, sin disimulo, todos los defectos con que en alguna manera las obscureció. La nimia suspicacia de que adolecía; la suma desconfianza con que trataba aun a los que le servían con mayor fidelidad; la ingratitud con que desatendió los heroicos servicios del Gran Capitán; el mal ejemplo que dejó a sus sucesores de la ninguna seguridad en la fe de los tratados, la cual duraba sólo el tiempo que tardaba la ocasión de quebrantarlos, con esperanza cierta de alguna nueva conquista; la indecente vanidad que hacía burlarse de sus amigos y confederados; la pretensión que tuvo, según refieren algunos, de casarse con la infeliz doña Juana, llamada la Beltraneja, sacándola del convento donde tantos años había estado profesando religión y desengaño, sin otra idea que hacer revivir sus derechos a la corona de Castilla, únicamente por vengarse de su yerno, olvidado enteramente se lo debía a su mujer, cuya reputación dejó manchada para siempre con las injustas pretensiones de este extravagante casamiento; el que efectuó después con doña Germana de Foix, con deseo de tener un hijo de ella, en quien recayese la corona de Aragón, porque no la heredase el archiduque don Felipe; todos estos defectos se leen sin disfraz en los escritores nacionales, y en algunos no sin afectación, nimiamente exagerados[4].

En la construcción de esta despiadada imagen habían participado historiadores españoles y extranjeros. Difícilmente se podía llegar más lejos en la deformación de la persona del Católico. La visión era tan injusta que esa misma

---

[3] Aurora Egido y José Enrique Laplana (ed.), *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte,* Zaragoza, IFC, 2014. Citado nota 1. Más recientemente, Nicasio Salvador Miguel, «Fernando el Católico y la literatura de su época», en *Fernando de Aragón. El rey que imaginó España y la abrió a Europa,* Palacio de la Aljafería. Zaragoza 10 de marzo-7 de junio de 2015. Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2015, pp. 81-100. El título de la exposición, magnífica, y del catálogo difícilmente podría calificarse de acertado.

[4] Fernando Solano Costa, « Genio y figura de Fernando el Católico», *C(uadernos) de H(historia) J(erónimo) (Zurita),* 39-40 (1981), p. 117.

deformación y los primeros tiempos del franquismo empujaron la rehabilitación de tan fundamental personaje.

También es común atribuir el cambio en el aprecio de ambos cónyuges a la obra *Elogio de la reina Católica doña Isabel* de Diego Clemencín[5] publicada en 1820, e inspirada, según Ricardo del Arco, en las *Memorias de las Reinas Católicas* del padre Flórez[6] (1761) aunque se pueden rastrear antecedentes de esta deserción con anterioridad. Conviene tener presente que el *Elogio* hubiese pasado desapercibido de no haber encontrado un terreno propicio para enraizar hasta invertir la tendencia historiográfica. No fue tanto Clemencín como las necesidades inmateriales, ideológicas, políticas y aun sentimentales, de la sociedad española las que han destronado a Fernando, llegando incluso en Castilla a dejarlo en tan sólo esposo de Isabel[7]. Fernando II ha sido víctima del nacionalismo, del hispanocastellano y del catalán. Como señaló Ricardo García Cárcel:

> Desde el ámbito castellano no ha sido bien valorado, en tanto en cuanto se le considera como representante de la Corona de Aragón, ajeno al esencialismo español-castellano. Pero también ha recibido la penalización desde el ámbito catalán, en tanto en cuanto no dejaba de ser un Trastámara, dinastía castellana responsable de la decadencia económica catalana del siglo XV[8].

---

5 Diego Clemencín, *Elogio de la reina Católica doña Isabel,* Madrid, Imprenta de Sancha, 1820.

6 Enrique Flórez, *Memorias de las Reinas Católicas*, Madrid, Antonio Marín, 1970, 2 vols., 2.ª ed.

7 Enrique Pardo Canalís resumió este divorcio en estos términos: «Sin que anime a estas líneas afán alguno de polémica –aquí fuera de lugar–, parece discreto recordar que la apasionada exaltación de las virtudes o cualidades de la figura por innúmeros conceptos admirable de la Reina Católica, no debe hacerse a costa y expensas de su augusto consorte, uno de nuestros valores máximos de todos los tiempos. De ahí que nunca se insista lo suficiente en proclamar que el éxito del reinado de Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla –el mejor reinado de España– derivó, por igual, de la concertada armonía, del prudentísimo equilibrio y de la óptima compenetración de dos voluntades, dos pueblos, unidos en un solo destino de plenitud histórica. Lo que, ciertamente, no concuerda con ese empeño, tal vez morboso, de mantener con tanta parcialidad como ligereza la supuesta desunión entre ambos monarcas, disociando incluso lo que la naturaleza unió por designio de Dios y para bien de España. Pocos testimonios, acaso, de tan persistente y lamentable interpretación, como el monumento que en la capital de la nación se alza en honor de doña Isabel, quien aparece formando grupo con el Cardenal Mendoza y el Gran Capitán, exclusivamente, siendo lo más deplorable que ese mismo monumento enmarque con frecuencia solemnidades oficiales u oficiosas de proyección hispánica». Enrique Pardo Canalís, *Iconografía de Fernando el Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1963, pp. 5-6. Hay edición virtual en Institución Fernando el Católico.

8 Ricardo García Cárcel, «Fernando II y Cataluña», en *Fernando II de Aragón…, op. cit.,* p. 431.

No hemos avanzado mucho. Después de dedicar un sinfín de páginas a la Diarquía, Luis Suárez Fernández, en su obra *Los Reyes Católicos*, lamenta el trato dispensado en el pasado a Fernando y se suma a su reivindicación. Pero si resulta curioso que organice los contenidos en dos partes, una dedicada a Isabel y la otra a Fernando –*Los Reyes Católicos* son dos biografías–, la sorpresa es todavía mayor cuando se aprecia que en la reina consume 496 páginas y en el rey 452, a pesar de haber sobrevivido a su esposa 12 años y haber tenido un protagonismo en los destinos de la monarquía muy superior. En la actualidad todavía, los simples títulos de algunas de las numerosas obras dedicadas a Isabel siguen ninguneando a su marido.

En sus territorios patrimoniales las cosas no le han ido mucho mejor. La historia nacionalista le atacó sin piedad por su condición de Trastámara y por considerarlo un enemigo del pactismo. Jaume Vicens Vives desmanteló las apreciaciones más burdas de esta historiografía. Más recientemente, en la *Historiografía sobre el municipio en la España Moderna*[9], entre otros trabajos, pueden apreciarse las desmesuras de esta literatura que constituyen el sustrato ideológico del nacionalismo catalán, aunque la mancha de ser Trastámara sigue estando presente en la opinión pública catalana, víctima de los intereses de las oligarquías dirigentes. En este contexto no se estudia el pasado, se construye y, en esa construcción, se tiene el atrevimiento de advertirles a los antepasados, abocados a su tiempo, cómo debían haberse comportado en los momentos considerados claves en la destrucción del paraíso o, lo que no deja de ser menos grave, se oculta aquella parte de ese pasado que contraviene sus intereses. En todo caso, se puede entender la posición de los nacionalistas periféricos, necesitados de culpables para sus pretendidos males, pero es difícil justificar la posición de los guardianes de las esencias patrias que, piensan, representa Castilla. Desde 1988 se han sucedido los centenarios de las muertes de Carlos III, de Felipe II y de Isabel la Católica, del nacimiento de Carlos I y de la entronización de Felipe V. Todos ellos fueron acompañados de actos que a nivel estatal recordaban los hechos y hazañas de sus reinados. Recordaré aquí los fastos y el dinero gastado en 1998 con motivo del centenario de la muerte de Felipe II y los que se hicieron después en memoria del nacimiento de su padre. Dos monarcas, que sacrificaron a Castilla y a Aragón en la defensa de sus intereses dinásticos. Felipe V tuvo también

9 Antoni Passola Tejedor, *La historiografía sobre el municipio en la España moderna*, Lérida, Universitat de Lleida, 1997.

su momento en 2001, pero muy mermado a pesar de haber sido el autor de la unidad de España, quizá para no molestar o incomodar a los nacionalistas. Isabel la Católica ocupó el año 2004 en Castilla en solitario. Fernando II de Aragón y V de Castilla debe de estar removiéndose en su tumba. Su centenario ha pasado desapercibido. No ha tenido nada. Bueno, a decir verdad, una de las secciones de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, celebrada en Zaragoza y Sos los días 1-3 de junio de 2016, que se tituló: *El rey Fernando el Católico: el tránsito a la modernidad* y algunas jornadas de ámbito limitado –local, comarcal o regional–[10] y los consabidos actos institucionales y académicos[11]. El agravio parece evidente.

Si se admite que el matrimonio de Fernando e Isabel sentó las bases de la unidad de España, cuestión convertida en dogma, parece evidente que los dos deberían ser objeto, al menos, de la misma estima. Más aún, José Ángel Sesma en *Ser rey a fines de la Edad Media* defiende que la

> exclusiva atención hacia Castilla por parte de Isabel, ignorando los reinos aragoneses y sin dar la debida dimensión a la unión, contrasta con la voluntad de Fernando y su renuncia a potenciar sus dominios frente a Castilla, buscando el interés del conjunto, es decir de la monarquía… Es bastante claro, desde el principio, que el objetivo de Isabel con su matrimonio no era tanto reunir sus territorios con los de la Corona de Aragón, como contar con su rey como apoyo a sus pretensiones al trono[12].

Todavía volverá a incidir con más rotundidad en las intenciones políticas de Fernando.

---

[10] Antonio Miguel Bernal (ed.), *Fernando el Católico, Rey*. Jornadas celebradas en Guadalupe, Trujillo y Madrigalejo con motivo del V Centenario de la muerte del rey. Madrid, Iberdrola España-Marcial Pons, 2016. Los días 26, 27 y 28 de octubre de 2016, el Institut d'Estudis Catalans organizó unas jornadas conmemorativas del V centenario: *Fernan II i la Corona d'Aragó*. Sorprende el título de la ponencia encomendada a Àngel Casals, *Una visió de llarg recorregut:Ferran II. Dels Trastámara als Habsburg*. La Universidad de Salamanca celebró un congreso internacional en honor de nuestro protagonista con el título *Modernidad de España, horizonte europeo y apertura americana*, los días 26-29 de septiembre de 2016. El título da buena cuenta de los contenidos. La jornada inaugural estuvo dedicada al Católico.

[11] En Aragón las Cortes tuvieron su recordatorio institucional y académico. Sos y Madrigalejo recordaron los hechos que tuvieron lugar en sus respectivos municipios y se movieron juntos en torno a la figura del Católico. La Fundación Giménez Abad dedicó, el 28 de septiembre de 2016 en el Palacio de la Aljafería, sede de las Cortes de Aragón, una jornada científica a *Fernando II de Aragón, el Rey Católico, en el V centenario de su muerte (1516-2016)*.

[12] Ángel Sesma Muñoz, « ¿Nueva Monarquía de los Reyes Católicos?», en *Aragón en la Edad Media* 19 (2006), p. 523.

> La unión de las dos coronas es la gran meta y el principal objetivo de los últimos trastámaras aragoneses, el objetivo perseguido con el matrimonio y la única explicación a todos los expedientes que Fernando asumió en forma de concordias, capitulaciones y demás. Es, también, la razón de la larga y porfiada dedicación dentro y fuera de las fronteras por consolidar un proyecto en el que creía desde el principio[13].

Y termina por concluir que sólo los desengaños le llevaron a desistir de sus viejos proyectos.

> De hecho, la muerte de la reina y las peculiares condiciones de la sucesión desbarataron en parte el futuro proyecto y Fernando, ante esas dificultades impuestas, intentó también rectificarlo buscando un heredero para sus reinos patrimoniales[14].

Fernando sería el único comprometido con la unión. De poco le ha servido. Hemos separado el matrimonio y cada reino se ha quedado con su titular. Esta ruptura tiene su mejor escenificación en *Los Reyes Católicos* de Luis Suárez Fernández, antes citada. Las páginas dedicadas a uno y otro cónyuge muestran, físicamente incluso, la superior valoración que le merece Isabel sobre Fernando. Al margen de preferencias, es evidente que Castilla ha sido fiel a su reina, mientras Aragón parece haber renegado de su rey. Los actos conmemorativos de la muerte de Isabel y los que se han ocupado del centenario de Fernando II son otro argumento más del diferente aprecio profesado a cada monarca. El olvido, además de injusto, contraviene los principios que sustentaron las honras que en su momento recibieron los dos primeros Austrias. Porque si todo se debía a él, según señalaba Felipe II, él debía haber sido, al menos, medianamente homenajeado.

En su Corona, no todos los territorios han tenido la misma sensibilidad hacia su rey. Fue en Aragón donde se inició la recuperación de su figura. A fines del siglo XIX, en 1892, Eduardo Ibarra reivindicaba el papel desempeñado por Fernando en el descubrimiento de América. En realidad la obra de Ibarra fue una excepción. Hoy llama la atención que hasta 1936 Fernando el Católico no tuviera dedicada ni una sola calle en Zaragoza. Hay que esperar hasta la década de 1940 para encontrar un propósito claro de recuperar su figura[15], aunque esa

---

13 *Ibidem,* p. 530.

14 *Ibidem*, p. 534.

15 Sobre la obsesión de los falangistas aragoneses por erigir la figura de Fernando el Católico en referente de la nueva España, es muy interesante el trabajo de Gustavo Alares López « Fernando el Católico en el imaginario del Aragón franquista», en Carmelo Romero Salvador y Alberto Sabio Alcutén (coords.), *Universo de micromundos.* VI Congreso de Historia Local de Aragón, Zaragoza, IFC y Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, pp. 283-296.

reivindicación venía impulsada por la ideología de sus biógrafos, para quienes Fernando debía iluminar el camino de la «nueva» España. Ricardo del Arco y Garay, granadino-aragonés, en su *Fernando el Católico, artífice de la España Imperial*[16], editada en 1939, dedicaba el capítulo XXIX, *Interpretación Histórica de la figura de don Fernando y comentarios bibliográficos*, a la historiografía fernandina desde el siglo XVII. El contenido resulta de sumo interés para el estudioso de Fernando. En 1941 aparecía *Fernando el Católico*[17] de Andrés Giménez Soler, que había entregado el original a la editorial meses antes de la contienda civil y también lamentaba el maltrato que había recibido el Católico por parte de los historiadores. A estos siguieron las obras del diplomático español José María Doussinague[18], nacido en Chile, y del sevillano Ángel Ferrari Núñez[19]. Estos podrían ser los hitos más significativos de la rehabilitación fernandina.

En Aragón, el interés por el Católico se ha hecho notar especialmente en los últimos años a través de reuniones científicas, exposiciones y actos oficiales pero, a decir verdad, sospecho que el avance de nuestros conocimientos no ha estado a la altura de la atención prestada a su persona. En 1952, centenario del nacimiento, se celebró el V Congreso de Historia de la Corona de Aragón dedicado a Fernando el Católico y su época[20]. A fines de los sesenta, el 15 de octubre de 1969, se inauguró la estatua que preside la plaza de San Francisco con la inscripción *Zaragoza a su gran rey Fernando el Católico*. Era alcalde Cesáreo Alierta. La sección cultural de la Diputación de Zaragoza, fundada en 1943, se llama Institución Fernando el Católico[21] y ha dedicado una atención especial a su homónimo, de la que da buena cuenta la sección *Biblioteca virtual de Fernando el*

---

16 Ricardo del Arco y Garay, *Fernando el Católico, artífice de la España Imperial,* Zaragoza, Heraldo, 1939. *Idem*, *Historia local aragonesa sobre la época de Fernando el Católico*, Zaragoza, IFC, 1952.

17 Andrés Giménez Soler, *Fernando el Católico*, Barcelona, Labor, 1941. (Reedición Zaragoza IFC 2014).

18 José María Doussinague, *La política Internacional de Fernando el Católico*, Madrid, Espasa Calpe, 1944.

19 Ángel Ferrari Núñez, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa Calpe, 1945.

20 *Vida y obra de Fernando el Católico*. V Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Zaragoza, 4-12 de octubre de 1952. Zaragoza, IFC, 1955-1962, 5 vols.

21 De la presencia de Fernando II en Zaragoza y en la historia da buena cuenta el trabajo de Fernando Solano Costa, «Genio y figura de Fernando el Católico», citado en nota 4. Es un artículo intimista. El autor explica su interés por el Católico y los esfuerzos por recuperar su figura en Aragón y en España.

Católico, y se puede obtener una relación pormenorizada de sus obras en *Pandecta editorial de publicaciones sobre el rey Fernando el Católico; por la Institución homónima (políptico)*[22]. Eliseo Serrano Martín ha recogido toda esa labor en un trabajo al que dio el significativo título de «*Fortuna editorial de Fernando II de Aragón en la Institución "Fernando el Católico" (Zaragoza, 1943-2014)*»[23]. En este mismo sentimiento hacia el Católico se han movido en los últimos tiempos las instituciones de Aragón. Cortes, Diputación General y Diputación Provincial de Zaragoza han dedicado magníficas retrospectivas a la persona y figura del rey que han ido acompañadas de sus correspondientes catálogos con interesantes trabajos sobre el reinado[24].

De los historiadores de los antiguos territorios de la Corona citaré tan sólo aquellos que han dedicado una parte sustancial de su obra a la persona y reinado del Católico. Hablo entonces del aragonés Ángel Sesma[25] que, junto a sólidos trabajos sobre la Diputación, la introducción de la Inquisición y el atentado de Barcelona y otros de menor calado, nos ha dejado una biografía del monarca hasta 1492 en la que parece subyugado por la personalidad del biografiado. Es discutible que el Católico tuviera todo pensado y que las perspectivas en Historia constituyan un elemento fundamental en el análisis del pasado. Es difícil aceptar que este soberano

> tenía un programa de gobierno concretado poco a poco, y de cuya forma de aplicación y resultados, contemplados desde la perspectiva brindada por los quinientos años

---

22 *Pandecta editorial de publicaciones sobre el rey Fernando el Católico; por la Institución homónima (políptico)*, Zaragoza, IFC, 2015.

23 Eliseo Serrano Martín, «Fortuna editorial de Fernando II de Aragón en la Institución "Fernando el Católico" (Zaragoza, 1943-2014)», en Aurora Egido, José Enrique Laplana Gil (cords.), *La imagen de Fernando el Católico en la Historia…*, *op. cit.*, pp. 383-403

24 Citados en nota 2 y 3. *Ferdinandus, rex Hispaniarum. Príncipe del Renacimiento*. Exposición Palacio de la Aljafería. Cortes de Aragón 6 de octubre-7 de enero de 2007, Zaragoza, Diputación Provincial, 2006. *Fernando de Aragón, el rey que imaginó a España y la abrió a Europa*. Palacio de la Aljafería, del 10 de marzo al 7 de junio de 2015, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2015.

25 Ángel Sesma Muñoz, *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando el Católico (1479-1516)*, Zaragoza, 1977, *Idem*, *Crónica de un atentado real*, Zaragoza, Ibercaja, 1992. *Idem*, *Fernando de Aragón Hispaniarum rex*, Zaragoza Diputación de Aragón, 1992, *Idem*. *Los idus de diciembre de Fernando II: el atentado del rey de Aragón en Barcelona*, Zaragoza, CEMA, 2006. *Idem*, *Fernando II y la Inquisición, el establecimiento de los tribunales inquisitoriales en al Corona de Aragón (1479-1490)*, Discurso leído el día 16 de diciembre de 2013 en la recepción pública de…, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013.

> transcurridos, se deduce que había sido profundamente meditado y calculado de antemano hasta en sus más pequeños detalles…, las grandes innovaciones introducidas en la sociedad española en los años finales del siglo XV, es decir, su asunción al mundo moderno, fueron obra exclusiva de la iniciativa y del trabajo personal de un hombre, Fernando de Aragón[26].

A este texto se podrían sumar otros que rondan la apología del monarca y de su política. Sin duda, como señala el profesor Ernest Belenguer, las precipitaciones que imponen los centenarios –1492– están detrás de esta magnificación. También me es obligado destacar al citado Belenguer, valenciano con sede en Barcelona. Su tesis doctoral sobre Valencia en el siglo XV y la biografía sobre el Católico parecen seguir por un momento la senda trazada por Jaume Vicens Vives para el principado. Su *Fernando el Católico: un monarca decisivo en las encrucijadas de su época* ha sido bien recibida aunque me veo obligado a señalar que sus conocimientos sobre Aragón no son especialmente precisos. No obstante, son notables sus aportaciones sobre bibliografía fernandina[27]. En Cataluña las cosas han ido por otros derroteros. Vicens, hasta su conversión a la historia económica y social, centró su interés en los Trastámaras, los remensas y Fernando el Católico. En 1962 apareció su *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*[28] que ha

---

26 Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón…, op. cit.*, p. 130.

27 Enest Belenguer Cebriá, *València en la crisi del segle XV*, Barcelona, Edicions 62, 1976. Fue reeditada con el título, *Fernando el Católico y la ciudad de Valencia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012. *Idem. Col-leció documental del Regnat de Ferran II i la ciutat de València 1479-1516)*, Barcelona, Fundació Noguera, 2011, 2 vols. *Idem*, *La Corona de Aragón en la monarquía hispánica: del apogeo del siglo XV a la crisis del siglo XVI,* Barcelona, Península, 2001. Los citados en la nota 2, *Fernando el Católico: un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012. (1ª Ed. 1999) y «Balance Historiográfico sobre Fernando II de Aragón», en *Ferdinandus Rex Hispaniarum. Príncipe del Renacimiento*, Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza-Cortes de Aragón, 2006, pp. 17-31. En este trabajo remite a su «Modelos políticos urbanos en el Mediterráneo occidental», en *XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, Valencia, 2005, Vol. I, pp. 65-98, donde ha recogido una extensa bibliografía.

28 Jaume Vicens Vives, *Fernan II i la ciutat de Barcelon,* Barcelona, Emporium, 1936-1937, 3 vols. *Idem, Política del Rey Católico en Cataluña*, Barcelona, Destino, 1940. *Idem, Historia de los remensas en el siglo XV*, Barcelona, Instituto Jerónimo Zurita, 1945. *Idem, El príncipe don Fernando (el Católico) Rey de Sicilia*, Madrid, CSIC,1952. *Idem*, *Els Trastamares*, Barcelona, Teide, 1956. *Idem, Juan II de Aragón* (1398-1479) *monarquía y revolución en la España del siglo XV*, Barcelona, Teide, 1953. *Idem El gran sindicato remensa (1488-1598),* Madrid, CSIC- Colegio de Notarios de Barcelona, 1954. *Idem, Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, IFC, 1962 (Reedición IFC-Cortes de Aragón 2006)

merecido todos los elogios aunque desgraciadamente para la Corona de Aragón termina en 1480. El camino desbrozado no ha tenido continuadores. Las coyunturales tendencias historiográficas y, sobre todo, la condición de Trastámara han pasado una dura factura al Católico.

La nómina de historiadores que han tratado aspectos de la vida del Católico es, evidentemente, mucho más extensa. Quizá un buen ejemplo de esos trabajos, en ocasiones de compromiso, sea la miscelánea que con motivo de su cincuenta aniversario, la Institución Fernando el Católico dedicó a *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*[29], donde participaron un copioso ramillete de investigadores que ilustraron distintos aspectos del reinado. Pero esta ponencia no pretende ser una recopilación de cuanto se ha escrito sobre Fernando II, de ahí que me excuse de abundar sobre el tema y remita a las bibliografías y obras colectivas dedicadas al monarca. Aquí tan sólo he recogido los historiadores que han dedicado una parte importante de su obra al reinado de Fernando II en su Corona. En general, el Católico tan sólo ha tenido de su parte a Aragón. Es decir, apenas nada. Porque teniendo un pasado semejante a Cataluña y Valencia su presente es bien distinto y con él la capacidad investigadora sobre el viejo reino queda reducida a las áreas de Historia Medieval y Moderna de su única universidad, la de Zaragoza, que tienen ante sí el enorme desafío de abordar el estudio de todo un sistema social, el feudalismo. Su potencialidad, ya de por sí muy limitada, se ve obligada a fragmentarse en las diversas temáticas que encierran más de diez siglos de historia. En este contexto, en el rico, complejo y enorme mundo del feudalismo, el Católico, por interesante que sea su reinado, se ve obligado a competir con otros temas igualmente transcendentales en la evolución histórica y con las tendencias históricas del momento que quizá hayan sido en el contexto de los últimos años su peor adversario.

Ferdinandus, rex Hispaniarum

Esta ponencia tan sólo aspira a ofrecer una serie de propuestas, que puedan enriquecer futuros estudios sobre Fernando II y ayudar a entender mejor su persona y reinado. Con este propósito he dividido el trabajo en varios apartados. Pero antes de entrar en materia me ocuparé un momento de *Ferdinandus, rex Hispaniarum*.

---

[29] Miguel Ángel Ladero Quesada et alii, *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*, Zaragoza, IFC, 1996.

De acuerdo con las categorías sociales de la época, con las esperanzas y ambiciones del momento, los hechos del Católico eran merecedores, como lo fueron, de los mayores elogios. La liquidación del poder islámico en la Península después de ocho siglos de guerrear, el descubrimiento de América, la incorporación de Navarra impactaron profundamente las conciencias de sus súbditos y de la propia cristiandad católica que todavía no se había roto por la Reforma. Especialmente celebrada fue la restauración de la Monarquía Hispánica perdida tras la invasión musulmana de 711. Su juego en la política internacional, la conquista de Nápoles con la expulsión de los franceses de Italia y la conquista de las plazas fuertes del norte de África acrecentaron su prestigio hasta horizontes de leyenda. Porque esa es la imagen que desprende la literatura que se ocupó del Católico, con las correspondientes excepciones, que siempre las hay. Entre ellas los cronistas pagados por Isabel. Incluso la misma política religiosa fue objeto de elogios por parte del viajero alemán Jerónimo Munzer. En un tono ciertamente desmedido escribe:

> Los judíos y los «*marranos*» eran antes los verdaderos amos de España, porque ejercían los principales oficios y explotaban a los cristianos, hasta que Dios compadeciéndose de la cuita de su grey, infundió el espíritu de verdad en los corazones del rey y de la reina, quienes en brevísimo plazo expulsaron de sus estados a más de 100.000 familias de judíos y mandaron quemar a muchos *marranos*. Pero sería prolijo si me detuviese a hablar de todo lo que concierne a esta materia[30].

Realmente Fernando podía ser ese rey que, anunciado por las profecías, pondría orden entre los príncipes cristianos, conquistaría Jerusalén y acabaría con el Islam. Hoy todas esas gestas, aun reconocidas, apenas nos conmueven aunque el estudioso del Católico parece incapaz de sustraerse a su poderosa personalidad y a su actuación como gobernante.

En este contexto de *Rex Hispaniarum* encuentro dos aspectos que me parecen de interés a la hora de penetrar en el pensamiento y en el reinado de Fernando. Primeramente el «A este lo debemos todo» que según cuenta Baltasar Gracián en *El político don Fernando el Católico*[31], decía con reverencia Felipe II al contemplar a Fernando en la galería de retratos reales. Con estas escuetas palabras,

---

[30] Jerónimo Münzer, «Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495, versión del latín por Julio Puyol», *Boletín Real Academia de la Historia*, 84 (1924) p. 67. También en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

[31] Baltasar Gracián, *El político don Fernando el Católico*, Zaragoza, Diego Dormer, 1640. Hay numerosas reediciones y estudios de la obra.

el Prudente, o mejor Gracián, atribuía a su bisabuelo la gestación del imperio y reconocía su reinado como glorioso. En realidad, Felipe II no era totalmente justo. Debería haber aludido también a la caprichosa fortuna o a la severa providencia. A la política matrimonial de Fernando y de Isabel, se sumaron la muerte del primogénito Juan, de la primogénita Isabel y de su hijo Miguel y, más tarde, del infante Juan, hijo de su segundo matrimonio con Germana de Foix, que dejaron los reinos españoles, en poder de una monarquía extranjera que se hizo más extranjera cuando sumó a su cetro el Sacro Imperio Romano Germánico. La trayectoria marcada por Fernando se disolvió en un entramado de interés ajenos a España. «Sólo las circunstancias que no permitieron la procreación de un hijo al nuevo matrimonio de Fernando impidieron que la unión dinástica alcanzada se rompiera y se llegara a la Monarquía Hispánica»[32]. En este contexto es interesante reflexionar sobre el coste que la defensa de la herencia austriaca representó para Castilla primero y para Aragón después. Porque si es verdad que la Corona de Aragón apenas aportó dinero, en realidad no podía hacer mucho más de lo que hizo y dio más de lo que recibió, no es menos cierto que fue sometida al mismo ruinoso control ideológico al tiempo que importaba el mayorazgo y la limpieza de sangre arrastrada por la Inquisición con sus desastrosas consecuencias sociales y económicas. El destino trastornó la obra de Fernando el Católico hasta hacerla desaparecer. Y este es uno de los problemas con los que se enfrenta el historiador, ¿Cómo valorar un reinado del que parece haber quedado tan poco? Fue, sin más, la gloria del momento y no fue de España sino de la monarquía. Por eso, para analizar justamente la obra del Católico, es necesario ponernos en el contexto de fines del XV y pasar por alto cualquier tipo de presentismo.

En segundo lugar, me ocuparé de la «unidad» de España, considerada uno de los grandes hechos de los Católicos, por dos motivos. Primero, porque no está clara la conciencia que de este hecho tenían ambos cónyuges y sus mismos súbditos. Isabel, con su testamento, dejaba a su amado esposo como gobernador de Castilla y Fernando, dos años más tarde, el 8 de marzo de 1506, en cumplimiento del tratado de Blois, firmado el 12 de octubre de 1505, se casaba con

---

32 Ángel Sesma Muñoz, « ¿Nueva Monarquía de los Reyes Católicos?», en *Aragón en la Edad Media…*, *op. cit.*, p. 534.

Germana de Foix, sobrina del rey francés, el enemigo de la casa de los Trastámara aragoneses. En 1502, las Cortes de Aragón reconocieron a doña Juana y a don Felipe el Hermoso como sucesores pero pusieron como condición que, si el rey volvía a casarse y tenía heredero, éste sería su sucesor. No es mi intención hacer historia contrafactual, tan sólo planteo qué opinión merecía a nuestros reyes la tan ensalzada gesta de la unión de España. De hecho nada hicieron por fusionar los intereses de ambos territorios en un proyecto común. Si tuvieron alguna conciencia de esa unión, poco tenía que ver con la que después se impuso y se ha mantenido hasta ahora como el más sagrado de los dogmas. Castilla siguió siendo Castilla y la Corona de Aragón se mantuvo como hasta entonces lo había hecho. Tras analizar la posible conciencia que los Católicos podían tener de la unión, hay que plantearse si las críticas que se hacen por haber descuidado la integración económica y social de España son justas en un mundo en el que posiblemente ese concepto era desconocido. En 1500, política, social y económicamente, todo terminaba en la monarquía. Era ella la que daba y quitaba la unión. No se imponía de abajo arriba sino de arriba abajo. Se juzga la actuación de la monarquía a partir de conceptos que todavía están por descubrir, que son de otros tiempos. Cuando dos siglos más tarde se produzca la unidad de España se hace pensando en la grandeza de la monarquía y no en los intereses de los naturales, como demuestra el memorial del Conde-duque de Olivares: «Tenga V. M. por el negocio más importante de su Monarquía el hacerse Rey de España… si V. M. lo alcanza, será el Príncipe más poderoso del mundo». Es lo que hizo, Felipe V aunque no se convirtiera en el más poderoso de los monarcas. Los Reyes Católicos tan sólo pudieron tener la idea de sumar territorios. En esa idea, que es en definitiva la de acrecentar la monarquía estuvo Fernando. Isabel, al parecer, se conformaba con Castilla.

Fernando II y la Corona de Aragón

No es este Fernando, el de las grandes gestas, el que me ha sido encomendado, sino el aragonés. El soberano, en definitiva, de unos pequeños territorios del noreste de la Península Ibérica, que eran conocidos como Corona de Aragón y nunca como corona catalanoaragonesa. Este monarca no parece que hubiera podido hacer algo parecido y pasar a los Anales de la Historia como uno de los soberanos más grandes de su tiempo, modelo de príncipes. Esos grandes asuntos, en los que se movía con enorme soltura, condicionaron su presencia y el go-

bierno mismo de sus territorios patrimoniales. Fernando se vio obligado necesariamente a delegar funciones en hombres de su confianza. Citaré tan sólo, a título de ejemplo, alguno de sus más fieles colaboradores. Entre todos ellos destacó, sin duda, su hijo natural Alonso de Aragón. En Cataluña Joan Margarit en su infancia y Jaume Destorrens, cuando ya era rey. Los racionales[33] en Valencia que le servían «fielmente» aunque fuera tan sólo por dinero. Además una parte importante de sus consejeros procedían de la Corona y del mismo Aragón. Esa delegación de funciones, expresa también que los «aragoneses» estuvieron predispuestos a dejarse gobernar. Pero hay algo más. A pesar del respeto a la antigua identidad territorial, no le importó utilizar recursos de ambas coronas en empresas que tras ganarlas asignó con independencia del esfuerzo realizado. Las Indias Occidentales y Navarra formaron parte de la Corona de Castilla, Italia y los presidios del norte de África conquistados con la ayuda de Castilla fueron asignados a la Corona de Aragón. Todo en aras de la grandeza de la Monarquía que encarnaba el Estado.

a) Los elementos condicionantes del reinado

Para valorar la personalidad y el gobierno de Fernando, no sólo en Aragón sino también en Castilla, es necesario prestar un instante de atención a su infancia y juventud. Según es sabido nació el 10 de marzo de 1452 en Sos, una de las llamadas Cinco Villas de la provincia de Zaragoza que el 9 de enero de 1925, por decreto real, expedido a petición del Ayuntamiento por Alfonso XIII, tomó el apelativo *del Rey Católico* en honor de su ilustre hijo. Allí se había trasladado su madre desde Estella para dar a luz en la paz de Aragón. No era el mejor momento para venir a este mundo. Su niñez y adolescencia no fueron las que se suponen propias de un infante. Discurrieron en medio de las graves turbulencias que azotaron los reinos durante largos años. Gozó, sin duda, del amor de sus progenitores. Juan II mostró pronto una predilección mal disimulada por su nuevo hijo. En contrapartida el amor familiar convivió con los violentos

[33] El racional empezó siendo el encargado de las finanzas municipales para acabar convirtiéndose en la máxima autoridad del concejo valenciano y el hombre de confianza del rey. El cargo era designado por el monarca entre los candidatos extraídos por insaculación. Tenía una duración de tres años. Después se puso precio al mismo y se rompió la periodicidad. Confeccionaba la llamada lista de la ceda: doce ciudadanos y doce caballeros que el monarca enviaba cada año para la renovación anual de los jurados.

tiempos que le tocó vivir. Y es conveniente detenerse un momento en esas dificultades para entender la personalidad de Fernando como persona y como político. Entró en este mundo cuando apenas se había iniciado la guerra civil de Navarra. Su niñez discurrió entre el conflicto navarro, las graves desavenencias de su padre con su hermanastro Carlos, las guerras con el francés, las tensiones con Castilla y las intrigas de su progenitor para sobrevivir él y su Corona. Apenas tenía uso de razón, Cataluña se levantó contra su padre. Ahora, a la edad en que se afirma la personalidad, es testigo de toda una serie de graves atropellos cometidos contra él y, sobre todo, contra su padre. A las preocupaciones de su familia por la soberanía, se sumaron los miedos, compañeros de toda huida, y las angustias que provoca el temor a la muerte. Cuando rondaba los 9 años, su padre ordenaba la prisión en Lérida de su hermanastro, heredero de los tronos de Navarra y Aragón, acusado de preparar la muerte de su progenitor. Poco después, tuvo que liberarlo ante la reacción de la Generalitat, de la biga de Barcelona y de algunos señores, las protestas puntuales de aragoneses y valencianos, de los beamonteses navarros y la enemistad de Castilla. En este mundo enloquecido nadie parece haber llegado más lejos que Cataluña. Sirviéndose de los aprietos de la monarquía, impuso a Juan II la mal llamada concordia de Vilafranca, que en realidad era una capitulación. Firmada en junio de 1461, el viejo monarca aceptaba que Carlos era el primogénito y el lugarteniente general de Cataluña, en realidad la máxima autoridad nominal. Pero además «Juan II no podía siquiera atravesar la frontera de Cataluña para regresar a la misma sin previo permiso de las autoridades ordinarias del territorio[34]». Juan había sido destronado y considerado persona *non grata*. Cataluña se embarcaba en una arriesgada aventura que se convirtió en peligrosa tras la muerte, poco después de su puesta en libertad, de Carlos por insuficiencia respiratoria, aunque pronto se difundió interesadamente que había muerto envenenado. Con la misma rapidez, considerado víctima de un padre cruel, empezó a hablarse de su santidad y, como expresión de la misma, de la protección que ejercía sobre quienes le invocaban, hasta el extremo de producirse por su intercesión algunos milagros. Su desaparición alivió momentáneamente la situación de la monarquía. En una decisión, quizá precipitada, Juan II reunió Cortes para que su hijo Fernando fuera reconocido como primogénito y sucesor en el trono. Aragón y Valencia apenas ofrecieron resistencia más allá de lo estrictamente protocolario. Cataluña

[34] Ernest Belenguer Cebriá, *Fernando el Católico…, op. cit.,* p. 52. Sobre la concordia Jaume Vicens Vives, *Historia crítica…, op. cit.*, pp. 42-67.

no estuvo tan receptiva. Después de un largo tira y afloja, Juan II, que no podía entrar en el Principado, consiguió que doña Juana, esposa y madre, acompañara al niño cuando tan sólo tenía diez años. Todo fue bien hasta la llegada a Barcelona, donde las tensiones sociales y políticas acabaron por estallar. Ante el cariz que tomaba la situación, la comitiva real tuvo que salir huyendo hacia Gerona. En la ciudad del Ter fue sitiado con su madre en la ciudadela de la Força donde con un puñado de adeptos esperó, durante seis semanas, la llegada del auxilio prometido por su padre. Curiosamente, y debido a las tortuosas alianzas de Juan II, el cerco fue levantado por Gastón de Foix el 6 de junio de 1462. Tras la liberación permaneció unos meses en Cataluña. A fines de año descansaba en Zaragoza donde estuvo hasta noviembre de 1464. Allí fue jurado heredero y al año siguiente lo juró Valencia en las Cortes de San Mateo. Mientras Aragón y Valencia lo reconocían como primogénito y heredero, Cataluña seguía levantada en armas contra su señor y vendiendo la soberanía al mejor postor sin que, al parecer, a sus dirigentes les preocupara la ocupación por parte del francés de una parte de su territorio, el Rosellón y la Cerdaña. En su obcecación, el principado inició una carrera de llamativas decisiones en busca de alianzas que le permitieran enfrentarse a su rey con posibilidades de éxito. Mientras luchaban contra un Trastámara, el 11 de agosto de 1462 la Diputación y Barcelona ofrecían la soberanía a otro Trastámara, Enrique IV, a quien, tras su aceptación, entre septiembre de 1462 y abril de 1464, proclamaron soberano de Cataluña y «desposeían –a Fernando– de sus legitimos derechos al trono[35]». En 1463 la Generalitat buscaba otro candidato al trono. En este caso el elegido fue Pedro de Portugal, condestable, nieto de Jaume de Urgel, poco después derrotado en la Batalla de Calaf (en realidad Prats del Rey). Tras su muerte en 1465 los catalanes buscaban otro monarca. Ahora ofrecieron la soberanía a Renato de Anjou, tío de Luis XI, el 30 de julio de 1466. El objetivo era contar con la ayuda francesa contra su legítimo rey. Convertido ya en lugarteniente y mano derecha de su padre, Fernando fue testigo y actor, en ocasiones principal, de cuanto acontecía. Comandó la tropa frente a catalanes y franceses y después de unos años de reveses militares consiguió invertir la situación hasta alcanzar la victoria final. Pero sobre todo tuvo un conocimiento de los agobios, dificultades y problemas a los que tuvo que enfrentarse su padre y pudo apreciar que sólo su retorcida habilidad le permitió superar el tremendo desafió al que tuvo que enfrentarse. Todo esto lo vivió directamente Fernando y conoció también cómo

---

35 Jaume Vicens Vives, *Historia crítica…, op. cit.,* p. 128

salir adelante. En esa especie de precipicio en el que se movieron los catalanes merece una atención especial la dura capitulación de Vilafranca, que fue abolida tras la caída de Barcelona en octubre de 1472, y la generosa concordia de Pedralbes que daba por concluida la guerra civil. Ahora quedaba reconstruir Cataluña y, sobre todo, para la monarquía, recuperar los condados de Rosellón y la Cerdaña que habían caído en poder francés.

Después de diez años de conflicto, en los que la monarquía había sido rechazada y humillada, Juan II conseguía someter a los rebeldes y recuperar su principado aunque fuera mutilado. Quizá la diplomacia más que las armas había sido el principal aliado de la causa real. Sin embargo, a pesar del papel desempeñado por las negociaciones, llama la atención la generosidad del tratado de Pedralbes. El monarca, maltratado, y su hijo ya con veinte años, cuando tenían todo a su favor para haber exigido responsabilidades a los cabecillas del conflicto, como mandaba la costumbre de la época, y eliminar trabas a la potestad real, se comportaron como el padre de la parábola del hijo pródigo que recoge el Evangelio. Ni castigaron ni alteraron los principios del pactismo catalán. Este comportamiento debería ser objeto de una sopesada valoración a la hora de analizar y estudiar las convicciones políticas y el comportamiento del rey y, sobre todo, de su hijo, su mano derecha. Ni los peligros de la niñez y juventud ni las humillaciones infligidas por los catalanes alteraron su carácter. Tampoco lo hizo la proclama que se clavó en la puerta de la capilla de las Vírgenes delante del palacio arzobispal incitando a los catalanes a levantarse en nombre del rey de Francia. Nunca se encontró al culpable a pesar de haberse ofrecido 500 libras de recompensa[36]. Ni las resistencias encontradas en las Cortes de Barcelona de 1480 que se prolongaron durante meses a pesar de tratarse de buscar soluciones a los males de Cataluña. Sólo al final fue posible el acuerdo. Ni cuando en 1484 los catalanes se negaron, en defensa de sus leyes, a acudir a las Cortes de Tarazona. Ni tampoco cuando el 7 de diciembre de 1492 el campesino Joan de Camanyas le asestó una cuchillada en el cuello cuando se retiraba a sus aposentos en Barcelona que estuvo a punto de costarle la vida[37]. En todo momento, el trato de este Trastámara a Cataluña parece exquisito. Incluso, quizá porque Cataluña necesitaba del compromiso real más que ningún otro territorio, Fernando se comprometió activamente en la recuperación del principado cuando podía pres-

---

36 Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón…, op. cit.,* p. 159.

37 Un minucioso estudio en Ángel Sesma Muñoz, *Los idus de diciembre de Fernando II… op. cit.,* Citado en nota 25. Un extracto en *Fernando de Aragón…, op. cit.,* p. 229.

cindir perfectamente de él, y no lo hizo porque, como a veces parece sugerirse, buscase sus recursos, que apenas los tenía, sino porque era rey y como tal debía ocuparse de sus vasallos, según sus necesidades.

De Fernando, apenas se sabe algo de su formación que se ha minimizado frente a la de Isabel. Sin embargo, en la Corte circulaban las ideas humanistas sobre el poder, que defendían la preeminencia del príncipe. Cuando llegó al trono de Aragón, tenía ya una notable experiencia de gobierno. Llevaba cinco años como monarca de Sicilia y de Castilla, donde había tenido que ganar el trono de su mujer, había sido lugarteniente general de la Corona y ayudado a su padre, de quien aprendió a ser rey, en las tareas de gobierno, en la reconquista de Cataluña y en las decisiones de sus últimos años.

b) Fernando II y el constitucionalismo

Este Fernando preparado para gobernar se encontró con un ambiente receptivo a las reformas, a la acción de gobierno. Sus dominios a pesar de sus diferencias ofrecían al finalizar el siglo XV incuestionables semejanzas. A la profunda inestabilidad social se sumaban las dificultades hacendísticas de las Diputaciones y de los principales concejos. De todos estos reinos era Cataluña la que se encontraba en peor estado. En 1472 había terminado una guerra civil que había durado diez años además de la sublevación de los remensas que volvió a estallar poco antes de la sentencia de Guadalupe. En el resto de los territorios los problemas sociales nacían de las contradicciones inherentes al sistema social. Los financieros procedían de las ayudas que Aragón y Valencia habían prestado a la monarquía, para hacer frente a sus enemigos, entre ellos los catalanes sublevados, y de la gestión poco cuidada o claramente corrompida de sus dirigentes. Las instituciones encargadas de gestionar la hacienda de los respectivos territorios y los grandes concejos, especialmente Barcelona, Valencia, la banca privada de la monarquía, y quizá en menor medida Zaragoza, vivían al borde de la quiebra. La escalada de la violencia y la situación financiera, los bandos concejiles y nobiliarios, la delincuencia popular, la guerra civil y los remensas habían provocado cansancio y preocupación en amplios sectores de la población que ansiaban el restablecimiento del orden y la reparación de las haciendas. El ambiente era tan propicio que se multiplicaron las profecías que anunciaban la llegada de un monarca que establecería un reinado de paz y prosperidad. De esa necesidad de cambio hay pruebas bien palpables. En 1488, los diputados de Aragón pedían a su monarca que solucionara los problemas del reino con estas angustiosas pa-

labras: «quiera remediar en las necesidades deste reyno, que son tantas y tan grandes que esta quasi todo perdido, siendo su venida a presidir las Cortes la única forma de salvación»[38]. En este mismo contexto se mueve Valencia, rota por los bandos. Pero fue Cataluña quien más insistió en reclamar su ayuda y lo hizo en los tonos más vehementes y laudatorios. Los catalanes llegaron a comparar su venida con «lo adveniment del Fill de Deu[39]». En 1479 expresaban la grandísima confianza que «sempre havem tenguda vostra reial persona ésser componedora, conservadora e reformadora» de Barcelona y Cataluña[40]. Su llegada la comparan «com el sol que il-lumina la terra[41]». «Tota la sperança de aquesta vostra ciutat e Principat –concluían los consellers– stan en la reyal persona de vostra Escellencia[42]». Son en definitiva los súbditos a través de sus respectivas instituciones, concejos y diputaciones, quienes piden su intervención. La misma sumisión con la que aceptan las repentinas decisiones de Fernando, constituye un argumento más a favor de los deseos de estabilidad. Así parece indicarlo que ni Zaragoza, ni Barcelona, ni las diputaciones protestaran la intervención real. La interpretación que se ha hecho por parte de algún historiador de la actuación real invita a la reflexión. Mientras los súbditos vieron con normalidad la suspensión de las elecciones, no pocos historiadores han calificado la actuación real de golpe de estado[43].

Esa misma política que fue aceptada sumisamente por los aragoneses –con la excepción de la Inquisición y alguna otra decisión de menor importancia– está lejos de haber suscitado unanimidad entre los estudiosos. Don Francisco de Gurrea y Aragón, conde de Luna (1551-1622) en sus *Comentarios de los sucesos de Aragón en los Años 1591 y 1592* afirmaba:

> Se toleraban y recibían mal las cosas de este gobierno (de Felipe II), lo qual no se sentía así en tiempo del Rey Católico, como natural y propietario de esta corona, aunque después que comenzó a gustar de la grandeza y anchura del gobierno de Castilla, ya propuso y procuró en todas las cosas que pudo, encaminar esto a aquel gobierno». En ese «encaminar» «entra lo que el Rey quiso y intentó de aplicarse la

---

38 Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón…, op. cit.,* p. 190

39 Jaume Vicens Vives, *Els Trastàmares*. Barcelona, Teide, 1956, p. 219. Ernest Belenguer, *Fernando el Católico…, op. cit.,* p. 97.

40 Jaume Vicéns Vives, *Historia crítica…, op. cit,* p. 515.

41 *Ibidem,* p. 512.

42 *Idem.*

43 En concreto utilizan esa expresión Andrés Giménez Soler, Fernando Solano Costa, Luis Suárez Fernández, además del citado en nota 55 Teodor Creus en el siglo XIX.

provincia de Teruel…, y lo sucedido, y el sentimiento que de esto se tuvo. Luego lo de la imposición de la Inquisición, que desde el día que esto se propuso hubo encuentro en lo de las jurisdicciones[44].

Don Francisco equiparaba el comportamiento de Felipe II con el de su bisabuelo. Y además consideraba que los conflictos que más tensionaron las relaciones entre Aragón y la Monarquía fueron la Inquisición y la cuestión de Teruel y Albarracín que habían sido iniciados por Fernando. Unos años más tarde, en medio de la convulsión que presentó la rebelión (para algunos revolución) de Cataluña de 1640, Fernando era presentado como un abanderado del pactismo. Uno de los folletos que circularon en estos años titulado *Desengaños del Principado de Cataluña* afirmaba: «Quien mayor entendió esta razón finísima de estado fue el catholico rey Don Fernando que tenía una regla que siempre que la balanza de la satisfacción del rey y del Reyno estuvieran iguales sería durable el Rey y el Reyno[45]». La historiografía nacionalista catalana descalificó, sin argumentos, a Fernando a quien acusó de castellano, Trastámara y de eliminar el pactismo, considerado engreidamente expresión del alma política catalana[46].

Jaume Vicens Vives, en su particular cruzada contra esta burda historiografía, defendía: «Lo notable del caso es la sumisión de Fernando al aparato legal del país[47]». Más recientemente Jesús Lalinde, historiador del derecho, era de la misma opinión. Pero no todos ven las cosas de la misma manera. Disienten,

---

44 Francisco de Gurrea y Aragón, conde de Luna, *Comentarios de los sucesos de Aragón en los años 1591 y 1592*, publícalos don Marcelino de Aragón y Azlor, Duque de Villahermosa, Madrid, A. Pérez Dubrull, 1888, p. 15. La obra es un resumen pobre del manuscrito que nos dejó el conde y que se encuentra en la Biblioteca del Seminario de San Carlos (Zaragoza), Francisco de Gurrea y Aragón, *Borrador de los Comentarios de los años de 91 y 92*, Ms. B-5-18 y B-5-19. Hay edición digitalizada.

45 Ricardo García Cárcel, *Historia de Cataluña*, Barcelona, Ariel, 1985, Vol II, p. 149. Idem, «Fernando el Católico y Cataluña», en *Fernando II de Aragón el Rey Católico…*, *op. cit.,* p. 453. Hay edición virtual en la Biblioteca Cervantes. De su interesante aportación, la infiel memoria le ha gastado una mala jugada en torno a Jerónimo Zurita, Argensola y Fernando II.

46 Existe una tendencia generalizada a considerar que Cataluña era la abanderada del pactismo cuando la realidad es que el pactismo más completo era el aragonés. Es en Aragón donde se había llegado más lejos en la limitación del poder real, en su justificación y en la expresión institucional de esa limitación. Ningún otro territorio de la Corona gozó de una institución como el Justicia ni tiene en su haber textos constitucionales como el *Privilegio General*, al que deben sumarse los fueros *Quod dominus rex*, *De iis quae dominus rex* y *Quod in dubiis non crasis* que completan los textos constitucionales del reino. El hecho de que Aragón viva hoy en una especie de limbo no significa que ese haya sido su estado natural en el pasado.

47 Jaume Vicens Vives, *Historia Crítica…, op. cit.,* p. 327.

entre otros, Jesús Delgado, también jurista. Según sus palabras el Católico «porfió obstinadamente para limitarlos (los fueros), evitarlos e imponer su voluntad por encima del ordenamiento foral, con bastante éxito por otra parte»[48]. Ángel Alcalá, por su parte, ha ido más lejos. Tras afirmar que Fernando se sentía más castellano que aragonés, defiende que el rey «había descubierto en Castilla un replanteamiento jurisdiccional y procesal de ella (Inquisición) que le brindaba el soñado instrumento para realizar su política regalista y absolutista, es decir, su «beneplácito y voluntad[49]». En la actualidad, la intención de doblegar las leyes e instituciones a su persona parece hoy opinión dominante entre los historiadores del Católico.

Ese autoritarismo se ha apreciado indistintamente en su política de reformas y en las instituciones a él debidas que desarrollaban atributos de la soberanía como la Real Audiencia, el Virreinato[50] o el Consejo de Aragón. Parece existir la convicción de que cada uno de sus movimientos, por supuesto arteramente emprendidos, perseguían la afirmación de la autoridad real sobre los Fueros. Esta creencia tiene varios inconvenientes, primero entiende que el pactismo era un régimen cerrado que no admitía ningún tipo de evolución. En consecuencia, todo aquello que se innove es antiforal y antipactista. Niega implícitamente que la sociedad pueda evolucionar y, por tanto, que necesite adaptar las leyes y las instituciones a sus nuevas necesidades, sin alterar la substancia, que es en definitiva lo que ocurre al finalizar la Edad Media como demuestran, por otra parte, las peticiones de remedio al monarca de diputados y jurados o *consellers*. Incluso, continuando en mi propósito de ajustar la percepción del pasado de la Corona de Aragón a la realidad, conviene igualmente corregir algunas opiniones que se

---

48 Jesús Delgado Echeverría, «Fueros y Ordinaciones. El ordenamiento foral en Aragón», en *Ferdinandus Rex Hispaniarum…, op. cit.,* p. 246.

49 Ángel Alcalá Gálve, « ¿Un rey contra su reino? Antiforalismo del rey Fernando en la imposición de la Inquisición a su Aragón», en *Ferdinandus Rex Hispaniarum…, op. cit.*, 317. *Idem, Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984, pp. 32-33. Ángel Alcalá ha escrito uno de los textos más duros sobre Fernando y la Inquisición subrayando además la importancia en la despersonalización de Aragón y en la homogeneización de España. El problema que plantea su tesis, con la que podría coincidir, es si Fernando, cuando introduce la Inquisición sospechaba de sus perniciosos efectos sobre la evolución española. Ese es el nudo gordiano. Es también evidente que en la pervivencia de la Inquisición y, por tanto, en su influjo sobre la idiosincrasia española influyeron otros factores de orden socioeconómico, entre ellos la yugulación por parte de los Austrias del sector social que alimentó y provocó el cambio social en Europa.

50 Existía ya en Italia. Él lo extendió a su Corona y de aquí pasó a Hispanoamérica.

han convertido con el paso del tiempo en auténticos axiomas. Se ha dado por supuesto que el absolutismo representa la modernidad frente al pactismo que estaría hundido en la Edad Media. El corolario que le acompaña, el monarca como motor del cambio e innovador, no es menos corrosivo. A partir de estos supuestos, las disposiciones consideradas positivas tomadas en las Cortes se atribuyen a la monarquía mientras es objeto de condena despiadada la negativa del servicio solicitado por el rey y de dura crítica cualquier tipo de propuestas que contravengan o disgusten a la monarquía. Se niega a los representantes estamentales la posibilidad de presentar iniciativas, de ser portavoces de las necesidades de su sociedad cuando las instrucciones a los síndicos, que he podido estudiar, demuestran precisamente lo contrario y avalan la petición al monarca, a veces angustiosa, de celebrar Cortes. Esa misma tendencia a considerar que el rey y el reino estaban permanentemente enfrentados debe ser revisada. Las dos partes se necesitaban y no se entiende una sin la otra. El enfrentamiento no era la constante de la relación sino la excepción y, cuando ésta se producía, podía ser por causa del rey o del reino. Pero, además, las diferencias podían nacer de la interpretación de la ley y esa posibilidad estaba contemplada y prevenida. En Aragón el Justicia era el intérprete de los Fueros y el juez del contrafuero. Cuando la disputa nacía de un flagrante contrafuero, entonces el conflicto podía resultar agrio y de difícil solución salvo que se retirase la causa que lo producía. La negativa de una de las partes a las propuestas de la otra está dentro de la sana doctrina política cuando se plantea en su correspondiente foro. El reino y el rey tenían sus derechos y obligaciones y la facultad y la obligación de defenderlos cuando la otra parte pretendía alterarlos o modificarlos. El pactismo permite un juego político más o menos tenso en función de lo que estaba en juego y no deberíamos sorprendernos de los resultados cuando estos eran producto del debate y no de la fuerza.

Este hecho, el juego político, debería ser tenido en cuenta como un principio fundamental a la hora de abordar el estudio de la Corona de Aragón. Pero, además, cuando se trata de un monarca de la entidad de Fernando II habría que añadir otras consideraciones. Es difícil imaginar que el Católico aceptase las limitaciones positivas del pactismo. A priori lo consideramos mejor como un monarca dispuesto a imponer su voluntad sin cortapisas. Sin embargo aceptó, cuando todavía era príncipe, la concordia de Pedralbes, y aprobó y firmó la constitución del *Poc valria* y juró los Fueros de Aragón, las *Constitucions* de Cataluña y los *Furs* de Valencia. A pesar de todo, como hemos visto, los historiadores abundan en la consideración de autoritario. Parece haber entonces una contradicción entre el

juramento de los fueros y la acusación de autoritario. ¿Existe realmente esa contradicción? La solución pasa por analizar si dichos términos, autoritarismo y autoritario, son utilizados correctamente. Es necesario reflexionar sobre si ejercer la autoridad es ser autoritario y si, en definitiva, ser autoritario es sinónimo de antipactista, castellanista o absolutista, para después concluir en consecuencia.

Las reformas fernandinas se concretaron fundamentalmente en la insaculación que extendió a los concejos y a las diputaciones, además de generalizar el virreinato y crear la Real Audiencia y el Consejo de Aragón. La insaculación –y «Ferran II fou l'home de la insaculació[51]»– fue el argumento de los nacionalistas para acusarle de absolutista. También ha sido considerada, y en esto estamos, como el recurso para controlar las instituciones y gobernar a su antojo. Pero ¿era esto posible? A priori, suponía, sobre la fórmula anterior, un mayor control del monarca sobre los cargos municipales. Otra cosa bien distinta es que ese control pudiese darse de hecho. Incluso hay, al menos, dos cuestiones más a tener en cuenta. ¿Era posible la existencia de una corriente a favor del monarca –una especie de partido monárquico– y si existía, podía ser tan poderosa como para dejar a su contraria –una especie de partido republicano– al margen del gobierno? Si esto hubiese ocurrido, los problemas suscitados hubiesen sido posiblemente más graves que los que se intentaban solucionar. En cualquier caso es necesario reflexionar sobre qué entendemos y qué significa ser partidario o contrario al rey. Y parece que en 1500, el constitucionalismo en la Corona de Aragón estaba fuera de toda discusión. No estaba en juego. No obstante, la cuestión política de fondo no está en el control sino en saber si la reforma fernandina se ajustaba a los fueros o era claramente un contrafuero. Primeramente, cabe pensar si, como titular de los concejos de realengo, no tenía facultad para introducir las reformas que considerase necesarias. En segundo lugar, si la insaculación es expresión de autoritarismo. Si de la teoría pasamos a la praxis los interrogantes continúan. A pesar de sus intentos ¿el monarca podía controlar realmente el concejo? ¿Y lo necesitaba cuando las dos partes tenían intereses comunes que les hacían caminar al unísono? ¿El comisario real no precisaba de la opinión de la autoridad municipal para hacer la insaculación? Por otra parte, abrir la participación a un mayor número de personas ¿no representaba un avance y una mejora respecto al anterior sistema aunque mantuviera el poder en la selecta minoría que estaba definida por la herencia, el nacimiento y la fortuna? Finalmente, según el estudio de Isa-

---

51 Jaume Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat de Barcelona…, op. cit,*, T. I I, p. 283.

bel Falcón sobre el concejo de Zaragoza, los apellidos de las distintas bolsas de los oficios de la ciudad apenas varían antes y después de la reforma fernandina[52]. Pero además la autoridad municipal con la venia real o sin ella debía en todo caso acomodar su gobierno a lo establecido por los Fueros y las ordinaciones. La insaculación permitía un mayor control al rey –otra cosa es que lo ejerciese–, pero no significaba autoritarismo (personalmente prefiero el termino absolutismo), si entendemos por tal ese régimen político que se extendía entre la monarquía estamental del Medievo y el siglo XVIII, y mucho menos, absolutismo. Jaume Vicens escribía «Jutgem, doncs, la insaculació com un fet històric necessari» que no conducía, sino relativamente a reafirmar el concepto de monarquía absoluta[53]. Para Antoni Passola «estaba destinada prioritariamente a mantener la gobernabilidad del territorio»[54]. Evidentemente no fue el «sistema monstruós» de los nacionalistas[55]. Considero que era tan pactista como la anterior normativa y devolvió la tranquilidad a los municipios. En definitiva, no hizo otra cosa que regular el acceso a los cargos del municipio y del resto de las instituciones dejando a la suerte como el gran árbitro de la gobernabilidad.

La política de reformas de Fernando se circunscribió al reino de Aragón y al principado de Cataluña. En Valencia se concretó en la Diputación mientras Mallorca quedó aislada en su insularidad. Además en todas las partes, salvo quizá en la Isla, contó con la colaboración de un amplio sector de los grupos dominantes del que se sirvió según sus intereses. Con ese apoyo en 1488 emprendió la reforma de la Diputación de Cataluña que había preparado con sus hombres de confianza en Zaragoza. Secuestró *sine die* los cargos de la Diputación y puso a hombres de su confianza al frente de la institución. La acción fue interpretada por Teodor Creus en 1888 como un golpe de estado[56]. En 1490 prolongó el estado de excepción hasta que tuvo ultimada su reforma en 1493. Las Cortes aprobaron la propuesta real. Por esos años, los diputados aragoneses pedían, en los

---

52 Isabel Falcón Pérez, « El patriciado urbano de Zaragoza y la actuación reformista de Fernando II en el gobierno municipal», *Aragón en la Edad Media. II Estudios de Economía y sociedad (siglos XII al XV),* (1979), p. 258.

53 Jaume Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat…, op.* cit, p. 284

54 Antoni Passola « Las tensiones en torno al control electoral urbano en la Corona de Aragón (siglo XVI-XVII)» en José Ignacio Fortea y Juan Eloy Gelabert (eds.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII),* Valladolid, 2008, p. 23

55 Jaume Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat…, op.* cit, p. 372.

56 Teodor Creus, «Golpe de Estado hasta aquí desconocido en la Historia de Cataluña», *Boletín de la Real Academia de la Historia.* T. 13 (1888), p. 61-169.

términos angustiosos ya señalados, la intervención real ante la inminente quiebra de la Hacienda del reino. El monarca presentó su proyecto a las Cortes de 1495 donde fue aprobado. De acuerdo con la propuesta real, la Asamblea designó 48 personas, doce por brazo, encargadas de hacer la matrícula e insaculación de los electos que serían imbursados en diez bolsas, dos por cada uno de los estamentos privilegiados y cuatro por el brazo de universidades. Después serían los diputados quienes se encargarían de la insaculación cuando se producían bajas por defunción o por otros motivos. En Valencia los bandos facilitaron una placentera actuación real. En la Diputación los Centelles exigían la insaculación como forma de acceso a los cargos del consistorio frente a sus oponentes, que preferían el sistema tradicional. La falta de acuerdo empujó a Fernando II a suspender la elección de 1487 y a poner al frente de la institución a personas por él designadas. La operación se repitió cada tres años hasta 1510, cuando introdujo la insaculación pero limitada al brazo militar[57].

Razones parecidas le llevaron a intervenir en Zaragoza y Barcelona. Las quejas por la mala gestión, la petición de ayuda, su compromiso con la justicia y el bien de la cosa pública fueron las razones esgrimidas para emprender la reforma, que contó siempre con el beneplácito de la mayoría del sector dirigente. El 10 de noviembre de 1487 se presentó en el consistorio zaragozano y expuso ante los jurados y capítulo la necesidad de unas nuevas ordenaciones que adaptaran la normativa concejil a la realidad social de la ciudad, solicitó permiso para ello y tres años de tiempo para su confección. Dejó a las autoridades que pensaran sobre su propuesta mientras él se retiraba a un aposento dentro del propio concejo en espera de su respuesta. Los representantes de la ciudad tan sólo pusieron como condición que respetase los privilegios y patrimonio de la ciudad y que reservase los puestos del concejo, como hasta entonces, a los ciudadanos. Pasados los tres años, Fernando pidió prórroga argumentando que sus grandes ocupaciones le habían impedido atender el asunto. En esta situación de provisionalidad estuvieron hasta 1507[58]. El 29 de agosto, después de haberse hecho rogar, devolvía la insaculación. En Barcelona actuó de manera semejante. En 1490 ordenó a su virrey la suspensión anual de los *consellers* (consejeros/ jurados) y poner en su lugar a los por él designados. Esta situación, tras el fracaso de la normativa

---

[57] Los bandos, las demandas de insaculación y la respuesta de Fernando II en Ernest Berenguer Cebriá*, Fernando II y la ciudad de Valencia…, op. cit.,* pp. 107-118 y 190-201.

[58] Isabel Falcón Pérez «El patriciado urbano de Zaragoza y la actuación reformista de Fernando II…, *op. cit.,* pp. 245-298.

de 1493, se mantuvo hasta 1498. En este año añadió los militares y quedó configurada una matrícula de unas 100 familias que dirigieron el concejo de Barcelona en el futuro.

Al compás de Zaragoza, Barcelona y las diputaciones, la insaculación se extendía mostrando sus positivos efectos. En este contexto de generalización del régimen insaculatorio, llama la atención el trato dispensado a la capital levantina donde el concejo era consumido por los préstamos a la monarquía, la corrupción, permanentemente denunciada, y las divisiones de las elites dirigentes. A pesar de la necesidad de reforma –la insaculación fue angustiosamente demandada en 1482[59]–, Fernando hizo oídos sordos a las peticiones de ayuda, fue permisivo con la corrupción y mantuvo la normativa alfonsina establecida en 1418. Sólo cuando la quiebra del municipio, era inminente se limitaba a inyectar una cantidad de dinero con la que redimir censales que, al dejar libre una parte de los ingresos municipales, posibilitarían nuevas ayudas. Cuando el problema era el corrupto comportamiento del racional, ordenaba investigar la corrupción y la actuación de su hombre de confianza, que era sustituido por otro. Acompañado todo ello, con las correspondientes admoniciones sobre la transparencia administrativa y la honradez en el desempeño del cargo o de los cargos. Ésta es, en términos excesivamente simplificados, la política del Católico con la capital levantina. No es extraño que se haya escrito, «sus intereses nunca fueron los de combatir la corrupción de la administración local»[60]. En Zaragoza y Barcelona actuó de otra manera y la razón que se ha dado para explicar este doble comportamiento parece convincente:

> Para el rey, pedigüeño como ningún otro, el control económico de la ciudad le era vital y no cedería en él. El funcionamiento de la insaculación en Valencia era una incógnita; no lo era el sistema de designación directa, tan conectado a su persona… Fernando pensaba mantener el sistema y cambiar a las personas al menor síntoma de desviación cuando fueran sospechosas de robos. Era la solución más favorable a la monarquía[61].

La insaculación daba un dudoso control sobre el concejo, en Valencia tenía ese control que le permitía acceder a los recursos del poderoso consistorio valenciano. Pero quizá la cuestión no sea sólo económica. Convendría plantear si

---

59 Ernest Belenguer Cebriá…, *Fernando II y la ciudad de Valencia*…, *op. cit.*, pp. 110-113. *Idem*, *La Corona… op, cit.,* 103-108.

60 Ricardo García Cárcel, «Fernando II y Cataluña», en *Fernando II de Aragón…, op. cit.,* p. 450.

ese comportamiento no es producto del concepto que el propio Fernando tenía de la realeza. No se trata entonces tanto de perder un control como de renunciar a unas prerrogativas que tenía la monarquía.

Fernando II fue el hombre de la insaculación aunque fuera su tío abuelo quien introdujera el sistema electivo. A partir del Católico este fue el medio de acceso a los gobiernos locales y a las instituciones territoriales aunque Fernando defendió su intervención con argumentos distintos. En los capítulos de Zaragoza y Barcelona justificó su reforma en las quejas que sobre la gestión habían llegado a su persona y en la obligación que tenía de procurar por la paz y la justicia. La actuación en las Diputaciones fue reclamada por los propios diputados. La guerra de Cataluña, los servicios a la monarquía, la caída de los ingresos y una gestión poco cuidada llevaron a las respectivas instituciones a una situación financiera insostenible y a buscar en la monarquía una solución que ellos no encontraban. En Aragón, según Ángel Sesma, la quiebra de la Diputación fue conscientemente utilizada por el rey, para al mismo tiempo que saneaba la hacienda del reino, introducir una serie de medidas políticas que le permitirán «desmontar el dominio de la minoría contraria a sus intereses en la institución[62]». La tesis plantea algunos interrogantes. En la situación económica de la Diputación poco tuvo que ver el Católico. La quiebra empezó a gestarse con anterioridad a su reinado. Es difícil que el monarca pudiera controlar a esas 48 personas, que debían hacer la insaculación, para excluir de las bolsas a sus contrarios. El número de insaculados es tan elevado que parece confirmar la dificultad de controlar a los contrarios si es que Fernando II los tenía en tal número que pudieran constituir una amenaza.

En la política del Católico destaca la atención prestada a Cataluña. En 1480 las heridas económicas y sociales de la guerra civil estaban totalmente abiertas. En estas Cortes, en un ambiente poco receptivo, se sentaron las bases que permitieron la recuperación económica y la paz social entre los catalanes. Se abordaron temas candentes cuya solución convenientemente preparada se dejó en manos de Fernando II. La concordia se ocupó de los censales impagados, de la devolución de las incautaciones de tierras, de reparaciones e indemnizaciones provocadas o arrastradas por la guerra civil. Incluso se pusieron en práctica al-

---

61 Ernest Belenguer Cebriá, *Fernando II y la ciudad de Valencia…, op. cit.,* p. 112.

62 Ángel Sesma Muñoz y José Antonio Armillas Vicente, *La Diputación de Aragón*, Zaragoza, Ediciones Oroel, 1991, p. 38. Ángel Sesma Muñoz, *La Diputación de Aragón en la época de Fernando II…*, *op. cit.*, p. 24.

gunas medidas de política económica mercantilista encaminadas a recuperar la economía arruinada por la crisis bajomedieval y el conflicto civil. Es el llamado *redreç* (reparo). Fue, quizá, la actuación más extraordinaria y noble de Fernando que actuó sin el menor revanchismo, cuando no tenía en absoluto necesidad de Cataluña. Pero él era el rey[63].

Al mismo tiempo que se ocupaba de los concejos y de las Diputaciones, el monarca atendió y mejoró sustancialmente el organigrama del gobierno de la monarquía. La corte en Castilla, la necesidad de atender las demandas de justicia de una sociedad cada vez más compleja y la de ser aconsejado en los asuntos cotidianos que planteaban sus distantes súbditos se tradujeron en la extensión del virreinato, la creación de la Real Audiencia[64] y del Consejo de Aragón (1494). Las tres instituciones emanaban de los atributos de una monarquía que no tenía evidentemente el don de la ubicuidad, que debía mantener el orden social y, como todo gobernante, precisaba de consejo. Estas instituciones representaban y hacían presente a la monarquía pero eso no significa que fueran antiforales o anticonstitucionales. Se ocupaban de asuntos o negocios pertenecientes a la monarquía. El virreinato y la Audiencia encajan en el pactismo. El primero apenas fue contestado. En Valencia provocó, según Teresa Canet, «fuertes tensiones entre Fernando el Católico y sus súbditos valencianos[65]» por contravenir una disposición de 1403 que condicionaba su introducción a la petición de la ciudad o a necesidades urgentes. Finalmente fue aceptado y definido en sus características esenciales en las Cortes de 1510. Sólo cuando el elegido no se ajustaba a lo establecido por la ley o actuaba en contra de la misma era denunciado el nombramiento o su comportamiento. La Real Audiencia se encargaba de la justicia, que era atributo de la monarquía. En el caso de Aragón, restó presencia al Justicia en la vida de la comunidad pero no era antiforal ni supuso un atentado al constitucionalismo que había jurado el rey antes de ser reconocido como tal. Tampoco el Consejo de Aragón arrebató competencias a los distintos territorios. Aragón y Cataluña mantuvieron su soberanía en materia de Justicia y Valencia, con un pactismo más débil que Cataluña y, sobre todo, que Aragón perpetuó

---

63 Jaume Vicens Vives, *Historia crítica… op. cit.,* pp. 519-524. Ernest Belenguer Cebriá, *Fernando el Católico… op. cit.,* pp. 129-136 y 256-264.

64 Fue creada en distintos momentos, en Aragón y Cataluña 1493 y en Valencia 1506-1507.

65 Teresa Canet Aparisi, *La Audiencia valenciana en la época foral moderna*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1986, p. 183. *Idem,* « Las instituciones reales del periodo foral moderno», en Jorge Hermosilla Pla, *La ciudad de Valencia: historia geografía y arte de la ciudad de Valencia*, Valencia, Universitat de Valencia, 2009 Vol. I p. 344.

su mayor dependencia de la voluntad real y tuvo en esta institución un tribunal de gracia y justicia como Mallorca. Como ha señalado Emilia Salvador, esas instituciones potenciaron la presencia real en la Corona[66] pero presumo que esa presencia no tenía por qué ser necesariamente antipactista. Lo fue en determinados momentos cuando actuaban en contra de los fueros pero eso ocurría antes y después de Fernando II.

Las reformas dejaron fijado el organigrama institucional de la Corona. Después tan sólo se produjeron adaptaciones a las necesidades de una sociedad en crecimiento y con otras necesidades pero en todo momento, hasta los Decretos de Nueva Planta, se mantuvo el armazón construido durante el reinado del Católico. En esa secuencia hay una excepción. Felipe II, tras la rebelión de Aragón de 1591, acabó con la independencia del Justiciazgo. Esto sí supuso un grave atentado al pactismo aragonés que quedó profundamente mermado en sus competencias. El orden político-institucional dispuesto por el Católico es un hecho que debe estar presente a la hora de valorar su reinado. Otro aspecto a tener en cuenta. Todas esas reformas, si bien es verdad que acentuaron la presencia real, no tenían por qué suponer un deterioro del pactismo o un debilitamiento del mismo. Esas novedades que tenían su precedente en la Edad Media se hicieron y se supeditaron a los Fueros. Los Jurados o los *consellers*, con o sin el visto bueno del rey o de su representante, los diputados, que en Aragón y Cataluña tenían además la misión de vigilar el cumplimiento de los Fueros, el virrey y la Audiencia, todos debían actuar de acuerdo con la ley hecha en Cortes. La ley y la obligación de cumplirla es lo importante y el referente del pactismo, y Fernando II en todo lo expuesto parece fiel a su juramento. Tenía razón Jesús Lalinde Abadía cuando afirmaba que «Fernando ha respetado la foralidad aragonesa como fenómeno natural, aunque no haya otorgado a Aragón una disposición tan importante como lo ha sido la constitución *Poc valria* para Cataluña, seguramente porque no se ha solicitado y porque no ha sido necesaria[67]». Aragón disponía ya de los privilegios que recoge el *Poc valria*.

Hasta aquí el Fernando pactista. Pero hay otro Fernando cuya actuación no encaja con el constitucionalismo. Algunas de sus palabras, de sus gestos y de sus decisiones no lo definen precisamente como un monarca que sienta la ley como

---

66 Emilia Salvador Esteban, « Fernando II y Valencia» en Miguel Ángel Ladero, et alii, *Fernando II de Aragón…, op. cit.,* pp. 470-476.

67 Jesús Lalinde Abadía « Fernando II ante la foralidad aragonesa», en *Fernando II de Aragón…, op. cit.,* 1996, p. 215

guía de gobierno. En su primer testamento de 1475, declaraba heredera a su hija Isabel cuando él sabía que en su Corona las mujeres no podían reinar pero sí transmitir la soberanía. Por esta razón pedía a su padre, Juan II, «que de su poderío real absoluto derogue y cesse las dichas leyes, fueros y ordenamientos y costumbres[68]» para que su primogénita pudiera reinar. Utiliza la expresión poder real absoluto cuando no lo tenía y esto significaba pasar por encima del ordenamiento constitucional. Tampoco suenan bien las palabras enviadas a los consellers (jurados) de Barcelona en 1483 cuando embargaron en Flix el trigo que su tesorero Alfonso Sánchez enviaba a Tortosa: «car nuestras cosas donde quiere que van requeridas y acatadas deven ser y sino lo son no es cossa de pasar en disimulación»[69]. En 1499, reunía Cortes en Zaragoza con el propósito de obtener el reconocimiento de Isabel, reina de Portugal, como sucesora. Después de larga porfía, los aragoneses acabaron por ceder pero pusieron una condición que les permitió salir airosos de la situación. Jurarían a Isabel y su marido como herederos pero, añadían, el juramento sería nulo si el rey tenía un hijo. La muerte de la princesa les liberó por un tiempo de su compromiso. Pero Fernando mantenía intacta su obsesión por la unidad dinástica. Ahora, en 1502, los aragoneses debían jurar a Juana y su marido como herederos. Resistieron un tiempo. Al final cedieron ante la insistencia del rey pero con la misma cláusula. Un heredero les liberaría del compromiso. Este relativismo pactista se aprecia asimismo en alguno de sus gestos. Cuando tan sólo era príncipe, en 1472, exigió a los jurados de Zaragoza que salieran a recibirlo con palio, a la manera castellana y en contra de la costumbre aragonesa que lo reservaba al rey. A las palabras y gestos se sumaron hechos mucho más difíciles de calificar. La lentitud de las Cortes catalanas de 1510 en conceder el servicio llevó a Fernando a amenazar con suspender la veinticuatrena y por un día a los *consellers* de aquel año. Germana de Foix reiteró la amenaza en 1512[70]. En ambos casos consiguió desbloquear las Cortes y obtuvo el servicio.

Otros hechos, que apenas han merecido unas líneas en su biografía, deben ser recuperados para el estudio de su personalidad. Jaume Vicens afirmaba que «su concepto de justicia era muy rígido»[71], y en esto están la mayoría de sus estudiosos. Esta opinión, que suena tan bien, es difícil de encajar con las justicias

---

68 Jaume Vicens Vives, *Historia crítica…, op. cit.,* p. 420.
69 Ángel Sesma, *Fernando de Aragón…, op. cit.*, p. 158.
70 Ernest Belenguer Cebriá, *La Corona de Aragón…, op. cit.,* p. 102.
71 Jaume Vicens Vives, *Historia crítica…, op. cit.,* p. 326.

sumarísimas ordenadas por el propio monarca. El 2 de noviembre de 1473, cuando tan sólo era lugarteniente general, dispuso dar garrote en Valencia a Diego Hurtado de Cuenca, acusado de monedero falso. La medida provocó las protestas de los valencianos[72]. Fernando juró que no lo volvería a hacer. Un año más tarde, el 19 de noviembre de 1474, Ximeno Gordo ciudadano, miembro de una poderosa familia de Zaragoza, que tenía amedrentado al concejo, fue llamado a la Aljafería y «ahogado» y su cuerpo llevado al Mercado para escarmiento de todos. Zurita, que relata con detenimiento el hecho, califica la muerte del zaragozano de «muy nueva causa y que puso mucho espanto en las gentes»[73] El mismo cronista señala que para conquistar el favor real y volver al gobierno de la ciudad, Ximeno «hizo al Rey una muy gran sujeción, que dio al Rey poder absoluto sobre las leyes para que pudiesse proceder a pena capital contra el[74]». El prócer zaragozano no mantuvo su compromiso y Fernando no dudó en hacer uso de los derechos que le había entregado sobre su persona. La justicia fue sumarísima. Once años más tarde, el 22 de junio de 1485 ejecutó, sin juicio previo, a Martín de Pertusa, forista, jurado segundo, ya propuesto para primero, y doctor en ambos derechos que, en ejercicio del Privilegio de Veinte, había dado muerte a un alguacil del gobernador por haber insultado gravemente con intercambio de golpes a Pedro Cerdán jurado en cap en ese momento[75]. En ninguno de estos casos, ampliamente recogidos por Jerónimo Zurita, parece existir juicio previo. Fernando actúa como un autócrata y su comportamiento recuerda al de su biznieto Felipe II con el Justicia de Aragón, Juan de Lanuza V el joven. Pero además, Fernando se comportó con la misma doblez que el Prudente en el caso de Antonio Martón en 1588[76]. Mientras atendía amistosamente las explicaciones de los embajadores enviados desde Zaragoza, él había ordenado ya la ejecución del jurado. El caso es más que una brutal decisión y debería ser tenido en cuenta al estudiar la ideología del monarca. Pertusa se movió con otros prohombres de la ciudad en uso del Privilegio de Veinte que fue desde sus orígenes un factor de desestabilización social. Fernando acabó con el que en esos momentos ejercía

---

72 Ibidem, p. 327.

73 Jerónimo Zurita, *Los cinco libros postreros de la segunda parte de los Anales de la Corona de Aragon,* Zaragoza, Diego Dormer, 1668, T. IV, f. 219v. Todo el asunto ff. 219-220. *Anales* T. IV, Lib. XIX, Cap. XIII.

74 Ibidem, f. 220. *Anales* T. IV, Lib. XIX, Cap. XIII.

75 Un extenso relato del caso en Jerónimo Zurita, *Anales*, T. IV, ff. 340-340v

76 Gregorio Colás Latorre-José Antonio Salas Auséns, *Aragón en el siglo XVI…* Alteraciones sociales y conflictos políticos, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, 1982, pp. 610-619.

las funciones de jurado en cap y presidía la reunión de los Veinte pero no tocó al verdadero causante de la muerte, el Privilegio. El vicecanciller Antonio Agustín, al final de su vida, fue detenido el 13 de agosto de 1515 en Aranda de Duero. Los motivos de la pérdida del favor real y de su prisión son confusos. Se han argüido distintas causas incluida la del amor que le profesaba en secreto a la reina doña Germana[77].

Todas estas acciones fueron transgresiones puntuales de los Fueros que el tiempo no tardó en restañar. Pasaron sin dejar huella. Poco tienen que ver, por graves que fueran, con el Santo Oficio. Desde su introducción se erigió en un enemigo permanente del pactismo. Y en ningún otro territorio lo fue tanto como en Aragón. Me detendré un momento en esta cuestión por la importancia que ha tenido en el pasado español y en el aragonés. Las razones de su fundación han dado pie a un largo debate, en el que no voy a entrar. Tan sólo me ocuparé de lo que se ha dicho respecto a la Corona de Aragón. Fernando Solano ve en la Inquisición el instrumento para resquebrajar el granítico bloque institucional aragonés[78]. Luis Suárez Fernández defiende la misma opinión. Como lo hace Ángel Sesma. Jaime Contreras parece inclinarse también por razones sociales y políticas además de las religiosas[79]. Kamen, sin embargo, considera que nunca fue utilizada políticamente[80]. Incluso se defiende la idea de que la Inquisición y la Hermandad fueron los medios previstos por Fernando para pulir las asperezas del pactismo y doblegar a los aragoneses. En esto están los citados Sesma y Suárez y el mismo Solano. Aún más, se ha considerado que el rey no tuvo ningún inconveniente en dejar morir la Hermandad porque tenía la Inquisición[81]. Me ocuparé más adelante de la Hermandad, ahora me detendré en el grave negocio de la Inquisición. Sobre su introducción en la Corona parece haber unanimidad.

---

77 Jerónimo Zurita, *Historia del rey don Fernando el Católico. De las empresas y ligas de Italia,* Zaragoza, Herederos de Diego Lanaja, 1670, f. 392v. *Anales*, T. VI., Libro X, Cap. XCIII.

78 Fernando Solano Costa, « El reino de Aragón durante el gobierno de Fernando el Católico», en *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 16-17 (1963-1965), p. 238.

79 Jaime Contreras, «Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón», en *Fernando II de Aragón, El Rey Católico…, op. cit.*, pp. 339-361.

80 Henry Kamen, «Fernando el Católico, el absolutismo y la Inquisición», en Aurora Egido y José Enrique Laplana (ed.), *La imagen de Fernando el Católico…, op. cit.,* pp. 15-27.

81 «La eficacia de la Santa Inquisición hacía innecesario el sostenimiento de la Hermandad, además de iniciarse el establecimiento de una Audiencia real, con lo que los fines de la Hermandad quedaban cubiertos y a mejor satisfacción del soberano». Guillermo Redondo Veintemillas y Luisa Orera Orera, *Fernando II y el reino de Aragón*, Zaragoza, Guara Editorial, 1980, p. 94.

Fernando necesitaba un instrumento para imponer su voluntad cuando lo considerase oportuno. La naturaleza eclesiástica y real, la doble naturaleza, del Santo Oficio que lo ubicaba por encima de los Fueros y las instituciones del reino le daban el recurso preciso para doblegar el aparato político de sus dominios aragoneses que había jurado respetar. El trabajo del profesor Sesma *Fernando II y la Inquisición* –que debería ser de obligada lectura para los especialistas en la institución y en el Católico– lleva a la conclusión de que sólo por otras razones pudo este rey defender con tan denodado ahínco su criatura. Contra su introducción en su Corona estuvieron el Papa y sus súbditos, Teruel, Aragón, Cataluña y Valencia. Las razones evangélicas y canónicas de Sixto IV y las políticas y jurídicas de los aragoneses, que defendían la persecución de los malos cristianos pero guardando la debida justicia, de nada sirvieron. Fernando utilizó todos los recursos a su alcance, acusaciones plagadas de mentiras, amenazas e, incluso, la fuerza militar para doblegar a Teruel y se negó a admitir y, por supuesto, a discutir los argumentos de los turolenses y del resto de los aragoneses que buscaban una Inquisición ajustada, en lo que debía estar, a las leyes. Es difícil entender su numantina defensa por razones estrictamente religiosas, cuando nadie se oponía a la persecución de la herejía y cuando los conversos en sus dominios no parece que fueran un problema social. Además de un tribunal de la fe, el llamado Santo Oficio fue un instrumento al servicio del autoritarismo o del absolutismo regio. Ese pudo ser uno de los fines buscados por el Católico. Para nosotros, que tenemos la perspectiva de sus más de trescientos años de existencia, fue también uno de los principales agentes forjadores del universo mental y ético de los españoles. Evidentemente, es imposible que el Católico tuviera semejante percepción o persiguiera tales propósitos. Pero como todas las instituciones el Santo Oficio evolucionó al compás que marcaban las necesidades de la monarquía y los sectores dominantes-dirigentes del país. Pero dejando para otro momento su evolución, desgraciada para el común de los españoles, me pregunto si los objetivos perseguidos, al menos oficialmente, acabar con los falsos conversos no se podían alcanzar de otra manera menos perjudicial para el común de los mortales. No estoy hablando de sus víctimas materiales. No es ese su debe principal. Me refiero al control que mantuvo sobre las conciencias y los comportamientos, imponiendo unas categorías mentales y sociales que impidieron el desarrollo de nuestra sociedad al ritmo que marcaban los tiempos. Es verdad que en todas partes había fiscalización de los súbditos y de los fieles pero en ninguna parte fue tan estricta como la ejercida por la Inquisición.

Todavía plantearé un interrogante más antes de dar por terminado este apartado ocupado en el Católico y su Inquisición. ¿Realmente, pretendía acabar con

el pactismo a través de esta institución eclesiástica? Si ese era su objetivo, evidentemente habría que calificarlo de perverso, porque no se trata de utilizar la religión con fines políticos, recurso que no debería escandalizarnos, –los dos caminaban por la misma senda y los dos, a pesar de sus pequeñas escaramuzas, se necesitaban y esto en el mundo católico y en el reformado– sino de algo más grave. La Inquisición era un tribunal y como tal su utilización significaba que se partía de la acusación de herejía de un inocente en materia de fe para conseguir fines políticos. Es posible que Fernando II no la utilizara con fines políticos, aunque, y de esto se olvida el profesor Kamen, su simple introducción arrastraba ya ese lastre. Sí lo hicieron su nieto y sobre todo su biznieto. Pero además la maquinaria inquisitorial, favorecida por la defensa del Imperio contra reformados y moriscos, controló todo aquello que era considerado contrario a los intereses de la monarquía –guardián del orden establecido, es decir del feudalismo–, impuso la moral de las apariencias y convirtió en enemigos a todos aquellos que no pensaban de acuerdo con el código oficial.

Si de los supuestos, pasamos a los hechos, aquí no hay dudas. Cualquiera que fuera la intención de Fernando II, la Inquisición emergió en su Corona, especialmente en Aragón, como un enemigo del orden político establecido. En el caso aragonés se erigió a lo largo del siglo XVI en uno de los factores que más tensionaron las relaciones entre el reino y su monarca. Su introducción dejaba de ser, como señaló José María Lacarra, un flagrante contrafuero o como ha escrito Joseph Pérez fue impuesta «pese a los fueros, contra los fueros»[82]. El tribunal era en esencia antiforal, como he comentado en alguna otra ocasión. Su dependencia de una autoridad extranjera y sus procedimientos contravenían la constitución aragonesa. Ningún extranjero podía ejercer jurisdicción en Aragón mientras que el derecho penal aragonés prohibía la inquisición –investigar en secreto la vida de los demás con la intención de encontrar delitos–, el tormento y la confiscación, que eran consustanciales con la actuación del Santo Oficio. Pero, además, la defensa de la ortodoxia era sólo una parte de su realidad y, desde luego, no la más grave políticamente. Su abanico jurisdiccional era enorme y se extendía a faltas que sólo accidentalmente podían afectar al dogma. Intervino además, con el *placet* de la monarquía, en cuestiones sociales y en el debate absolutismo-pactismo que la monarquía y los aragoneses mantuvieron durante el siglo XVI. A todo esto hay que sumar el fuero inquisitorial. Con la aquies-

[82] Joseph Pérez, *Isabel y Fernando*: *Los Reyes Católicos*, Madrid, Nerea 1988, p. 103.

cencia y el apoyo real, los inquisidores hicieron valer su condición de defensores de la fe para ubicar a todo su aparato por encima de la ley y de las instituciones civiles en los asuntos seculares. La Inquisición era el tribunal de la fe pero también el de todos sus miembros en las causas civiles y criminales. Esta fue una de sus perversiones. Era en definitiva juez y parte y esta injerencia en los asuntos del siglo fue uno de los desencuentros más graves entre el reino y la monarquía, como certeramente apuntaba don Francisco de Gurrea y Aragón y avala la documentación del siglo XVI.

Esta Inquisición real o castellana, tribunal de la fe y de las causas civiles y criminales del personal a su servicio, que se consideraba al margen de los Fueros y por encima de las instituciones de los distintos territorios fue introducida por Fernando II en 1483. De nada sirvieron las protestas que adquirieron tonos dramáticos y aun trágicos. Teruel fue amenazada con ser tomada y ocupada militarmente[83]. En Zaragoza el 14 de septiembre de 1485, a la hora de maitines, fue asesinado Pedro de Arbués, el primer inquisidor del reino. Su muerte abrió el camino al monstruo inquisitorial al tiempo que desató una fuerte represión. Fernando se sirvió de influyentes personalidades para evitar que los inquisidores tuvieran problemas en los comienzos de su misión. Después, apenas empezaron a actuar, los aragoneses protestaron por su dependencia extranjera, los métodos y el fuero inquisitorial que excluía a sus miembros, desde el inquisidor hasta el último familiar, del sistema foral y de las instituciones. En contra de todos introdujo el Santo Oficio en su Corona. De nada sirvieron las argumentaciones del papa Sixto IV[84] que nos ha dejado, entre otros documentos, la, por su doctrina, evangélica bula *Gregis dominici nostre custodie* del 18 de abril de 1482. Ni las razones de los aragoneses, incapaces de hacer valer los Fueros y superar el sofisma con el que Fernando defendía su criatura. Nunca atendió a nadie. Como un nuevo Benedicto XIII, Fernando se mantuvo en su Inquisición. No es extraño que los historiadores se hayan preguntado el por qué de su creación. La razones religiosas no parecen suficientes y las políticas no son fáciles de aceptar.

---

[83] Sobre la introducción de la Inquisición, Ángel Sesma Muñoz, *Fernando II y la Inquisición…* Un bonito extracto de la resistencia de Teruel en Ángel Sesma, *Fernando de Aragón, Hispaniarum rex…op. cit.,* pp. 163-172.

[84] Además de las dudas y resistencias del Papa Sixto IV, me interesa sobre todo destacar aquí la bula *Gregis dominici nostre custodie* fechada el 18 de abril de 1482. La pugna Sixto IV- Fernando II en Ángel Sesma Muñoz, *Fernando II y la Inquisición… op. cit*, pp. 46-59.

Todavía hay una pregunta más que tampoco tiene respuesta: ¿era imprescindible su fundación? ¿La monarquía no podía conseguir sus objetivos por otros medios? Porque en definitiva la actuación inquisitorial ha marcado nuestra conciencia individual y colectiva hasta nuestros días, convirtiéndose posiblemente en la herencia más papable del Católico. Es verdad que sus sucesores pudieron eliminar el Tribunal pero, erigidos en defensores del catolicismo como razón de estado frente a los herejes, la institución se convirtió en un instrumento de control imprescindible. ¿Quién iba a deshacerse de semejante potencial?

Al mismo tiempo que introducía la Inquisición y para doblegar la resistencia de los turolenses, Fernando II echó mano del recurso que, en determinadas condiciones que no se daban en este caso, le ofrecían los Fueros de Teruel y su comunidad y nombró capitán a Juan Garcés de Marcilla, miembro destacado de uno de los bandos en que se dividía la ciudad. A pesar de las protestas de la tierra lo mantuvo. Después, la Inquisición y Teruel se convirtieron en dos de las cuestiones, que amargaron las relaciones entre Aragón y Felipe II. Fue el Católico el que puso en definitiva la semilla que llevaría a 1591[85]. «Aquí entra, dirá Gurrea y Aragón, lo que el Rey quiso e intentó de aplicarse la provincia de Teruel a las leyes de Castilla y sacarla de las de Aragón»[86]. Parece cierto que ni la insaculación, ni la Audiencia, ni el virreinato ni por supuesto el Consejo de Aragón contravenían en principio los Fueros por él jurados. Introdujo estas reformas sin alterar el corpus legal o constitucional que había recibido. Pero ¿qué se puede pensar de un monarca que introduce un instrumento como la Inquisición, ejecuta justicias sumarísimas, abre la cuestión de Teruel, a la que se sumó después Albarracín, y se desentiende de los problemas de Valencia? La respuesta posiblemente está en pensar que Fernando defendía la pervivencia del orden político heredado aunque él no se sintiera obligado a cumplirlo. Es la misma política que siguieron los Austrias.

En el orden social, su política es claramente continuista. De acuerdo con su providencialismo, Fernando, como había hecho en Castilla, se limitó a reforzar lo que consideraba fundamentos de un orden querido por la Divina Providencia, que en los últimos tiempos se había tambaleado porque se habían confundido las funciones que correspondían a cada uno de los individuos por su estamento.

---

85 Gregorio Colás Latorre y José Antonio Salas Auséns, *Aragón en el siglo XVI…, op. cit.*, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, 1982, pp. 413-633.

86 Francisco de Gurrea y Aragón, *Comentarios de los sucesos… op. cit.*, p. 16.

En Cataluña, la Sentencia de Guadalupe de 1486, que ha tenido en Vicens Vives su principal estudioso además de apologeta, y a la que hizo responsable de la estabilidad del campo catalán, fue después ajustada a la realidad del tardofeudalismo por Eva Serra[87]. Eliminó los malos usos, totalmente trasnochados, que los campesinos tuvieron que rescatar pero, como era lógico, mantuvo la renta feudal sobre la tierra y el señorío. Conviene señalar que unos años antes, las Cortes de 1481, es decir, el rey y los representantes del principado, por la constitución *Com per lo señor* restablecieron los malos usos que había suprimido la sentencia interlocutoria de Alfonso V de 1457. Fernando y el principado se mostraban partidarios de restaurar la vieja condición de los remensas. Después el activismo de los vasallos acaudillados por Pere Joan Sala forzó la revisión de 1486. Para los legos en la cuestión señorial precisaré que los malos usos resultaban humillantes[88] pero el señor vivía de la renta de la tierra, que podía constituirse en el principal factor de opresión económica del campesino. Pero fue en Aragón donde realmente aparece el compromiso social de Fernando. A fines del XV la baronía de Ariza[89] estaba en guerra con su señor. Después de algunas dudas el rey, como juez árbitro, sentenció totalmente a favor de los Palafox[90] a quienes concedió incluso el *ius maletractandi*, que aparece traducido por potestad absoluta o la *absoluta*. Entre ambas sentencias no hay ninguna relación, salvo la de resolver un conflicto entre señores y vasallos. La de Guadalupe fue «ganada» por los remensas. En Aragón, la dominante condición mudéjar fue un obstáculo insalvable para la modernización –hablo del *ius maletractandi*– del señorío laico. Como moros primero y moriscos después poco o nada hicieron o pudieron hacer contra sus señores a quienes, por lo demás, consideraban sus protectores. En la Europa occidental, un campesino en rebeldía y con el viento a favor de la coyuntura bajomedieval obligó a los señores a mejorar su situación. Desapareció

---

87 Eva Serra, *Pagesos i senyors a la Catalunya del segle XVII. Baronia de Sentmenat 1590-1729,* Barcelona, Crítica, 1988.

88 Los malos usos están recogidos por Joseph Pérez, *Isabel y Fernando…, op. cit.*, p. 22.

89 Guillermo Redondo, «Fernando II y el régimen señorial en Aragón: la sentencia de Celada (1497), *Estudios 79*, Zaragoza (1980), pp. 231-275. Gregorio Colás Latorre, « Fernando II y el mundo señorial aragonés», en *Fernando II de Aragón, el Rey Católico… op. ct.,* pp. 241-273.

90 Ernest Belenguer parece sorprendido de las concesiones que otorga el rey a los Palafox. No hay mucho que decir. Simplemente que eso era el señorío. Pero, además, el responsable de la sentencia no era Palafox, ni los aragoneses sino Fernando II de Aragón.

la adscripción a la tierra. Nadie le concedió nada. Él ganó la partida. También en Aragón hubo conflictos antiseñoriales pero fueron siempre de alcance limitado. Mudéjares y cristianos nunca formaron un cuerpo único ni se levantaron exigiendo a los señores mejorar su condición. Carentes de esa fuerza, que sí tuvieron los campesinos de Europa, el señorío laico permaneció inmóvil –el estatus jurídico– durante la época foral. Por las razones apuntadas, sin contar con el potencial social transformador de la revuelta y de la falta de mano de obra, la sentencia de Celada pudo ser un precedente de esa modernización que nunca lo fue. Por otra parte, convendría meditar sobre el *ius maletractandi* para evitar que con su lectura el historiador se rasgue las vestiduras. Aportaré aquí dos hechos que invitan a la reflexión. Indudablemente es preciso reconocer que en Occidente ya a fines del siglo XV era un anacronismo, aunque no parece que la *absoluta* fuera la primera preocupación de los vasallos. Tras la expulsión de los moriscos, cuando los repobladores, cristianos viejos, tuvieron la posibilidad de acabar con semejante arcaísmo, no lo hicieron. Los señores, y aquí entra la alta nobleza de los Aranda, Villahermosa,… pudieron mantenerlo sin que nadie pareciera interesado en su eliminación. Sin embargo, estos mismos señores se vieron obligados a reducir drásticamente la renta de la tierra y simplificar otra serie de derechos, al negarse sus nuevos vasallos a pagar como los desterrados. Y es que como apuntaban los escolásticos *primum vivere deinde filosofare*. Si la sentencia de Guadalupe devolvió la «paz» al campo catalán, el aragonés no conoció ningún gran conflicto hasta el final del feudalismo. Por otra parte, en el siglo XVI, los únicos grandes movimientos antiseñoriales, Ariza, Monclús, Ribagorza y Ayerbe se dieron en señoríos de cristianos viejos.

El Católico dispuso de dos momentos excepcionales para acabar con dos de las lacras del Aragón foral: el privilegio de Veinte que provocó durante el siglo XVI alguno de los conflictos más graves de la centuria y el anacrónico *ius maletractandi*. Los dos tenían detractores. Sin embargo, cuando tuvo la posibilidad de acabar con el primero y de sentar un precedente con el segundo se desentendió de ambos. Esta inhibición real contrasta con su empecinamiento en el tema de la Inquisición y, en menor medida, con la que luego sería conocida como la cuestión de Teruel.

Aragón, Fernando II y los historiadores

Fernando Solano Costa dedicó una parte de su producción historiográfica a Fernando II y a Aragón. Pocas dudas hay del interés, afecto y admiración que profesaba al Católico. A la rehabilitación y al conocimiento del monarca dedicó

grandes esfuerzos[91]. Igualmente es bien sabido su sentimiento por Aragón. Ambos afectos condicionaron posiblemente o enturbiaron su labor como historiador. En realidad sus trabajos son ensayos de historia escritos con brillantez sobre el binomio Fernando II – Aragón. Su pensamiento se vertebra sobre el reformismo del rey y el inmovilismo del reino. Vencerá el segundo pero esta victoria, más que pírrica, le condujo a la ruina. Aragón quedará fuera de la Historia. La tesis se repite a lo largo de distintos artículos y queda plasmada en esta frase lapidaria: «Castilla fue arcilla en sus manos, Aragón piedra berroqueña»[92]. Otras expresiones como «Introversión política», «sensibilidad foral», «inmovilismo»… y frases no menos rotundas dan cuenta de esa visión negativa de las relaciones entre Fernando II y Aragón. Dejaré aquí dos testimonios que resumen, en opinión del profesor Solano, la obra del Católico en Aragón y sus consecuencias: «Me refiero al reyno de Aragón, la gran excepción dentro de la política reformadora de Fernando el Católico, y, también, su gran fracaso en la línea de sus móviles ideológicos y prácticos»[93]. Aragón «se quedó condenado al más grande inmovilismo, como a la larga sería causa de su muerte, muerte sin pena ni gloria, inmerecida si consideramos su pasado»[94]. Incluso llega a afirmar que Fernando fue el mejor rey de España y un mal rey de Aragón. En la misma opinión están otros historiadores hasta el extremo de haber constituido el desencuentro entre el rey y el reino uno de los aspectos definidores de su reinado. María Luisa Ledesma e Isabel Falcón recordaban en su *Historia de Zaragoza en la Edad Media* «que su tendencia reformista en el plano político y social chocó con el inmovilismo de la nobleza y de la iglesia»[95]. Fernando fue doblegado por sus nobles y sus eclesiásticos, incapaces de comprender su proyecto de futuro. Más recientemente, en esa misma línea, Ernest Belenguer, siguiendo a Fernando Solano, habla de la «inhibición real en su reino natalicio[96]». En Aragón «la mayor parte

---

91 De esa dedicación da cuenta en un sentido artículo «Genio y figura…, *op. cit».,* pp. 117-133.

92 Fernando Solano Costa, «El reino de Aragón durante el reinado de Fernando el Católico…, *op. cit.,* p. 231.

93 Fernando Solano Costa, «Estudios sobre la historia de Aragón durante la Edad Moderna», *Instituto Jerónimo Zurita*, CSIC T. I (1967), p. 130.

94 Fernando Solano Costa, *Fernando el Católico y el ocaso del reino aragonés*. Lección inaugural del curso académico MCMLXXIX–MCMLXXX, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, p. 80.

95 María Luisa Ledesma y María Isabel Falcón, *Zaragoza en la Edad Media…, op. cit.*, p. 21.

96 Ernest Belenguer, *La Corona de Aragón…, op. cit.,* p. 97. (p. 90-97).

de sus esfuerzos reformistas fueron baldíos, incapaces de romper la oposición de las fuerzas vivas del reino»[97]. Y contrapone el fracaso aragonés a la docilidad y las espléndidas realizaciones de Cataluña «Aquí (Cataluña), el rey Fernando, al contrario que en Aragón pudo innovar con el permiso de las clases bienestantes que vieron en él garantía de orden y de conservación»[98]. De su biografía podría sintetizarse la respuesta de los distintos territorios a las propuestas del monarca en estos términos: receptividad en Cataluña, resistencia en Aragón, sumisión explotada de Valencia e inhibición de Mallorca. Los epígrafes que ordenan la materia de su trabajo resumen el aciago comportamiento aragonés, recogido después en expresiones como *roer ese hueso*[99] (el hueso es Aragón), «*desairada estancia aragonesa*»[100] o «*reino patrimonial más adusto*»[101]. Después de todo esto, la conclusión resulta desconcertante:

En consecuencia, la actuación del rey Fernando a tenor de las últimas investigaciones…no parece que fuese de una total inhibición respecto a su tierra natal o peor aún, de una derrota que las instituciones de aquella pudieran infligir… tal vez ya no se pueda decir de forma absoluta, como así lo hizo Solano Costa, refiriéndose a Fernando, que «Castilla fue barro en sus manos, Aragón piedra berroqueña» Pero posiblemente tampoco convenga irse al extremo opuesto pensando que el rey manipuló mucho más de la cuenta su reino patrimonial[102].

Si olvidamos los afectos, y aun las pasiones, y analizamos lo que hasta ahora conocemos del reinado en sus distintos territorios es posible apreciar otra realidad. Evidentemente la solución no está en el movimiento pendular. Se trata tan sólo de saber si los datos conocidos hasta ahora no tienen otra interpretación que se ajuste más a la realidad. La tesis de un Aragón reacio a cualquier novedad, que en su día mantuvo Fernando Solano y, más recientemente, Ernest Belenguer, es insostenible.

Es dudoso que «se hallaba impotente, como lo había estado su padre, ante los grupos de presión de Aragón y Cataluña[103]» más de lo que habían estado el resto de monarcas aragoneses. Y es falso que en Aragón, «La mayor parte de sus esfuerzos

---

97 *Ibidem*, p. 95.
98 *Ibidem,* p. 102.
99 Ernest Berenguer, *Fernando el Católico… op. cit.,* p. 131.
100 *Ibidem,* p. 131.
101 *Ibidem*, p. 266.
102 *Ibidem*, p. 267.
103 *Ibidem* p. 154.

reformistas fueron baldíos, incapaces de romper la oposición de las fuerzas vivas del reino[104]». A lo largo de su reinado, se legisló en materia de justicia, se sanearon las diputaciones y los concejos más importantes y nada se dijo en contra de esta política. Aragón no fue la excepción sino Valencia. Aquí poco le importaron las quejas sobre la corrupción del concejo y del racional que permanentemente le llegaban. Y Mallorca, que se automarginó de cualquier compromiso con la monarquía. Una somera comparación de la política real en Cataluña y Aragón muestra que no hay diferencias sustanciales entre el principado y el reino cabeza de la Corona ni tampoco con el resto de los territorios cuando el punto de referencia son las instituciones reales asentadas por el Católico. Si la gran apuesta de futuro fue la insaculación, Fernando la introdujo sin problemas tanto en Aragón como en Cataluña. Más aún, a pesar de tener suspendida la elección de cargos como ningún otro municipio, Zaragoza no protestó, aunque pidiera insistentemente la insaculación. Ni la ejecución de Ximeno Gordo, ni la desaforada de Martín de Pertusa, ni la reforma y saneamiento de la Diputación levantaron quejas. Conviene leer con detenimiento las páginas de *La Diputación de Aragón en la época de Fernando* II de Ángel Sesma, dedicadas a la reforma y al saneamiento de la hacienda del reino, para comprobar la acción reformadora de Fernando II en Aragón con la colaboración de los sectores dirigentes. Zaragoza y Aragón se mostraron tan sumisos como cualquier otra ciudad y territorio. La afirmación, en Cataluña «pudo innovar con el permiso de las clases bienestantes», responde a la mixtificación del pasado catalán y de su minoría dirigente que ha llegado a formar parte de la conciencia colectiva del país. No dudo que innovara pero la coyuntura de Cataluña, de la que en gran parte era responsable la minoría dirigente, era distinta de la de Aragón, donde la crisis bajomedieval no había ido acompañada de enredos políticos y sociales como en el principado.

La tesis del inmovilismo y la aspereza del reino aragonés parece cimentada sobre el fracaso de la Hermandad, la persistencia del *ius maletractandi* y, quizá, el no al servicio de las Cortes de 1515. Argumentos escasamente consistentes. Además la tesis atribuye a Fernando un plan de reformas sin haber probado previamente su existencia. Como ocurre con demasiada frecuencia en la disciplina histórica, se habla del fracaso de la Hermandad, a la que se le atribuyen efectos salvíficos en el orden político y en el social. Impondría la autoridad real y metería al reino aragonés en la órbita de los tiempos modernos y acabaría con los abusos

[104] Ernest Belenguer Cebriá, *La Corona de Aragón en la Monarquía Hispana…, op. cit.*, p. 95.

de los señores sobre sus vasallos. Lo curioso del caso es que apenas se tiene conocimiento de su corta vida. El estudio de Pedro Antonio Muñoz Casayús, *Las Hermandades en Aragón. Los capítulos de la Santa Hermandad*[105], publicado en 1927 no aporta nada serio a su conocimiento. Es uno de tantos aspectos del reinado que está por estudiar. Este vacío se llena con las consabidas referencias a un monarca que quería la Hermandad y a una nobleza que se oponía a la misma y acabó ganando la batalla. La importancia historiográfica, que no histórica, de la cuestión me ha llevado a una búsqueda por distintos archivos, Zaragoza, Huesca, Jaca y Barbastro para saber la postura de las universidades y de los brazos en las Cortes sin el menor resultado. Me limitaré, por tanto, a lo que puede escribirse a partir de algunas noticias sacadas de distintas fuentes. Según Jerónimo Zurita, y hasta que no tengamos otra fuente él es la autoridad, en 1480 Fernando trataba con el virrey, su hijo don Alonso, y con el gobernador la creación de la Hermandad pero no pasaron de ahí. Cuando aparece de nuevo en escena, la iniciativa no fue del Católico sino de Huesca. La ciudad presionaba a Zaragoza para que concitase al resto de ciudades y villas para constituirse en Hermandad. Empezó su andadura el 1 de enero de 1488 después de obtener el visto bueno del lugarteniente general don Alonso y del propio rey. Si, según Zurita, las Cortes fueron convocadas para el 4 de enero, la Hermandad aparecería antes aunque debió ser aceptada por la Asamblea. Si esto fue así, la nueva institución necesitó de la unanimidad de brazo y de brazos[106]. Los nobles y los caballeros e hidalgos debieron dar su sí. De buena o de mala gana, pero lo dieron. Después cuando se suspendió temporalmente en 1495 y, luego, definitivamente en 1510, la Iglesia y las universidades tuvieron que sumarse a la propuesta. La suspensión fue una decisión de todo el reino. Unos años después, en las Cortes de 1518, Barbastro[107] pretendió recuperar la Hermandad sin ningún resultado. Su propuesta

---

[105] Antonio Muñoz Casayús, *Las Hermandades en Aragón. Los capítulos de la Santa Hermandad*, Zaragoza, Tipografía La Académica, 1927.

[106] Las Cortes en Aragón procedían por unanimidad de brazo y de brazos. Esta cuestión es fundamental a la hora de analizar el régimen político aragonés. Contrariamente a lo que escriben Ernest Belenguer y otros, poco importa a la hora de los debates y de votar que tres de los cuatro brazos fueran privilegiados, *Fernando el Católico… op. cit.*, p. 267. Esta página tiene algunos excesos respecto al reino aragonés y desde luego una notable imprecisión. Nunca he diferenciado entre vasallos laicos y campesinos feudales. La distinción, que no es mía sino de la época, es entre vasallos alodiales y feudales.

[107] Con mi gratitud, quiero dejar constancia de la generosidad del profesor José Antonio Salas Auséns al haberme permitido consultar la documentación de las actas del concejo de Barbastro de los primeros años del siglo XVI.

no encontró apoyo ni siquiera en su propio brazo. Pero es que además, la suspensión de 1495 se argumentó en las nuevas competencias jurídicas y procesales que se habían fijado en las Cortes de 1493: «se suspendió la jurisdicción de las hermandades que se exercia en muchas ciudades y villas y la execucion dellas por tiempo de diez años: en cuyo lugar se avia introduzido el Fuero establecido sobre la jurisdicción criminal en las Cortes pasadas[108]». El texto de Zurita pone en evidencia la escasa devoción que suscitaba la Hermandad. No era una institución de las ciudades y villas del reino sino de muchas de ellas. Y lo mismo señala el fuero de su extinción aprobado en las Cortes de 1510 : «se usa en las universidades del presente regno de Aragon, o en las más dellas[109]». La nobleza era su principal enemigo pero no el único. Nunca fue bien vista ni aceptada por la totalidad del reino y la razón posiblemente era que encajaba mal con los principios que regían la administración de justicia, además de su coste y de los privilegios que lesionaba. El mismo rey no parece que pusiera especial interés en su mantenimiento. Más aún contrasta la defensa a ultranza del Santo Tribunal con la liviandad que mostró ante la suspensión de la Hermandad. En un asunto menor, pero que después se erigió en una de las graves cuestiones del reino, como fue el nombramiento de capitán en Teruel, mostró la misma firmeza. Contrariamente a lo que en ocasiones se ha afirmado la Hermandad fue tan sólo un episodio intrascendente en el reinado de Fernando II. No fue un asunto de estado para la monarquía. Sí lo fue la Inquisición.

El segundo argumento, la negativa del servicio solicitado por el rey en las Cortes de 1515, que parece escandalizar a algunos historiadores, está relacionado en principio con la normativa judicial que se había aprobado en 1493 que a su vez sirvió de argumento para suprimir la Hermandad. Es verdad que la responsabilidad del no corresponde a todo el reino, pero si apuramos un poco más nuestro análisis encontramos que fueron los brazos nobles quienes se negaron a votarlo. Aquí sí hubo un enfrentamiento entre la aristocracia aragonesa y Fernando II. Para cambiar su voto o su posición «se intento por los barones y cavalleros que tenían vasallos, que se revocasen los recursos de sus vassallos al Rey, que llaman perrorrescencias». Los nobles solicitaron del rey que renunciara a los recursos a cambio de su voto, Fernando se negó rotundamente porque según

---

108 Jerónimo Zurita, *Anales…, op. cit.,* T. V, f. 74.

109 *Acta curiarum regni Aragonum*. T. XVI, vol.1, Cortes del reinado de Fernando II/4. Cortes Generales de Monzón 1510. Ed. a cargo de Cristina Monterde Albiac, Zaragoza, Grupo C.E.M.A., Ibercaja, Cortes de Aragón, Gobierno de Aragón, 2011 p. 185.

su hijo don Alonso «era la cosa de mayor preeminencia real que en este Reyno tenía el Rey su señor»[110]. Pero además, estas disputas están dentro de lo que debe entenderse por pactismo y no fueron exclusivas de Aragón ni del reinado de Fernando II. En su juicio, los historiadores se olvidan de los otros servicios que sí votaron las Cortes sin que se sepa qué recibió a cambio el reino. Por eso cabe pensar que lo hicieron porque su obligación, como buenos vasallos, era acudir en auxilio de su rey cuando estaba necesitado.

Para la monarquía de Juan II y de Fernando II es discutible que Aragón fuera, como a veces se presenta, el hueso duro de roer. Esta opinión bastante generalizada olvida que desde 1348 hasta 1591 los aragoneses nunca se levantaron contra su monarca y cuando se rebelaron, lo hicieron en defensa del orden constitucional pero nunca renegaron de su monarca. Ni hay una guerra civil, ni un motín como el de 1503 en Valencia ni unas Germanías, ni unas segundas germanías, ni un conflicto semejante al de los gorretes. Los aragoneses no fueron sumisas ovejas que la monarquía podía manipular a su antojo. Resistencias y oposición a sus reyes, fueran estos Pedro IV, Juan II o Fernando II o cualquiera de los Austrias Mayores, aparecen cuando se produce una violación de la ley. Pero esto no debería ser motivo de escándalo. El disentimiento formaba parte del propio régimen político que permitía a la sociedad a través de sus representantes expresar sus opiniones, oponerse a las propuestas reales e, incluso, negar el servicio. Esta dialéctica era conocida y admitida por la monarquía. Lo que no debía ser tan fácil de entender era el comportamiento de Cataluña, y no me refiero a la sublevación sino a la rifa de la soberanía del principado entre 1462 y 1472 y las asperezas posteriores ya comentadas. Hablar de idilio entre los consellers de Barcelona y Fernando II parece excesivo[111]. Las loas que dirigen a Fernando deben entenderse como adulaciones o considerarse estrictamente protocolarias[112]. Tampoco parece muy acertado el comentario del mismo Vicens cuando, tras informar Fernando II que se ocuparía de los asuntos catalanes tras solucionar los navarros y castellanos, apostilla que «el futuro de Cataluña quedaba subordinado al beneficio de toda España. Esta declaración, implícita en la carta del 28 de septiembre, tiene una innegable trascendencia histórica»[113]. No llama menos la atención esta consideración sobre el Católico: «pues, en el fondo

---

[110] Jerónimo Zurita, *Anales…,* op. cit., T. V, ff. 91v-392.
[111] Jaume Vicens Vives, *Historia Crítica…, op. cit.,* p. 325.
[112] *Ibidem,* pp. 510-514.
[113] *Ibidem* p. 468.

fue un rey fundamentalmente castellano y la mayor parte de sus empresas políticas –conquista de Granada, proyección hacia América, incluso guerras por Nápoles– beneficiaron a medio, más que a corto plazo, a la Corona de Castilla»[114]. Y es que la naturaleza y los sentimientos de Fernando se han convertido en motivo de discusión. No es extraño que a pesar de haber nacido en Aragón, sea considerado castellano de adopción. Más llamativo resulta que alguien le haya definido como el más catalán de nuestros reyes[115]. Lo que nadie explica es cómo debería haberse comportado para ser aragonés no sólo de nacimiento. Quizá la cuestión se resuelva pensado que fue simplemente un rey, con un alto concepto de su condición que le llevaba a estar por encima de una u otra corona. Su patria era la monarquía que en definitiva resumía el orden existente.

A modo de conclusión

Frente a los que definen la política del Católico, de los Reyes Católicos de «pragmatismo flexible» y escriben que, «difícilmente, sin embargo, podríamos atribuir a los Reyes Católicos la elaboración de un proyecto coherente y la implantación sistemática del mismo.Más bien como buenos pragmáticos, supieron sacar provecho de las cambiantes circunstancias para ir acumulando parcelas de pode»r[116], parece dominar la tesis de un Fernando cargado de ilusionantes reformas que mejorarían o incluso transformarían a sus reinos. Su programa pondría al día a sus territorios perdidos en la Edad Media. Por eso se ha escrito que hasta 1479 había estado luchando por alcanzar una base sólida «desde la cual poder ejecutar un programa de gobierno… que había sido profundamente meditado y calculado de antemano hasta en sus más pequeños detalles[117]». Otro de sus biógrafos afirma que estaba convencido de la necesidad de establecer grandes reformas institucionales[118]. Y un tercero dogmatiza «En Cataluña el programa político-económico del Rey Católico fue desplegado con energía, con tacto también para concitar ese consenso reformista-conservador que caracterizó

---

114 Ernest Blenguer Cebriá, *Fernando II y la ciudad de Valencia…, op. cit.*, p. 22.
115 María Luisa Ledesma-Isabel Falcón, *Zaragoza en la Baja Edad Media…, op. cit.,* p. 21.
116 Emilia Salvador Esteban, « Fernando II y Valencia», en *Fernando II de Aragón. El Rey Católico…, op. cit.*, p. 471.
117 Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón…, op. cit.,* p. 130.
118 Luis Suarez Fernández, *Los Reyes Católicos…, op. cit.,* p. 627.

su obra»[119]. Incluso se ha llegado a concluir que en 1487, «desmantelada la oligarquía municipal, introducidos juristas y hombres de negocios entre los jurados, impuesta la Inquisición y creada la Hermandad, se había producido una verdadera revolución»[120]. En tonos menos transcendentales se ha considerado que la Inquisición y en Aragón la Hermandad «constituían un plan completo dirigido a quitar capacidad a las instituciones de gobierno, traspasándola al poder real»[121]. Estos textos le otorgan al Católico unas intenciones que nunca tuvo o, mejor, que habría que demostrar primero que las tuvo para después hablar en consecuencia.

La obsesión por convertir a Fernando en un reformador a cualquier precio, la fijación por la monarquía autoritaria como expresión de la modernidad y el afán por mantener libre de abusos su persona conducen a un discurso contradictorio. Mientras se afirma que «no quería, en modo alguno, quebrantar la legitimidad de sus acciones», se declara que «eliminar barreras forales, demostrar que ante la soberanía deben ceder los privilegios y los fueros, pues aquella y no estos, respondían al bien público que era sin duda el objetivo fijado[122]». La constitución *Poc valria* lleva a afirmar que «estaba aceptando límites forales que remarcaban enormemente las peculiaridades del país[123]» aunque se presenta a Fernando como monarca autoritario. «Mantiene las instituciones de gobierno que le vienen del pasado pero marcando claramente su signo autoritario, su querer mandar él sólo sobre todo allí donde pueda[124]». Otro de sus biógrafos considera que «En cuanto a sus planteamientos políticos por pasado como por lo que luego manifestó, no existen dudas de que estaba firmemente convencido de la necesidad de un poder monárquico fuerte, indiscutible y siempre situado por encima de cuestiones privadas de nobles o de comunidades[125]». Para añadir más adelante, «Una vez más el rey, –después las Cortes de 1480-1481 de Cataluña–, optaba por la continuidad y el respeto a las instituciones; no se trataba de anular unas peculiaridades del sistema de gobierno ni de la personalidad de los reinos sino de hacer que las mismas instituciones… funcionaran de acuerdo con una voluntad de integración y colaboración hacia un programa más amplio

---

119 Ernest Belenguer Cebriá, *La Corona de Aragón…, op. cit.*, p. 101.
120 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos…, op. cit.,* p. 630.
121 Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón*…, op. cit., p. 156.
122 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos…, op. cit.*, p. 627.
123 Ernesto Belenguer Cebria, *Fernando el Católico…, op. cit.,* p. 132
124 *Idem*, *La Corona de Aragón… op. cit.,* p. 483.
125 Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón*…, *op. cit.*, p. 71.

y general, el de una monarquía que actuaba para la gran comunidad hispana»[126]. Aparentemente se trata de juicios encontrados en los que resulta difícil definir a Fernando el Católico. Evidentemente era un hombre, y como todos los grandes hombres, extraordinariamente complejo. Pero esa complejidad se podría desentrañar si se empieza a considerar que era eso, un hombre y un rey de su tiempo. Este principio se suele olvidar. Con demasiada frecuencia todavía, Fernando es considerado como una especie de superhombre o semidiós que había ocupado los tronos de Castilla 1469-1504 y de Aragón (1479-1516). Como rey había sido educado en el pactismo, había sufrido en su persona las consecuencias de los contrafueros y conocía también las doctrinas del poder indiscutible del príncipe. La insaculación fue su gran aportación al gobierno del municipio y de las diputaciones, la introdujo con la aquiesciencia y colaboración de sus súbditos y no tuvo nada de original. Las instituciones reales desarrollas durante su reinado no estaban en principio en contra de los Fueros.

Hablar de reformas fracasadas presupone, sin haberla demostrado previamente, la existencia de un programa, encaminado a sustituir el pactismo por el autoritarismo en lo político y a mejorar, en lo social, la condición de los vasallos, que en Aragón se traduciría en eliminar la absoluta. Estos fernandistas otorgan al rey una voluntad de cambio que nunca tuvo. En ambos campos mantuvo la herencia recibida. En Aragón pudo crear un precedente con la sentencia de Celada. No lo hizo. Fernando, como había hecho en Castilla, fue un conservador. Término que aplico aquí no en el sentido político que hoy le damos sino en el estrictamente gramatical. Sería absolutamente necesario de una vez por todas que entendamos que los monarcas de fines del siglo XV –las conocidas como Nuevas Monarquías–, no pretendían cambiar el sistema sino fijarlo y reforzarlo y en esto contaron con la nobleza y el clero. La política social de los Reyes Católicos fue bien definida por Antonio Domínguez Ortiz: «los reyes se apoyaron constantemente en los nobles y, en muchos casos, hallaron en ellos la cooperación necesaria para reorganizar el estado. Nunca se les ocurriría la idea de prescindir de la clase más influyente[127]». En este mismo sentido, John H. Elliott, fue un poco más lejos y quizá en un tono excesivo escribió que «si el reinado de los Reyes Católicos se caracterizó por algo fue por el incremento del poder social y económico de estos grandes nobles» y más adelante añade «La reputación

---

[126] *Ibidem,* p. 201.

[127] Antonio Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen, Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza, 1973, p. 13.

social y las ventajas prácticas anejas a la posesión de un privilegio de hidalguía hicieron de él objeto de codicia universal»[128]. En esta misma idea Luis Suárez Fernández afirma: «hemos de recordar que Fernando, dotado de mentalidad y sentimientos profundamente aristocráticos, contribuyó más que sus antecesores a consolidar el brazo nobiliario, esperando hacer de él un factor de estabilidad y un instrumento eficaz para su política[129]». Fernando II, esto es mío, fue un monarca de su tiempo, del feudalismo tardío que se consideraba guardián del orden social querido por Dios. En absoluto discutió el señorío ni los privilegios de la nobleza. Y se comportó de acuerdo con lo que cabía esperar: consolidar el sistema social que conocemos como feudalismo tardío, Antiguo Régimen o Edad Moderna e introdujo la Inquisición que contradice las tesis de Jesús Lalinde Abadía y de Jaume Vicéns Vives sobre su respeto a la legalidad vigente. Su negativa a escuchar a sus súbditos en materia del Santo Oficio debe ser tenida muy en cuenta a la hora de hablar del pactismo o constitucionalismo de Fernando el Católico. Mantuvo las leyes e instituciones heredadas aunque nunca se sintió sometido a las mismas. En sus más profundas convicciones políticas eran absolutista y sólo la inercia de unos tiempos tempranos le obligó a mantener lo recibido.

---

[128] John H. Elliott, *La España Imperial. 1469-1716*, Barcelona, Vicens Vives, 1965, pp. 117 y 119.
[129] Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos…, op. cit.*, p. 503.

LA EVOLUCIÓN Y EL PAPEL DE LAS CASAS REALES EN CASTILLA ENTRE 1504 Y 1516[1]

Félix Labrador Arroyo
Universidad Rey Juan Carlos

Hasta hace algunas décadas el análisis e interpretación de las Casas reales era una cuestión que no se consideraba objeto de interés por parte de la historiografía europea y española, ya que su estudio, de acuerdo a las corrientes historiográficas imperantes entonces, no permitía entender la evolución política de los denominados estados modernos. Esta visión no ha sido del todo abandonada en la actualidad a pesar de los significativos avances de la historiografía política, institucional y cultural que ha centrado su atención en la corte, así como en una de sus partes: la casa real, como organismos e instancias de poder esenciales a la hora de explicar la configuración de las monarquías dinásticas europeas de la edad Moderna[2].

Juan García de Castrojeriz indicaba, hacia mediados del siglo XIV, que el príncipe debía gobernarse a sí mismo, a su casa y al reino[3]. Del mismo parecer era Jean Bodin, que señalaba:

> «Así como la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la República y el poder doméstico es semejante al poder soberano, así es el recto gobierno de la casa el

1 Este trabajo se inscribe dentro de las actuaciones del proyecto «La herencia de los reales sitios. Madrid, de corte a capital (Historia, Patrimonio y Turismo)» (H2015/HUM3415) de la Convocatoria de Programas de I+D en Ciencias Sociales y Humanidades 2015 de la Comunidad de Madrid financiado por el Fondo Social Europeo y del Proyecto «Del patrimonio dinástico al patrimonio nacional: los Sitios Reales» (HAR2015-68946-C3-3-P) (MINECO/FEDER).

2 Al respecto, véase el estado de la cuestión en José Martínez Millán, «Introducción», en José Martínez Millán y Santiago Fernández Conti (dirs.), *La monarquía de Felipe II: la casa del rey,* Madrid, Fundación Mapfre, 2005, I, pp. 17-51 y José Martínez Millán, «La corte de la Monarquía Hispana», *Studia Histórica. Historia Moderna,* 28, 2006, pp. 17-61.

3 *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, I, p. 28. (ed. de Juan Beneyto Pérez).

verdadero modelo del gobierno de la República. Y del mismo modo que el cuerpo funciona bien cuando cada órgano cumple con su deber, así la República marcha bien cuando las familias están bien gobernadas»[4].

La casa real era el microcosmos de la *República* [clara influencia del pensamiento de Aristóteles] que, además, daba entidad a la dinastía y legitimaba su dominio[5]; donde los reyes, como auténticos padres de familia, incorporan y recompensan a las diferentes elites del reino con cargos, mercedes y gracias.

Por tanto, el buen orden y gobierno de la casa era una garantía de buen monarca, puesto que resultaba tópico considerar que un buen político era también un buen *ecónomo*, pues no había distinción entre ambos aspectos[6]:

> «Es cada familia una pequeña república, y así para que el político gobierno de las mayores, se ensayan en la economía de sus casas los padres de familias; que el buen gobernador ha de tener tres prudencias. La personal para gobernarse en todo tiempo, la doméstica para su familia, la política para la república. Fue gran padre de ella el Marqués de Santillana y gran padre de familia, como lo serán todos los que le imitasen sabiendo estimar y amar a sus mujeres, criar cristianamente a sus hijos y gobernar con acierto sus criados, dando a todo buen ejemplo como las cabezas deben hacerlo, y éste es el fundamento de la buena económica: ser forma de virtud a todos los de su familia, el padre de ella. Ha de empezar a ponerla en orden por sí el que quisiera ordenarla, como regla de todos. Las costumbres y acciones de su cabeza ejemplifican a los inferiores, que no es bastante para el gobierno dar leyes y las dan y enseñan obrando las cabezas, suavizándolas con el ejemplo»[7].

Todos los príncipes fijaron su propia casa real y aunque buscaban la originalidad, la mayor parte de ellos, desarrollaron los mismos oficios y departamentos

---

4 Cit. Manuel Rivero Rodríguez, «De la separación a la reunión dinástica: la Corona de Aragón entre 1504 y 1516», en José Martínez Millán (dir.), *La Corte de Carlos V,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, I, p. 79.

5 Véase, Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média*, Linda-a-Velha, Difel, 1995 y Miguel Ángel Ladero Quesada, «La Casa Real en la Baja Edad Media», *Historia, Instituciones y Documentos,* 25, 1998, pp. 327-350, entre otros.

6 Ignacio Atienza Hernández, «Pater familias, señor y patrón: oecónomica, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen», en Reyna Pastor (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna,* Madrid, CSIC, 1990, pp. 411-457. Véase, también, José Martínez Millán, «Introducción», *op. cit*.

7 Luisa María de Padilla Manrique de Acuña, *Idea de nobles y sus desempeños, en aforismos. Parte quarta de nobleza virtuosa*, Zaragoza, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1644, parte 5.ª, cap. 1.º Disponible en: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000079673.

con los que cubrir las necesidades físicas y simbólicas del monarca a través de la integración de las elites del reino. Así lo señalaba Alfonso X:

> «…Y de este mundo menor, de que él tomo semejanza al hombre, hizo ende otra que asemejó al rey y al reino, en cuál guisa debe ser cada uno ordenado y mostró que, así como Dios puso el entendimiento en la cabeza del hombre, que es sobre todo el cuerpo, y el más noble lugar, y lo hizo como rey, y quiso que todos los sentidos y los miembros le obedeciesen y le sirviesen, así como señor, y gobernasen el cuerpo y lo amparasen así como a reino. Otrosí mostró que los oficiales y los principales deben servir y obedecer al rey como a señor, y amparar y mantener el reino como a su cuerpo, pues que por ellos se ha de guiar»[8].

De similar manera se expresaba, Pedro, el Ceremonioso, quien refería en sus ordenanzas de la Casa de Aragón:

> «…et encara que varietat de officis en diverses persones distribuyda noblea alguna e bellea en lo regiment representa cor bella e plaent es disposicio de regiment quant les varietats dels officis son en atretantes persones distribuydes a semblanza de cors human en lo qual per varietat de membres a diverses officis deputats resulta elegante bellea de tot lo cors en axi encara per exempli del Rey dels reys Salvador nostre som instruits qui segons la vera sentencia del Apostol les gracies diverses segons que ell vol a diverses distribuen divisions dobres e divisions daministracions esser desposa e ell empero ver regidor e senior tot sols en tots obra»[9].

Se puede afirmar, por tanto, como señaló Alfonso X el Sabio, que los rasgos fundamentales de las monarquías dinásticas europeas se deducían del modelo de administración de su casa real –una de las partes de las que se componía la corte–[10]. Para el rey, su monarquía se identificaba, como venimos refiriendo, con su casa real, entendida como patrimonio que englobaba una gran familia[11].

Por ello, formar parte de esta casa se convirtió en un importante elemento de atracción de las elites y, por ello, de su integración en un proyecto común, así como un espacio privilegiado por parte de los diferentes grupos o elites de poder

---

8 *Las Siete Partidas,* Partida segunda, tít. IX, ley 1. Madrid, Imprenta Real, 1807. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf1903.

9 «Ordenacions fetes per lo molt alt senior en Pere Terç rey Daragon sobre lo regiment de tots los officiales de la sua cort», en Próspero de Bofanull y Mascaró (ed.), *Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón,* Barcelona, Monfort, 1850, V, p. 8. Disponible en https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5311382139.

10 *Las Siete Partidas,* Partida segunda, *op. cit*, tít. IX, ley 27.

11 José Martínez Millán, «La corte de la Monarquía Hispana», *op. cit*, p. 21.

para controlar los cargos y resortes de la administración y del gobierno. La nobleza, la iglesia, las ciudades y las elites que las gobernaban apoyaron y fundamentaron el poder del soberano sobre el resto con el fin de articular el poder. La monarquía les aportaba lo más valioso, los fundamentos divinos y legales que justificaban y respaldaban su preeminencia sobre el resto de la sociedad[12].

En este trabajo analizaremos la evolución y composición, aunque de manera breve, de las diferentes casas reales que coincidieron en Castilla desde la muerte de la reina Católica hasta el fallecimiento de Fernando II: las casas de Castilla, Aragón y de Borgoña, en torno a los cuales los diferentes soberanos habían estructurado sus respectivos reinos; las cuales no desaparecieron cuando se produjo la unión y cuyo análisis ayuda a comprender las contradicciones en las que se fraguó y configuró la Monarquía Hispana a lo largo del siglo XVI.

1. Las Casas reales en Castilla hasta la muerte de Isabel la Católica

La temprana muerte del príncipe Juan, así como el fallecimiento, poco después, en Granada, el 20 de julio de 1500, del príncipe Miguel situaba a la princesa Juana como la heredera al trono de Castilla y de Aragón. Por ello, el obispo de Málaga, Diego Ramírez de Villaescusa, afirmaba que Juana daba al mundo hijos sin dolor alguno, en clara comparación con la Virgen, con lo que se presentaba a la hija de los Reyes Católicos como la elegida por Dios para gobernar estos importantes reinos[13].

Los Reyes Católicos reunieron Cortes en la ciudad de Toledo para jurar a su hija como legítima heredera y a Felipe como príncipe consorte[14]. Así, en la Ciudad Imperial, se celebró el 22 de mayo de 1502 el juramento

> «a la dicha muy alta e muy eçelente señora doña Juana, archiduquesa de Austria, duquesa de Borgoña, hija primogénita de los dichos rey don Fernando e la reyna doña

---

12 Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 134-149 (edición de F. W. Maitland). Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 121-154.

13 Cit. Josemi Lorenzo Arribas, *Juana I de Castilla y Aragón,* Madrid, Del Orto, 2005, p. 28.

14 Tras atravesar Francia, Felipe de Borgoña y Juana de Castilla llegaron, en enero, a Fuenterrabía, dirigiéndose posteriormente a Toledo, donde se celebrarían las Cortes, pasando por Vitoria, Burgos, Valladolid, Medina del Campos y Madrid, entre otras. En Olías tuvo lugar el encuentro con Fernando. *Ibidem*, pp. 27-28.

Ysabel, nuestros señores, por prinçesa e primogénita heredera e legytima subçesora destos reynos de Castilla e de León e de Granada en defeto de varón hijo de los dichos rey e reyna nuestros señores, e para después de los días e fin de la dicha reyna nuestra señora, por reyna, e señora e propietaria destos dichos reynos, e al muy alto e muy eçelente señor don Felipe, archiduque de Austria e duque de Borgoña, como a su legytimo marido por prínçipe, e para después de los días de la dicha reyna nuestra señora, por rey»[15].

Juana sería jurada como reina propietaria sin ponerse en duda, en ningún documento, su capacidad para gobernar; siendo declarada, poco tiempo después, en Zaragoza como heredera en Aragón, merced a un pacto formal ratificado mediante su juramento y el de las Cortes, ya que en Aragón las mujeres no podían heredar[16].

Desde un principio, los Reyes Católicos y los procuradores en Cortes eran muy conscientes de la gran influencia que Felipe ejercía sobre el ánimo de Juana. Éste, de clara influencia francófila, había mostrado a lo largo de los primeros meses de este año su poca colaboración con la política de los monarcas católicos y nada más conocer la luctuosa noticia del fallecimiento de don Miguel remitía sus cartas a los Reyes Católicos como «Yo, el Príncipe»[17].

Juana mantenía su servicio de acuerdo al estilo castellano desde que, en Almazán, en 1496, Isabel le impusiera casa para ir a Flandes para contraer matrimonio con Felipe de Borgoña. Esta casa estaba compuesta por casi 120 oficiales, de ellos 11 en la capilla, 9 en la cámara, 11 damas nobles, 7 pajes, 8 oficiales, 9 hombres de cámara, 7 reposteros, 6 ballesteros, otros tantos trompetas y atabaleros, 11 mozos de espuelas, 8 escuderos de a pie, 3 porteros y 5 tañedores[18].

---

15 Real Academia de la Historia [RAH], 9/1784, fs. 191v-196v. Publicado en Juan Manuel Carretero Zamora, *Corpus Documental de las Cortes de Castilla (1475-1517)*, Toledo, Cortes de Castilla-La Mancha, 1993, pp. 78-82. Véase, también, Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. Fundamentos de la Monarquía*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 37-47.

16 Alfonso García Gallo, «El derecho de sucesión del trono en la Corona de Aragón», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXVI, 1966, pp. 94-95.

17 Biblioteca Nacional de España [BNE], ms. 226, núm. 135.

18 Véase, Archivo General de Simancas [AGS], Estado [E], leg. 26, núm. 164. Memorial de los oficiales de la casa de la señora archiduquesa. Asimismo, Lorenzo de Padilla, *Crónica de Felipe I llamado el Hermoso*, en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* [CODOIN], Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1846, vol. 8, pp. 35-36. Disponible en: http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10455838_00586.html, Asimismo, Luis Suárez Fernández, *Política internacional de Isabel la Católica. Estudios y Documentos*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1971, V (1497-1499), pp. 470-476 y Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos: artistas, residencias, jardines y bosques,* Madrid, Alpuerto, 1993, p. 621.

Destacaban don Rodrigo Manrique, hijo del conde de Paredes, que ejercía como mayordomo mayor; don Diego Ramírez de Villaescusa, como capellán, si bien, la muerte de don Luis Osorio, obispo de Jaén y uno de sus principales valedores en la corte, que había servido en la capilla del príncipe Juan, le obligó a oficiar la boda de los archiduques y le supuso el nombramiento de capellán primero[19]; el confesor fray Andrés de Miranda, que había sido su maestro, el cual, tras su retiro en 1498 al convento de San Pablo en Burgos, fue sustituido por fray Tomás de Matienzo, que era sub-prior del convento de la Santa Cruz de Segovia. También estaban los maestresalas Fernando de Quesada y Martín de Tavera, el trinchante Juan Vélez, el caballerizo Francisco de Luján y el tesorero Martín de Moxica, así como las damas doña María de Aragón, hija del Condestable, doña María Manuel, hija de don Juan Manuel, y su prima doña María Manrique, doña Blanca Manrique, sobrina del duque de Nájera, doña Aldara de Portugal, hija de don Fernando de Portugal, doña Beatriz de Bobadilla, doña Ángela de Villanova, doña Beatriz de Tavara, doña Ana de Beaumont, doña María de Villegas y doña Francisca de Ayala[20].

Si bien, su esposo nada más llegar a Flandes la organizó un pequeño *hôtel,* compuesto principalmente por servidores flamenco-borgoñones a imagen y semejanza de la casa de Borgoña que le servía y que ocuparían los lugares que dejaron los castellanos; algunos de cuales se volvieron a Castilla aprovechando la jornada de Margarita.

Bethany Aram señala que en marzo de 1497 solo permanecían 16 de los 98 hombres que acompañaron a Juana, a pesar de las prevenciones de Isabel la Católica[21]. Felipe había conseguido poner al frente de la casa de su mujer a personas de su absoluta confianza. Al frente de la misma, antes de viaje, puso a Hughes de Melun, vizconde de Gante y consejero y chambelán de Felipe[22], varios mayordomos, entre los que destacamos a Claude de Cilly, a Christophe de Barronze y al castellano Martín de Moxica –que fue uno de los principales embajadores

---

19 Bethany Aram, *La reina Juana. Gobierno, piedad y dinastía,* Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 71. En 1498 los Reyes Católicos le hicieron obispo de Astorga, si bien este nombramiento no significó una pérdida de confianza de los monarcas castellanos, obteniendo dos años más tarde la mitra de Málaga. Félix G. Olmedo, *Diego Ramírez Villaescusa (1459-1537), fundador del Colegio de Cuenca y autor de los cuatro diálogos sobre la muerte del Príncipe Don Juan*, Madrid, Editora Nacional, 1944, p. 65.

20 Lorenzo de Padilla, *Crónica de Felipe I…, op. cit,* pp. 35-36 y 81-82.

21 *La reina Juana. Gobierno, piedad y dinastía, op. cit*, pp. 77-78.

22 Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta, op. cit,* pp. 621-624.

de Felipe en la corte de los Reyes Católicos–, un clerc des offices, que ejercía Jehan de Chapelle, que posteriormente fue acrecentado a maître de la chambre aux deniers; un contralor y un grefier, un premier valet de chambre, que ejercía Michiel Vranclx, una caballeriza, a cargo de Charles de Lattre y de Bonnet Desne; varias mujeres, destacando la dame d'honour, Jeanne de Comines, señora de Hallewin, que había sido la institutriz de Felipe (a lo largo de los años se fueron incorporando diferentes damas flamencas y borgoñonas alcanzando su cúspide poco antes de la primera jornada a Castilla, cuando Felipe integró en el séquito de Juana a 34 damas). Además, había varios oficios de la mesa y boca y 4 valets servants[23]. Esta casa, siguiendo al profesor Cauchies, pudo recibir una pequeña ordenanza poco antes de iniciar la jornada a Castilla: el 31 de octubre de 1501[24]. Esta casa con unos 165 criados, mezcla de oficiales castellanos y flamenco-borgoñones, fue con la que se presentó en Castilla.

Por su parte, Felipe el Hermoso se exhibió en la península con una casa regida según el estilo borgoñón y que había sido meticulosamente configurada de acuerdo a la Ordenanza que aprobó el primero de febrero de 1500. Es oportuno señalar el afán codificador de Felipe, ya que en poco más de 10 años, entre junio de 1495, cuando el día 28 el emperador Maximiliano ordenó redactar en Worms unas ordenanzas para la formación de la casa de Felipe, hasta marzo de 1506, se realizan siete ordenanzas sobre su casa y séquito, dos para Juana de Castilla y otros dos a sus hijos, una de ellas poco antes de partir el primero de noviembre de 1501. Todas ellas encuadradas dentro de la misma línea que sus predecesores, integrando los mismos usos y formulaciones de los duques de Borgoña[25].

Como el conjunto de casas reales europeas tenía una serie de oficios principales como el grand et premier chambellan, el grand maître d'Hôtel, el grand

---

[23] Bethany Aram, *La reina Juana…, op. cit,* p. 79 y Louis-Prosper Gachard, *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, Bruxelles, F. Hayez, 1876*,* I, pp. 128. Disponible en: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1029978.r=

[24] Jean Marie Cauchies, «Las ordenanzas de la Casa, Corte y Consejos del archiduque Felipe "el Hermoso", *op. cit.*

[25] Sobre la casa de Felipe el Hermoso véase, Jean Marie Cauchies, «Las ordenanzas de la Casa, Corte y Consejos del archiduque Felipe "el Hermoso" (1495-1506): en la tradición borgoñona», en José Eloy Hortal Muñoz y Félix Labrador Arroyo (dirs.), *La Casa de Borgoña: la Casa del Rey de España,* Lovaina, Leuven University Press, 2014, *passim*. Así como, del mismo autor, «De la "régenterie" à l'autonomie. Deux ordonnances de cour et de gouvernement de Maximilien et Philippe le Beau (1495)», *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 171, 2005, pp. 41-88. Asimismo, Louis-Prosper Gachard, *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, *op. cit*, I, pp. 345-347.

écuyer d'écurie o el grand et premier champellain de la grand chapelle[26], siendo ocupados estos lugares por nobles, entre los que destacaban el obispo de Cambrai, Henry de Berghes, cabeza de la facción pro-española en Flandes, que estaba al frente de la alta capilla (era también el canciller de la Orden del Toisón), François de Busleyden, arzobispo de Besançon, que había sido su maestro y del que Gómez de Fuensalida decía que era el que realmente mandaba y gobernaba en la corte de Felipe[27]; Jean, señor de Berghes y de Glimes, como camarero mayor –era el principal oficio en la casa de Borgoña y hermano del obispo de Cambrai–; Felipe de Borgoña, por mayordomo mayor, que había entrado en lugar del fallecido Balduino de Lannoy, señor de Molembaix; Juan de Luxemburgo, señor de Ville, como segundo camarero, Claudio de Bobar, por caballerizo mayor y Claudio de Boutton como segundo caballerizo, entre otros[28].

Según Fuensalida, muchos de ellos no querían esta jornada ya que

> «los que goviernan al archiduque pésales de la yda a España porque recelan que les será quitado de las manos y que no serán tan asolutos señores dél ni de lo suyo como agora lo son. Los gentiles ombres aborrecen este camino porque la costumbre suya en todas las cosas es tan diferente de la costumbre castellana como el bien del mal»[29].

Esta Casa no era en absoluto desconocida en Castilla, ya que las ordenanzas de los duques de Borgoña estaban presentes en la organización del servicio palatino castellano, como lo demuestran las traducciones al castellano de dos obras de referencia: las etiquetas de Felipe el Bueno, de 31 de diciembre de 1458, y las de Carlos el Temerario, redactadas por Olivier de la Marche, en noviembre de 1474. Asimismo, se conocía también por la casa y séquito de Margarita, la hermana de Felipe y mujer del príncipe Juan.

A pesar de lo cual, la llegada a Toledo de la fabulosa casa que daba servicio al archiduque Felipe y que alcanzaba los 450 servidores (pero solo 7 castellanos, entre ellos Diego de Guevara, que era premier maitre d'hôtel y su hermano Pedro como pannetier, y el aragonés Gaspart Arment, como sumiller de oratorio), no dejaba de mostrar asombro.

---

26 Sobre la estructura de esta casa puede verse Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta…, op. cit,* pp. 564-621.

27 Duque de Berwick y Alba, *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida, embajador en Flandes, Alemania e Inglaterra (1496-1509),* Madrid, Editorial Imprenta Alemana, 1907, p. 143.

28 Lorenzo de Padilla, *Crónica de Felipe I…, op. cit*, p. 81.

29 *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida, op. cit,* p. 181.

En Toledo, Felipe se presentó con una capilla compuesta por 50 miembros, 40 en lo que se denominaba alta capilla y el resto en la baja capilla y estado de oratorio, bajo el mando del limosnero mayor (esta baja capilla, según la ordenanza de 1500 había dejado de estar dentro de la cámara para depender de la Grand Chapelle)[30]. Junto a estos iban 26 chambelans o camareros, 4 maitres d'hôtel o mayordomos, diferentes gentileshombres o servants aux quatre estats (13 pannetiers, 18 eschançons, 9 escuiers trenchans y 11 escuiers d'escuirie), 7 valet servans; 2 prévost d'hôtel, más de 200 oficiales vinculados al servicio de boca y mesa y la furriera, y diferentes reyes de armas (Toisón de Oro, Artois y Hainaut), heraldos (Lothier y Luxemburgo) y arautos, entre otros[31]. Asimismo, se presentaron, por primera vez en Castilla, los archeros de corps; cuerpo de guardia personal de Felipe compuesto por 40 arqueros a caballo dirigidos por Claude de Salins y Rodrigo de Lalaing[32].

Este importante número de oficiales de la casa tenía su reflejo en las ceremonias públicas y privadas de los archiduques. Según relación del señor de Montigny, el día en que se sirvió la mesa real a la manera de Borgoña, los Reyes Católicos fueron

> «muy bien servidos, a la moda de nuestro país. De lo cual el rey y la reina y los grandes señores asistentes hicieron gran estimación, porque todo lo que se hace sin ruido no molesta: que es lo que ellos no saben hacer. Llevaban las viandas todos los chambelanes del archiduque y gentileshombres, y se había dispuesto el aparador del archiduque, muy ricamente adornado; del que los castellanos hicieron, no sin gran admiración, gran estimación»[33].

---

30 Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta, op. cit,* p. 564.

31 La relación completa en José Martínez Millán, «De la muerte del príncipe Juan al fallecimiento de Felipe el Hermoso (1497-1506)», en *La corte de Carlos V,* op. cit, I, p. 62. Sobre la influencia de este modelo en Castilla véase, entre otros, Álvaro Fernández de Córdova Miralles, «L'impact de la Bourgogne sur la cour castillane des Trastamare», en Werner Paravicini (dir.), *La cour de Bourgogne et l'Europe. Le rayonnement et les limites d'un modèle culturel, Actes du colloque international tenu à Paris les 9, 10 et 11 octobre 2007*, Ostfildern, Thorbecke, 2013, pp. 593-630 y Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta, op. cit,* pp. 557-616.

32 Louis-Prosper Gachard, *Collection des voyages…, op. cit*, pp. 367-368 y Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *La corte de Isabel I (1474-1504): ritos y ceremonias de una reina*, Madrid, Dykinson, 2005, pp. 195-198. Sobre los diferentes cuerpos de guardia y su evolución, José Eloy Hortal Muñoz, *Las guardas reales de los Austrias hispanos*, Madrid, Polifemo, 2013.

33 Antoine de Lalaing, «Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501», en José García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal,* Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999, I, p. 435, pp. 428-435. La descripción de ésta en Louis-Prosper Gachard, *Collection des voyages…, op. cit*, I, pp. 345-375.

Este modelo que impactó por su solemnidad, por su ritmo cadencioso, por su reglamentación, trataba de incrementar la majestad del soberano, lo que suponía, además, un aumento del gasto así como la complejización de toda una serie de oficios y cargos en la casa vinculados con la cocina, el servicio de la mesa y boca, estados, etc. Las comidas y cenas en público, por ejemplo, tenían, según el modelo de Borgoña, una mayor solemnidad y en ellas participaba un mayor número de oficiales, frente al castellano, a pesar de que algunos aspectos de ésta, como el servicio de la copa, tenían un gran ceremonial[34].

Este importante número y la riqueza en las ceremonias en las que participaban los archiduques contrastaban con la situación que se vivía en la corte castellana[35]. Ya el dominico fray Andrés de Miranda, confesor de Juana, al abandonar su servicio, poco tiempo después de llegar a la corte de Bruselas, señalaba la perniciosa atmósfera moral de una corte con gran boato, refinamiento y gusto por la danza y la música[36].

Como refería Alonso de Palencia en su *Guerra de Granada*, en relación al recuerdo que se tenía años después de las fiestas realizadas en honor de la muerte de Carlos el Temerario:

> «Créese haber puesto más empeño los Reyes en la magnificencia de las fiestas, porque franceses y alemanes, especialmente cuantos recordaban con extraordinario encomio la memoria del difunto Duque de Borgoña, aseguraban que en ninguna parte del mundo como en aquellos reinos se celebraban las fiestas con más esplendor, alegría y suntuosidad»[37].

---

34 Jaime Salazar y Acha, *La casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 275-288.

35 Al respecto Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, «Introducción», en José Martínez Millán (dir.), *La corte de Carlos V*, op. cit, vol. IV, pp. 7-18. Véase también, Bethany Aram, «Voyages from Burgundy to Castile: cultural conflict and dynastic transition, 1502-06», en Joan-Lluís Palos y Magdalena S. Sánchez (eds.), *Early Modern Dynastic Marriages and Cultural Transfers,* Surrey, Ashgate, 2016, pp. 91-113.

36 Guillermo Nieva Ocampo, «Servir en la Corte de los Reyes Católicos: dominicos en los oficios de tutor de príncipes y embajador (1490-1516)», en *Revista Chilena de Estudios Medievales,* 4, 2013, p. 67. Asimismo, Werner Paravicini, «Ordre et règle. Charles le Téméraire en ses ordonnances de l'hôtel», *Comptes-rendus des Séances de l'Académie ds Inscriptions et Belles-Lettres*, 143, 1, 1999, pp. 311-359, Rafael Domínguez Casas, «Estilos y rituales de corte», en *Felipe I el Hermoso. La belleza y la locura*, Madrid, CEEH, 2006, pp. 89-103 y Joseph Calmette, «Court Life», en *The Golden Age of Burgundy. The Magnificent Dukes and their Courts*, Londres, Phoenix, 2001, pp. 222-234.

37 Alonso de Palencia, «Guerra de Granada», en Antonio Paz y Meliá (ed.), *Crónica de Enrique IV*, Madrid, BAE-Atlas, 1975, III, lib. IX, p. 216.

Por el contrario, Clemencín elogiando el modelo de Isabel y Fernando, en contraposición con la época de Enrique IV, señalaba que este periodo:

> «Interrumpió este orden o, por mejor decir, este desorden de cosas: y si sus crónicas hablan de fiestas hechas con decorosa ostentación, en ocasiones de regocijo público, como nacimientos y bodas de sus hijos, o de etiqueta, como la llegada de embajadores, en que era forzoso conformarse con los usos del siglo y los de otras cortes, no se cuentan los excesos y demasías que de los reinados anteriores. Cesaron en tiempo de Doña Isabel los peligros de las corridas de toros; cesaron los torneos y juegos feroces […]. En el reinado de Doña Isabel la magnificencia y los gastos se encaminaron a otros objetos, a la construcción de obras públicas de piedad, utilidad o beneficencia, iglesias, hospitales, consistorios, pesos, carriles, puentes, plazas y adornos de los pueblos. Las fiestas palacianas se redujeron a lo necesario y a lo decente: los trajes y atavíos de la Reina y de sus hijos fueron y no más, lo que exigía la alta calidad de sus personas: los de sus damas forzoso fue que se arreglasen a ejemplo tan autorizado: los gastos de las mesas se modelaron por las reglas de la razón, y todo cuanto se veía en el palacio y alrededor de Doña Isabel predicaba moderación, cordura y dignidad verdadera, la cual está reñida con toda suerte de afectación y de esfuerzos. Las fiestas de su corte no tuvieron por objeto la vana ostentación del poder y de la opulencia, sino el cumplimiento de lo que en coyunturas de prosperidad deben los príncipes al júbilo común de sus pueblos, de lo que exigía la dignidad real, y de lo que requiere el honor que es justo tributar a otros potentados en las personas de sus embajadores»[38].

La Casa de Castilla, al contrario que la de Borgoña y que la de Aragón, como veremos, carecía de reglamentos y ordenanzas, a excepción de treinta y cuatro normas que regían la capilla y que se aprobaron en tiempos de Juan II[39]. La

---

[38] Diego Clemencín, *Elogio de la Reina Católica Doña Isabel, al que siguen varias ilustraciones sobre su reinado*, Madrid, Imprenta de I. Sancha, 1821, pp. 306-308. Disponible en http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=1330. En el mismo sentido, años antes, durante las fiestas que se celebraron en Portugal con motivo del enlace de Alfonso e Isabel se indicaba «jamás la princesa había visto nada semejante en la corte castellana, donde su madre gastaba en guerra lo que antes se derrochaba en fiestas». Cit. Eugenio Asensio, «De los momos cortesanos a los autos caballerescos de Gil Vicente», *Estudios Portugueses,* París, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 29.

[39] Para la Casa de Castilla, véanse Jaime Salazar y Acha, *La casa del Rey…, op. cit.* Miguel Ángel Ladero Quesada, «L'Hotel du Roi et la Cour comme institutions économiques au temps des Rois Catholiques (1480-1504)», en Maurice Aymard y Marzio A. Romani (dirs.), *La Cour comme institution économique,* París, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1998, pp. 43-49, Alicia Gómez Izquierdo, *Cargos de la Casa de Juan II de Castilla*, Valladolid, Imprenta Sever, 1968 y Francisco de Paula Cañas Gálvez, *Burocracia y cancillería en la corte de Juan II de Castilla (1406-1454). Estudio institucional y posopográfico,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012, entre otros.

composición y estructura de la Casa de Castilla fue descrita, años más tarde (1535 y 1547), por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, que había sido paje del príncipe Juan[40].

Esta casa, de acuerdo a esta descripción, estaba compuesta por una capilla, con predicadores, capellanes, músicos de tecla, cantores, mozos y, al frente, el capellán mayor. Así como, por la casa propiamente dicha, al frente de la cual estaba el mayordomo mayor, con su teniente, el veedor y contador mayor, el despensero y pagador; el tesorero del Alcázar de Segovia, el oficial mayor y segundo de la veeduría y contaduría mayor de la dicha casa, el maestro, ballestero, guantero, corrier, espadero y tirador de oro, así como médicos, continos, porteros de cámara y los que residían en las Chancillerías, porteros de cadena y algunas viudas e hijos de estos criados que tenían algunas pensiones cada año por la dicha casa. Bajo el control del mayordomo mayor el maestresala tenía el servicio de la mesa real junto a una serie de oficios concretos como el copero, trinchante, repostero de plata, etc., teniendo, por tanto, un destacado papel sobre las diferentes ceremonias[41].

También, según la relación de Fernández de Córdoba, la Casa de Castilla tenía una caballeriza y una acemilería, en cuya jurisdicción estaba el maestro de ministriles, con sus ministriles, trompetas y atabaleros y algunas pensiones a las viudas de estos criados. La caballeriza, en estos años, era un organismo autónomo dentro de la casa, si bien, dependía del mayordomo mayor para ajustar los gastos y del camarero mayor, al cual se habían de consultar los dispendios realizados y tenía la custodia sobre los arreos más lujosos[42]. Al frente de este departamento se encontraba el caballerizo mayor, cargo ocupado por el comendador Pedro de Ribera, mientras su mujer, María de Medina, ejercía como moza de cámara y caballeriza mayor de la reina (título más honorario que real). Bajo su servicio estaban dos caballerizos, un ayudante del caballerizo, encargado de los salarios y del abastecimiento y varios mozos de caballos que cuidaban los

---

40 De acuerdo con la descripción que hace en el *Libro de la Cámara del Príncipe Don Juan,* Madrid, Imprenta de la Viuda e Hijos de Galiano, 1870. (en el año 2006 apareció una edición en la Universidad de Valencia a cargo de Fabregat Barrios).

41 Álvaro Fernández de Córdova Miralles, «Sociedad cortesana y entorno regio», *op. cit*, pp. 69-71.

42 Los aparejos cotidianos de la caballeriza dependían de este organismo, pero «lo festival e ricos ornamentos e jaeces de la brida o gineta», se guardaban en la cámara y cuando era menester se le daban al teniente del caballerizo mayor y se volvían luego, Gonzalo Fernández de Oviedo, *Libro de la cámara real del Príncipe don Juan, op. cit*, pp. 101-102.

animales[43]. Separada de la caballeriza y con un gasto mayor que ella, lo que pone de manifiesto que es una caballeriza muy medieval todavía, estaba la acemilería, encargada del transporte de las arcas y pertenencias de la reina, a cuya cabeza estaba Pedro del Castillo, que falleció en 1503.

Asimismo, la Casa de Castilla tenía diferentes cuerpos de guardia. Además de los monteros de Espinosa, destacó tras la muerte de Isabel, la creación, por parte de Fernando, de la guarda de alabarderos compuesta, en un principio, por 50 hombres elegidos entre los mozos de espuelas, cuyo primer capitán fue Gonzalo de Ayora[44].

También había una cámara, el espacio más íntimo, a cuyo frente estaba el camarero mayor o la camarera mayor, con sus mujeres y criados encargados de la salud, del vestuario, de la secretaría, etc., del rey o de la reina. Por último, el gremio de la caza de la volatería, con un cazador mayor y su teniente, cazadores, mancebos de caza, cazadores del búho, catarriberas, rederos, herrador, aposentador, halconeros, rederos de la tierra, capirotero, sastre, guantero, agente y solicitador y alguacil y algunas viudas con pensiones; y el gremio de la caza de la montería con un montero mayor, sotamontero, capellán, alguacil de telas y redes, monteros de traílla, de a caballo, de a pie, monteros de lebreles, montero de ventores, criadores de perros, alguacil y algunas viudas de criados de este gremio (en tiempos de la Reina Católica no había departamento de la caza).

En el momento de su muerte, la Reina Católica tenía una casa con más de 500 oficiales[45] que encarnaban todos los estamentos del reino, ya que a lo largo de los años Isabel había introducido en su servicio a destacados miembros de las elites políticas, económicas, sociales constituyendo una fuerte cohesión entre la corte y el reino y que configuraron lo que se ha denominado como partido isabelino[46].

---

43 Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *La Corte de Isabel I*, *op. cit*, pp. 189-190.

44 José Eloy Hortal Muñoz, «Los cuerpos palatino-personales de los monarcas Austrias hispanos», *Reales Sitios*, 179, 2009, pp. 4-21.

45 AGS. Casas y Sitios Reales [CSR], leg. 9, fs. 821r-840v. Más información sobre la composición de la Casa de Isabel la Católica, aparte del estudio de Álvaro Fernández de Córdova y Miralles referido anteriormente, en Antonio de la Torre, *La Casa de Isabel la Católica*, Madrid, CSIC 1954. Disponible en http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=18597; Antonio de la Torre y E. A. de la Torre, *Cuentas de Gonzalo de Baeza. Tesorero de Isabel la Católica,* Madrid, CSIC, 1955-1956, 2 vols. Disponible en https://catalog.hathitrust.org/Record/000835418. María del Cristo González Marrero, *La Casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila-Instituto Gran Duque de Alba, 2005.

46 Véase, entre otros, José Martínez Millán, «De la muerte del príncipe Juan al fallecimiento de Felipe el Hermoso (1497-1506)», en *La corte de Carlos V,* op. cit, I, pp. 50-55.

Por su parte, la Casa de Aragón, que en Castilla acompañaba a Fernando y que también estuvo en Toledo, estaba también bastante evolucionada institucionalmente. Contaba con ordenanzas desde la segunda mitad del siglo XIII, a partir de las *Ordinations sobre lo regiment de tots los officials de la sua Cort* (1282), redactadas durante el reinado de Pedro III. A partir de entonces se sucedieron diferentes copias hasta alcanzar la perfección con las *Leges Palatinae* de Jaime II de Mallorca (1337), que fueron traducidas al catalán por Pedro IV de Aragón en sus *Ordinacions de Cort* (entre 1338 y 1355), incorporando pocas cosas nuevas[47]. Estas *Ordinacions* pervivieron con ligerísimos cambios hasta el siglo XVII[48] y es importante señalar, que quizás esta codificación se debe al hecho, como indicó el profesor Rivero Rodríguez, que la casa real aragonesa fue la única institución común a toda la Corona de Aragón y que sus monarcas aprovecharon los departamentos y oficios de esta casa, como el resto de soberanos, para colocar junto a sí a los miembros de las elites políticas, sociales y económicas, y, de esta manera, mantener integrados sus respectivos reinos[49].

Esta estructura, que había sido diseñada y perfilada en las diferentes ordenaciones, no fue cambiada por Fernando el Católico, como así lo indicaba el secretario Lope de Soria al gran canciller Gattinara, al señalarle que la casa y la cancillería de Aragón se había conservado «en el mismo ejercicio que se le dio entonces hasta la felice sucesión de su majestad»[50].

En las *Ordinacions de Cort* se describen y se regula el modo de servicio, oficios y orden de la misma, quedando los oficios agrupados en cuatro grandes departamentos: el maestro racional, la cancillería, la mayordomía y la cámara. El oficial de máxima autoridad en la Casa de Aragón era el mayordomo mayor (en Castilla sirvió el oficio Enrique Enríquez); el cual, además era el responsable de los servicios de mesa, cocina, acemilería y caballeriza, así como del control económico, que lo hacía junto al escribano de la ración, –persona fundamental en

---

47 Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *La corte de Isabel…,* p. 23.

48 Véase, Fernando Valls Taberner, «Las instituciones y la organización de los países catalanes bajo Pedro el Ceremonioso y sus hijos», en *Obras selectas*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1957, II, III/2, pp. 11-12. Francesc Carreras Candi, «Ordenanzas para la casa y corte de los reyes de Aragón (siglos XIII-XIV)», *Cultura española,* 2, 1906 pp. 327-338 y Próspero Bofarull y Mascaró, *Ordenamiento de Corte de Pedro IV, op. cit,* y Francisco Gimeno, Daniel Gozalbo y Josep Trenchs Odena (eds.), *Ordinacions de la Casa i Corte de Pere el Ceremoniós,* Valencia, Universidad de Valencia, 2009.

49 Manuel Rivero Rodríguez, «De la separación a la unión dinástica: la Corona de Aragón entre 1504 y 1516», en *La corte de Carlos V, op. cit.,* I, p. 84.

50 *Ibidem*, p. 87.

tiempos de Fernando el Católico en la gestión de los asuntos cortesanos de la casa, pues era el jefe de la hacienda y porque era el encargado último de la gestión de las rentas castellanas que el monarca había destinado para el pago de los oficiales de su Casa de Aragón que le acompañaban y servían en Castilla; concretamente los departamentos de la capilla, caza, tanto de montería como de volatería, los aposentadores, los médicos y cirujanos, los pajes y el cuerpo de continos, así como los miembros de la cancillería–[51].

Por señalar algún caso en este singular departamento, destacamos la caballeriza. En 1504 el catalán Ramón de Cardona ejercía como caballerizo mayor siendo sustituido años después por el caballerizo Pedro Marañón, al que se le encargó cuidar la caballeriza del rey de Aragón tras su muerte y hacer un informe, pedido por Carlos I, sobre la manera en la que se gastaba el dinero en este gremio. En esta caballeriza aragonesa también había un acemilero, con una ración de 24 mrs al día[52].

A continuación, según el grado de precedencia estaba el camarlengo mayor, encargado de la cámara, salud y de la despensa real, así como de la seguridad del monarca, de su vestuario y de su imagen y representación a través de los reyes de armas, arautos y heraldos. También se encargaba de los asuntos privados (si bien, éstos últimos en determinados reinados estaban en la Cancillería, ya que las *Ordinacions de Cort* no eran muy claras al respecto). En este sentido, es importante destacar la similitud del modelo aragonés con el siciliano[53]. Hacia 1510 servía este cargo don Blasco de Alagón, conde de Sástago y señor de Pina.

En tercer lugar estaba el canciller, a cuyo cargo estaban los asuntos oficiales, reservando al maestre racional los aspectos económicos, al ser el administrador del patrimonio y rentas reales y llevar la razón de los gajes de los criados así como la cuenta del plato. Don Pedro erigió conjuntamente los oficios de maestre racional de su casa y corte y su lugarteniente señalando su residencia en Barcelona con la obligación de que sirviese la corte y las jornadas reales. Cuando el maestre racional acompañaba al monarca en las diferentes jornadas, su lugarteniente se quedaba en Barcelona con la misma autoridad. El maestre racional

---

[51] Al respecto, Germán Gamero Igea, «El modelo administrativo de la Corte de Fernando el Católico. Cambios y permanencias en la gestión cortesana de la Corona de Aragón», *e-Spania*, 20, 2015. Disponible en: http://e-spania.revues.org/24234 ; DOI : 10.4000/e-spania.24234.

[52] Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta…, op. cit,* pp. 241-242.

[53] Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *La corte de Isabel I…, op. cit,* p. 23.

tenía 300 libras de salario en la receptoría del oficio de maestre racional y 466 en la tesorería general. Para el desempeño de su cargo tenía 12 coadjutores, que con el paso de los años se redujeron a 6 –4 a provisión del monarca, que se llamaban ordinarios, y los otros 2 por el maestre racional–[54].

Éste último tenía dos asesores principales, el bayle general, encargado de la supervisión del patrimonio, y el tesorero general, lugar que ocupó Gabriel Sánchez hasta su muerte en Segovia, en 1505, cuando su hijo Luis ejerció este oficio[55].

En las relaciones que se conservan de esta casa, posteriores al fallecimiento de Fernando, se observa una disminución en el tamaño de la misma y en ellas siempre aparece en primer lugar los regentes de la Cancillería y del Consejo (en 1516 ejercían como canciller y regente micer Gazella, micer Pérez de Figuerola, micer Felipe de Ferreras, que también era abogado del patrimonio real, y micer Gerónimo de Laraga)[56]. A continuación, el maestre racional y los de su oficio. Después, los camarlengos (en las ordenaciones se indicaba que debía de haber dos, para tener el sello secreto, dormir cerca del monarca, guardar las llaves del lugar donde posaba el soberano, etc.)[57], ejerciendo hasta 1514 el zaragozano Juan Cabrero, que había comenzado su servicio en la corte como contino. Le seguían los secretarios, porteros de la cancillería y de cadena (en las Cortes de Monzón de 1510 la reina Germana ordenó que se observasen los fueros que limitaban el número de porteros reales a tan sólo 8)[58] y los 13 oficiales de la tesorería, los cuales el tesorero tenía facultad de poner y quitar y que tenían 4 sueldos barceloneses de estipendio cada uno al día. A continua-

---

54 Archivo de la Corona de Aragón [ACA]. Consejo de Aragón, leg. 51, núms. 1 y 1/11.

55 Véase, Manuel Rivero Rodríguez, «De la separación a la unión dinástica: la Corona de Aragón entre 1504 y 1516», *op. cit,* pp. 80-84. Una completa bibliografía sobre el tema en Manuel Rivero Rodríguez, «Las otras Casas Reales: Aragón y Portugal», en José Martínez Millán y Santiago Fernández Conti (dirs.), *La Monarquía de Felipe II: la casa del rey, op. cit*, I, pp. 801-810. Asimismo, Miguel Gual Camarena, «Servidores del infante Don Fernando (1458-1462)», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 6, 1956, pp. 267-279; Jaume Vicens Vives, *Fernando II de Aragón*, Zaragoza, 1962 y *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, IFC, 2006, pp. 532-537; Germán Gamero Igea, «Al servicio del rey. Nobleza y colaboración política en el entorno de Fernando el Católico», en Félix Labrador Arroyo (ed.), *II Encuentro de jóvenes investigadores en Historia moderna. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Madrid, URJC-Cinca, 2015, pp. 9-27.

56 ACA. Consejo de Aragón, vol. 223.

57 *Ordenaciones de la Casa Real de Aragón, op. cit,* pp. 67-73.

58 «Introducción a las Cortes Generales de Monzón de 1510 y 1512-1514», en *Acta Curiarum Regni Aragonum. Cortes del reinado de Fernando II/4,* Zaragoza, Cortes de Aragón-Ibercaja, 2011, tomo XVI, vol. 1, p. XXI (ed. de Cristina Monteverde Albiac).

ción, la escribanía de ración o los monteros mayores y monteros, el cazador mayor, teniente del cazador, cazadores, catarriberas y ballesteros de a caballo y los oficiales de Cancillería, al frente de la cual estaba el protonotario, con 8 sueldos barceloneses al día, su lugarteniente, 12 escribanos de los mandamientos ordinarios, a razón de 4 sueldos al día a cada uno, 8 escribanos de registro (en 1516 nos encontramos a Lope González, Gabriel Mulner o Joan García), 2 selladores y 2 peticionarios ordinarios, un solicitador, a 4 sueldos, un escalfador de cera, con 2 sueldos al día, un cursor y un veguer (a todos los de la Cancillería los pagaba el protonotario y lugarteniente).

A continuación de la Cancillería estaba la capilla. En la península la primera capilla real de que tenemos noticia fue la de los reyes de Aragón y se remonta a 1297, año en que, como indica Robledo, Jaime II nombró al abad del monasterio de Santes Creus capellán mayor (más tarde, fue el de San Vitoriano de Sobrarbe en Lleida), ordenando su presencia en la corte junto con dos frailes cantores y otro en calidad de limosnero[59]. Esta capilla estaba vinculada en un principio, como en Portugal, a la cancillería[60]. Esta capilla seguía un ceremonial que se recogió con Juan I de acuerdo al modelo de la capilla del Papa en Aviñón y destacaba por su importante aparato musical[61].

Tras la capilla aparecían los continos, los cuales en 1512 conocieron una reagrupación con los gentileshombres de la casa. Después los ujieres de armas, alguaciles (de Aragón, Cataluña y Valencia), aposentadores, pajes, físicos y los oficiales de la casa (maestro de tiendas, platero, frenero, guantero, tirador de oro, dorador, maestro de hacer jaeces, artillero, maestro mayor de postas, tundidor, peloteros, sillero, cordonero, etc.)[62]. Asimismo, la casa contaba con un destacado aparato musical, con atabales, trompetas, ministriles altos y bajos[63].

---

59 Luis Robledo, «Capilla Real», en Emilio Casares Rodicio (dir.), *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana,* Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 1999.

60 Al respecto, véase Miguel Ángel Ladero Quesada, «La Casa Real en la Baja Edad Media», en *Historia, Instituciones, Documentos,* op. cit, p. 339.

61 Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta…, op. cit,* p. 222.

62 Relación de la casa de Aragón de 1523. Archivo General de Simancas [AGS]. Estado [E], leg. 11, núm. 46. Relación de la Casa de Aragón de enero de 1530. Archives Générales du Royaume à Bruxelles [AGRB]. Audience, leg. 21, núm. 209.

63 Tess Knighton, «Fernando el Católico y el mecenazgo musical de la corte aragonesa», *Nasarre*, IX-2, 1993, pp. 32-33. Sabemos por este trabajo que a la muerte de la reina Isabel algunos cantores de su capilla se asientan en los libros de la Casa de Aragón (p. 36).

2. Las casas reales en Castilla entre 1504-1506

Tras el fallecimiento de Isabel, el 27 de noviembre de 1504, Fernando, en Medina del Campo, procedía a la proclamación de Juana como reina propietaria de Castilla[64], convocando, además, Cortes en Toro para comienzos del siguiente año. Asimismo, encargaba a Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Córdoba, acudir a la corte de Bruselas para que hiciese saber a Felipe y a Juana, que en cumplimiento del Testamento y Codicilo de la reina Isabel, la gobernación del reino en ausencia o incapacidad de Juana le correspondería, actuando, por tanto como administrador y gobernador[65]:

> «Otrosi, por cuanto puede acaesçer, que al tienpo que nuestro Señor desta vida presente me llevare, la dicha prinçesa, mi hija, no este en estos mis reynos, o despues que a ellos veniere, en algund tienpo aya de yr e estar fuera dellos, o estando en ellos no quiera o no pueda entender en la governaçion dellos, e para quando lo tal acaesçiere es razon que se de orden para que aya de quedar e quede la governaçion dellos de manera que sean bien regidos e governados en paz, e la justiçia administrada como deve, e los procuradores de los dichos mis reynos, en las Cortes de Toledo, del año de quinientos e doss, que despues se continuaron e acabaron en las villas de Madrid e Alcala de Henares, el año de quinientos e tress, por su petiçion me suplicaron e pedieron por merçed, que mandase proveer çerca dello, e que ellos estavan prestos e aparejados de obedesçer e cunplir todo lo que por mi fuese çerca dello mandado, como buenos e leales vasallos e naturales, lo qual yo despues ove hablado a algunos prelados e grandes de mis reynos e señorios, e todos fueron conformes e les pareçio que en qualquier de los dichos casos, el rey mi señor devia regir e governar e administrar los dichos mis reynos e señorios, por la dicha prinçesa mi hija»[66].

---

[64] El 26 de septiembre Fernando dictó a Gaspar de Gricio una carta para Juana y Felipe apremiándoles a adelantar su viaje a Castilla ante la inminente muerte de Isabel. Luis Suárez Fernández, «Análisis del Testamento de Isabel la Católica», en *Cuadernos de Historia Moderna,* 13, 1992, p. 81.

[65] *CODOIN*, Madrid, 1849, tomo 14, pp. 285-286. Felipe de Borgoña recibió la noticia el 11 de diciembre en Amberes y no partieron hacia Castilla hasta enero del año siguiente. La respuesta a la embajada del obispo de Córdoba y de la noticia de la muerte de Isabel en la corte de Bruselas puede verse en Duque de Berwick y Alba, *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida, op. cit*, pp. 319-322.

[66] *Testamento de la reina Isabel la Católica*, Medina del Campo, 12 de octubre de 1504. AGS. Patronato Real [PR], leg 30, núm. 2. Publicado en *Testamento y codicilo de la Reina Isabel la Católica*, Madrid, Dirección General de Archivos, 1969. (edición y comentario de L. Vázquez de Parga).

El testamento de la reina, como ha referido Suárez Fernández, era ley y en el mismo se establecía, tras sopesar otras opciones, que Juana fuese la reina verdadera y señora natural, reconociéndose a Felipe el papel de consorte[67]. Además, se reconocía que todos los oficios, cargos y dignidades, tanto laicas como eclesiásticas, se reservaban a naturales del país, incluidos también los aragoneses, que desde las Cortes de Toledo de 1480 estaban equiparados a los castellanos. Esta cuestión no era baladí, como se apresuró a escribir el embajador Fuensalida a Fernando, pues los cortesanos flamencos-borgoñones estaban muy interesados en hacerse con los oficios, cargos y rentas de Castilla, expulsando a los actuales detentadores: «estos señores tomasen la sucesión, que no podría ser syno que oviese muchas y grandes mutaciones y alguna discordia entre vuestra alteza y el Príncipe»[68].

En la carta de convocatoria de las Cortes de Toro, convocadas para reconocer a Juana como reina de Castilla, se indicaba que:

> «… y porque la dicha Reyna mi madre en su testamento dexó ordenado que el serenísimo señor rey don Fernando, mi padre, toviese la administraçion e governaçion destos dichos mis reynos e señorios por mi e en mi nonbre, lo qual es conforme con lo que los procuradores de Cortes destos dichos mis reynos le suplicaron en las Cortes (…), y segund las leyes, e uso e costunbre destos reynos usada e guardada en ellos los procuradores de las çibdades e villas dellos que suelen ser llamados a Cortes, juntos en ellas han de resçebir e jurar a la reyna que nuevamente viene a reynar, por reyna e señora…»[69].

Fernando pretendía que se respetase lo dispuesto por su mujer, garantizándose el pleno control de los procuradores asistentes a la misma. Por ello, no dudó en presentar a su hija como incapacitada para el ejercicio del gobierno. (Felipe de Borgoña, apoyaba esta situación ya que el derecho castellano tradicional daba al marido en estos casos la plena capacidad de actuación y, por tanto, él sería el gobernante efectivo de Castilla[70]). Finalmente, las Cortes reconocieron y juraron a Fernando como gobernador y administrador de los reinos de Castilla[71].

Con todo, la situación en la corte era compleja. Muchos nobles no veían con buenos ojos que Fernando se mantuviese al frente del reino y consideraban la

---

67 Luis Suárez Fernández, «Análisis del Testamento de Isabel la Católica», op. cit, p. 81.

68 Cartas de 3 y 22 de diciembre de 1504. *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida, embajador de Alemania, Flandes e Inglaterra, op. cit,* pp. 316-318.

69 Juan Manuel Carretero Zamora, *Corpus Documental de las Cortes de Castilla (1475-1517), op. cit,* p. 67.

70 Jerónimo Zurita, *Historia del rey don Hernando, op. cit,* Libro VI, capítulo VIII.

71 *Ibidem,* fols. 5r-6r.

opción de Felipe y Juana como mucho más beneficiosa, ya que como señaló Anglería «siempre hay ganancia cuando muchos andan desacordes acerca del mando»[72]. Esta situación provocaría cambios no sólo en los órganos de gobierno, sino también en los servicios palatinos de los soberanos.

Felipe, desde un primer momento, para granjearse el apoyo de la nobleza descontenta llevó a cabo en Flandes una política de acercamiento. Por ello, para ganarse su favor, potenció la incorporación de miembros de las elites castellanas en su casa real, a pesar de sus reticencias iniciales, tal y como se desprende de una carta que el Hermoso escribió el 29 de agosto de 1505 a Catalina de Aragón, en relación a una petición de cargo de su caballerizo don Iñigo Manrique: «no se a açeptado ninguno dellos [refiriéndose a los castellanos que estaban llegando] sino para en los libros de Castilla, e no para en los partidos de acá»[73]. En un principio, Felipe integró a los principales oficiales castellanos de la casa de Juana y a los exiliados castellanos que buscaban fortuna en Flandes como Juan Rodríguez de Fonseca o Juan Velázquez de Cuéllar[74], puesto que el estilo de la casa de Borgoña, junto con las nuevas rentas castellanas, permitiría integrar y absorber un buen número de nuevos súbditos.

En este sentido, destacaban, los oficiales mayores de la casa de su mujer, como don Juan Manuel, el maestresala Diego de Guevara y don Pedro de Guevara, hijos del señor de Escalante, don Miguel de Ferrera, hijo de Pedro de Ferrera, mariscal del rey Juan II de Aragón, Álvaro Pérez de Guzmán, Martín de

---

72 Cit. José Manuel Calderón Ortega, «Felipe el Hermoso, Fernando el Católico y la instauración de la Casa de Austria en Castilla», en Alfredo Alvar (ed.), *Socialización, vida privada y actividad pública de un emperador del Renacimiento. Fernando I (1503-1564),* Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, p. 139. Esta situación existía también antes de la muerte de la reina. El propio Anglería escribía «varias son las opiniones de los Grandes: piensan unos que muerta la Reina debe llamarse a don Felipe y enviar a don Fernando a su tierra, creen otros, y a mi juicio con más tino, que debe retenerse a don Fernando, y si resistiese a continuar gobernando rogarle que gobierne y no salga de estos reinos: pero no falta quienes han enviado ya sus familiares al joven Felipe. Los nobles rugen y afilan sus dientes como jabalíes furiosos». *Epistolario,* Madrid, Documentos Inéditos para la Historia de España, 1953, epístola CCLXXVII (estudio y traducción por José López de Toro).

73 AGS. Cámara de Castilla [CC], leg. 11, f. 29v. Cit. en Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta…, op. cit,* p. 559.

74 Álvaro Fernández de Córdova Miralles, «Sociedad cortesana y entorno regio», en *Medievalismo,* 13-14, 2004, p. 63. José Martínez Millán, «De la muerte del príncipe Juan al fallecimiento de Felipe el Hermoso (1497-1506)», en *La Corte de Carlos V,* op. cit, I, pp. 57-59. Sus biografías en el tomo III de la obra anteriormente señalada.

Móxica o Diego de Rivera, por señalar algunos[75]. Fuensalida calificaba a estas personas, en carta al rey Católico, como «parientes de Judas», ya que ninguno de ellos se había mantenido fiel a las disposiciones de Isabel y Fernando[76]. Felipe trataba de garantizarse la autoridad sobre la casa de su esposa, que se completaba por el férreo control que ejercían servidores flamencos próximos a Felipe en el entorno de la reina, como el príncipe de Chimay, Chevalier d'Honneur[77].

Ante esta situación, Fernando se había acercado a Francia y concertó su enlace, el 12 de octubre de 1505, con Germana de Foix, sobrina de Luis XII, por entonces uno de los principales aliados de Felipe. Fernando aprovechó para incorporar a la casa de su nueva esposa a personas de su absoluta confianza, así como a súbditos aragoneses, que de este modo, servirían a su reina. En este sentido, podemos destacar a la camarera Isabel Fabra, mujer de Ramón de Espés, mientras que Juan de Espés aparece como su criado y trinchante y Martín Cabrero como caballerizo mayor, por señalar alguno[78].

Se manifestaba así una pugna entre Felipe y Fernando por el desempeño y ejercicio de poder en Castilla que terminó, primero, con la firma entre el *Católico* y los embajadores de Felipe y Maximiliano I, de la Concordia de Salamanca, el 24 de noviembre, que establecía un gobierno conjunto al reconocer a Juana y Felipe como Reyes Propietarios y a Fernando como gobernador perpetuo; además la administración de la justicia se haría por los tres, así como la provisión de las vacantes en los oficios.

Este hecho, a pesar de ser criticado por allegados a Felipe, se veía bien, puesto que «teniendo por cierto que estando en Castilla, fácilmente echaría a su suegro». No podía estar Felipe más en lo cierto. Como señaló años más tarde fray Prudencio de Sandoval, el rey Católico estaba «muy solo, que todos le dejaron, si no fue el duque de Alba y conde de Altamira, y algunos otros, y los nuevos reyes, acompañados de la flor de Castilla y muchos extranjeros, que llegaron a dos mil caballeros

---

75 Lorenzo de Padilla, *Crónica de Felipe I…, op. cit,* pp. 135-136.

76 *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida…, op. cit,* pp. 367 y 389.

77 Bethany Aram, *La reina Juana…, op. cit,* p. 147.

78 El ejercicio de un oficio en esta casa, con los años, sobre todo a partir de 1512, cuando fue nombrada lugarteniente general de Aragón, se convertirá en un lugar de especial importancia, ya que en el caso de que engendrase un heredero y atendiendo a la edad y salud de Fernando, los miembros de ella alcanzarían un lugar prominente en la administración política de la Corona de Aragón. ACA. Sástago, diversos 84. Sobre este enlace véase el clásico José María Doussinague, *Fernando el Católico y Germana de Foix. Un matrimonio por razón de estado,* Madrid, Espasa Calpe, 1944.

y gente de armas»[79]. En carta de 2 de mayo de 1505, Fuensalida reiteraba esto e informaba al monarca de los nobles castellanos que apoyaban a Felipe:

> «…entre otras cosas me ha dicho que muchos Grandes del reyno están juntos para contrtadecir a V.AL. Preguntele quién heran. Dixo que duque de Béjar, que avía mandado a Plaçencia, y el conde de Benavente, que pedía a la Coruña, y el marqués de Villena, que pedía el marquesado, y el duque de Nájera, de quien todos hazían cabeza. Preguntele por qué. Dixo: porque el Rey, luego que la Reyna murió, hizo parcialidad de juntar consigo al duque de Alba y hazelle amigo del Condestable»[80].

Por lo que se avino a suscribir las capitulaciones de Benavente y Villafábila, de 27 y 28 de junio de 1506, en donde, se confirmaba el alejamiento de Fernando del gobierno castellano tras una serie de compensaciones económicas. De esta manera, se centraría en los territorios italianos, que también se encontraban en peligro, sobre todo, tras la firma del acuerdo en Hagenau[81].

Felipe el Hermoso, con el apoyo de grupos sociales castellanos disidentes del rey Fernando, consiguió ejercer como rey en Castilla. Poco después, en las Cortes de Valladolid (julio de 1506) se recogía este punto al declarar a Juana la legítima titular de Castilla y a su marido rey legítimo, además de declarar a Carlos como príncipe heredero, ya que Fernando reconocía la incapacidad de Juana para gobernar.

> «La reina nuestra hija en ninguna manera se quiera ocupar ni entender en ningún negocio de regimiento ni gobierno ni otra cosa, y aunque lo quisiere fazer será total destrucción y perdimiento destos reinos, según sus enfermedades y pasiones…e que en caso que la Serenísima reina nuestra hija por sí misma o inducida por cualesquier personas de cualquier estado o condición que fuesen, se quisiesen o la quisiesen en-

---

79 Entre los pocos se encontraban el conde de Cifuentes, el marqués de Denia, el comendador mayor de Calatrava, Antonio de Fonseca y Hernando de Vega. Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1955, I, p. 22.

80 *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida…,* p. 350. No podemos olvidar las medidas que tomó Felipe el Hermoso en torno a la Inquisición para granjearse más apoyo. Al respecto, José Martínez Millán, «De la muerte del príncipe Juan al fallecimiento de Felipe el Hermoso (1497-1506)», *op. cit,* I, pp. 66-67. Sobre la relación de Fernando con la nobleza en estos años, puede verse Carlos E. Corona Baratech, «Fernando el Católico y la nobleza castellana (1506-1507)», *Universidad,* 37, 1-2, 1960, pp. 7-47.

81 Véase, Luis Suárez Fernández, *La España de los Reyes Católicos. La edificación del estado y la política exterior,* Madrid, Espasa Calpe, 1969, pp. 630-633 (*Historia de España de Menéndez Pidal,* t. XVII, vol. 2*).*

tremeter en la gobernación o turbar e venir contra la dicha capitulación, que nos ni el dicho serenísimo rey nuestro hijo lo consentiremos»[82].

Por lo que, de manera efectiva, el poder estaba en manos de Felipe y el acceso y el control de su casa se convertía en un punto de vital importancia, sobre todo para sus nuevos súbditos castellanos[83].

En este sentido, una gran parte de la nobleza castellana, que se había considerado maltratada por la política de los Reyes Católicos y por los desplantes últimos de Fernando, aspiraba a entrar en la casa borgoñona del nuevo rey y a disfrutar del control total sobre la de Castilla. Felipe en su pretensión de hacerse con las riendas de Castilla, además de tener el apoyo de los servidores flamencos y borgoñones y de los oficiales castellanos que sirvieron a Juana en Bruselas, como hemos señalado, o que habían acudido a dicha corte en busca de fortuna y amparo en los años anteriores, contó con el apoyo de importantes familias nobiliarias castellanas, como los Pacheco, Pimentel o los Téllez Girón, así como de las elites urbanas que habían sido atacadas por la Inquisición en los últimos tiempos[84].

Si bien, Felipe de Borgoña favoreció más a sus oficiales flamencos y borgoñones, como el señor de Ville, de Filiberto, señor de Veyre, que era mayordomo mayor y su embajador, así como a Claudio Boutton como caballerizo mayor o al capitán de los arqueros Louis de Vauldry; postergando de la gracia y de las mercedes a los castellanos, los cuales no veían reconocidas sus aspiraciones por el apoyo prestado.

Las elites castellanas, salvo algunos casos concretos como don Juan Manuel, los hijos del premier maitre d'hôtel, don Diego de Guevara: Pedro y Diego de Guevara, Garcilaso de la Vega, comendador mayor de Castilla en la orden de Santiago o Juan Velázquez de Cuéllar, personas éstas últimas de la absoluta confianza de Fernando y que le traicionaron, o el duque del Infantado, que fue nombrado cazador mayor, el conde de Cabra que fue asentado como maestresala y el alcalde mayor de Carmona, don Juan de Vera, que recibió título de capellán mayor, no vieron recompensado su apoyo, generando una gran sensación de insatisfacción.

Además, en estos años, hubo una serie de malas cosechas que provocaron serios problemas en las arcas reales que afectaron a los oficiales de la casa real, que

---

82 AGS. PR, leg. 56, núm. 27.

83 Véase Louis-Prosper Gachard, *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas, op. cit*, I, pp. 410-411, 524-533.

84 Lorenzo de Padilla, *op. cit,* pp. 272, 276, 288.

no cobraron sus gajes y quitaciones, salvo los oficiales de la capilla y los arqueros[85], así como serias dificultades para efectuar los pagos a los oficiales de la casa de Borgoña «Il n'y avoit homme qui eust ung denier: mesmes, al'heure du trespas du Roy, Tous ses deniers estoient épilliez»[86].

Entre tanto, Felipe trató de sacar a su hijo Fernando del control de los Guzmán-Osorio, afines al Rey Católico, el cual, el 6 de mayo de 1505, en Arévalo, señaló una ordenanza para el servicio de esta casa[87], intentando poner al frente de su casa a Garcilaso de la Vega. Sin embargo, fracasó en su intento, como también naufragó el intento de Diego de Guevara y Felipe de Ala de capturar al infante y ponerlo bajo el control y la tutela de Lachaux. El entorno del príncipe Fernando estaba bajo la custodia de personas de la absoluta confianza de Fernando, sobre todo, tras la muerte de Isabel la Católica. Así, Pedro Núñez de Guzmán, clavero de Calatrava, que era su ayo, ejercía como gobernador de la misma (había sido uno de los miembros del Consejo del príncipe Juan), también estaban como capellán mayor y maestro fray Álvaro Osorio de Moscoso, fraile dominico del convento de San Esteban de Salamanca, y Sancho de Paredes como camarero, que lo había sido de abuela[88]. Entre los oficiales de esta casa estaban los reposteros de camas Fernando Ortiz, Diego de Sepúlveda, Cristóbal de Cisneros y Martín de Salinas, los tañedores Diego de Madrid, Juan de Garamendi, Juan Maestre y Juan de Madrid, los pajes Alonso y Felipe de Ribera, los mozos de cámara Alonso de Castellar y Juan de Castellar, entre otros[89] (con los años el número de sus oficiales fue aumentando).

3. Las casas reales en Castilla entre 1507-1516

Desde la celebración en Valladolid de Cortes, en el mes de julio, Castilla sería regida por un monarca cuyo modelo de servicio fue la casa de Borgoña, a la que el 15 de diciembre de 1504, Felipe le había dado una nueva Ordenanza, y que casi

---

85 José Manuel Calderón Ortega, «Felipe el Hermoso, Fernando el Católico y la instauración de la Casa de Austria en Castilla», *op. cit,* p. 161.

86 Cit. Raymond Fagel, «Un heredero entre tutores y regentes. Casa y corte de Margarita de Austria y Carlos de Luxemburgo (1506-1516)», en *La corte de Carlos V,* op. cit, I, p. 118.

87 AGS. CSR, leg. 43, núm. 203.

88 Álvaro Osorio de Moscoso, *Historia del príncipe don Fernando, que después fue emperador por renuncia de Carlos V su hermano.* BNE. Ms. 6020, fs. 202-262.

89 En la nómina de los oficiales de la Casa de Isabel, del segundo tercio de 1504. Antonio de la Torre, *La casa de Isabel la Católica, op. cit,* pp. 158-159.

alcanzaba las 600 personas[90]. En esta casa estaban integrados los principales personajes de las elites flamenco-borgoñonas, habiéndose incorporado algunos castellanos –muy pocos–, mientras que la casa de Castilla quedaba relegada para servir a la reina, que no participaba en política[91], la cual también tenían una casa borgoñona si bien, dejó a muchas mujeres en Malinas, trayendo consigo sólo a la señora de Besula y a madama de Rodas, como dueñas de honor[92].

No obstante, la repentina muerte, el 25 de septiembre de 1506, de Felipe en Burgos no dejó tiempo de manifestar vehementemente el malestar de las elites castellanas y supuso, la momentánea, desaparición del modelo borgoñón de Castilla.

Los partidarios del fallecido Felipe querían que Juana convocase Cortes para jurar como rey al jovencísimo Carlos «que era su señor natural, viniesse a Castilla y aquellos reynos se gobernassen con su autoridad por los administradores que por el reyno le serían dados». Éste era el parecer del duque de Nájera o de don Juan Manuel, que se presentaban como los auténticos patronos de la corte[93], para de esta manera alejar del poder a Fernando.

En un principio los felipistas consiguieron controlar la voluntad de la reina y su influencia en el poder. Si bien, el duque de Alba y el Condestable de Castilla, entre otros, trataron con el cardenal Cisneros de contrarrestar este intento y de limitar el influjo de los miembros del partido felipista en el ánimo de la reina. Para ello, se pensaba dar todo el poder a los miembros del Consejo Real y se consideró la idea de esposar a Juana con el rey de Inglaterra, de sacar de la corte al marqués de Villena, al duque de Nájera, a Andrea del Burgo y al señor de Veyre, así como

> «se trató de dar orden de apartar al camarero Ribera, que era muy fauorecido de la reyna, porque no pudiesse más dañar, de cuio consejo se presumía que auía salido el mandamiento que se hizo al arçobispo para que saliesse de palacio y otras cosas, porque le tenían por muy malino y era el alma del marqués de Villena»[94].

---

90 Antes de venir a Castilla, el primero de mayo de 1506 se dejaba una nueva Ordenanza para la casa de sus hijos. Jean Marie Cauchies, *op. cit*. Las ordenanzas de la casa de Borgoña de 1515, se encuentran transcritas en *La Corte de Carlos V, op. cit,* V, pp. 137-168.

91 Un estudio de lo que significó la casa de Borgoña en Werner Paravicini, «The Court of the Dukes of Burgundy: A model for Europe?», en Ronald G. Asch y Adolf M. Birke (coords.), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age*, Londres-Oxford, The German Historical Institute-Oxford University Press, 1991, pp. 73-90.

92 Lorenzo de Padilla, *Crónica de Felipe I…, op. cit,* p. 136.

93 José Martínez Millán, «La evolución de la corte castellana…», *op. cit,* I, pp. 103-104.

94 Jerónimo Zurita, *op. cit,* pp. 93-94. Sobre la situación en Castilla Lorenzo de Padilla, *op. cit,* pp. 150-151.

Así como, de llamar a Fernando para que ejerciese como gobernador, al que muchos añoraban por el desgobierno de los extranjeros en Castilla y por la falta de justicia[95].

Poco a poco, la reina Juana se iba alejando de los consejeros de su esposo, los cuales comenzaban a ser conscientes de su debilidad. El 18 de diciembre de 1506, antes de salir de Burgos, derogó todas las mercedes que su marido había dado, al mismo tiempo que ordenaba

> «que se proueyessen las cossas de justicia como solían en tiempo del Rey y la Reyna sus señores, y dixo al mismo secretario que los que auían sido del consejo en tiempos del Rey y de la Reyna quedassen en él y los puestos por medio de don Juan Manuel fuessen remouidos sin quedar ninguno»[96].

Entre tanto, Fernando preparaba su regreso de Nápoles atrayéndose, entre otros, a Cisneros; el cual trataba de componer la situación. El arzobispo de Toledo era de la opinión de hacer cumplir el Testamento de la Reina Católica y de llamar, por tanto, a Fernando, para hacerse cargo de la gobernación del reino hasta que el príncipe Carlos alcanzase la mayoría de edad (este acercamiento, como es sobradamente conocido disgustó a Deza)[97]. En este contexto, Fernando remitió un poder para que Cisneros, el Presidente y los del Consejo Real gobernasen en su ausencia[98].

Ante lo cual, los partidarios de Felipe se levantaron en armas en parte de Andalucía y en importantes ciudades castellanas, como Toledo, Madrid o Cuenca, generando una situación próxima a la Guerra Civil[99]. Asimismo, presionaron al emperador Maximiliano hasta que consiguieron que se proclamase a Carlos, en julio, rey de Castilla.

Finalmente, el 21 de agosto de 1507, Fernando el Católico hacía, de nuevo, su entrada en Castilla por Monteagudo, reuniéndose pocos días después (el 28) son su hija Juana en Tórtoles de Esgueva. Mientras que Fernando se dirigió a Burgos, con el objeto de convocar Cortes, Juana se quedó en Arcos, donde per-

---

95 En una relación manuscrita de la época se indicaba «*Rey don Fernando, ¿qué es de tu justicia?* », refiriendo la añoranza que en Castilla, en algunos círculos había por el gobierno del rey Católico Ernest Belenguer Cebriá, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Barcelona, Península, 1999, p. 311.

96 Jerónimo Zurita, *op. cit*, p. 108v.

97 Prudencio de Sandoval, *op. cit,* pp. 29 ss.

98 Jerónimo Zurita, *op. cit,* p. 101v.

99 Lorenzo de Padilla, *op. cit,* pp. 151 ss.

maneció casi dos años (hasta el 15 de febrero de 1509) bajo la custodia de don Juan de Rivera, capitán general de la frontera de Navarra, ya que Fernando no tenía la absoluta seguridad de la fidelidad de los antiguos servidores de Felipe y temía que fuese usada por ellos para provocar una Guerra Civil. También residía junto a la reina mosén Luis Ferrer como cerero mayor, con el objeto de mantener el control sobre la persona y el entorno de la reina[100]. Juana era contraria a este férreo control paterno.

El obispo de Málaga, por su parte, mantenía informado al monarca de la paulatina, pero inexorable, pérdida de capacidades de la reina. Por lo que, Fernando, justificándose en la delicada situación mental que atravesaba su hija tras la muerte de su esposo, se hizo cargo del gobierno de Castilla, no sin antes atraerse a su causa a importantes personajes castellanos, como al marqués de Villena, que traicionó a su antiguo partido, Alonso de Fonseca, al que se le concedió la mitra de Santiago, aparte del referido Cisneros, por señalar los más destacados[101].

En este tiempo, la casa de Juana conoció un pequeño aumento en el número de sus servidores gracias, sobre todo, a recibir una parte, no muy grande, de los oficiales que habían servido a la reina Católica, sobre todo en la capilla y en la cámara[102].Así, entre 1505-1507, se incorporaron nuevos oficiales como el doctor Gregorio del Castillo, consejero de Inquisición y servidor de Cisneros, que pasó a la casa de Juana como capellán, el capellán Alonso Pérez de Baena, que llegó a ser sacristán mayor en Tordesillas, el doctor Juan de la Parra, el licenciado Miguel Guerrero, el humanista Pedro Mártir de Anglería o el doctor de la Reina[103]. También fueron integrados algunos oficiales flamencos de su esposo[104].

Con todo, la casa no era muy numerosa. Según las quitaciones del primer y segundo tercio de 1508 el número de oficiales no llegaba a los 120[105], quizás

---

[100] De acuerdo a la relación de la casa de 22 de enero de 1508 junto a la reina, en Arcos, había 10 capellanes, su confesor, 46 oficiales y servidores y 47 guardias. AGS. CSR, leg. 12, núm. 52.
[101] José Martínez Millán, *La corte de Carlos V,* op. cit, I, p. 105. Asimismo, Carlos Corona, «Fernando el Católico, Maximiliano y la Regencia de Castilla», en *Universidad. Revista de cultura y de vida universitaria,* 38, 1961, pp. 317-318.
[102] AGS. CSR, leg. 9, fs. 821r-825r. También fueron recibidos en la capilla musical de la casa de Aragón de Fernando muchos cantores. En 1508, la casa de Aragón contaba con la nada despreciable cifra de 32 cantores. Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta…, op. cit,* p. 166.
[103] Véase, en este proceso, José Martínez Millán, «La evolución de la corte castellana durante la segunda regencia de Fernando (1507-1516)», en *La Corte de Carlos V*. op. cit, I, pp. 107-108.
[104] AGS. CSR, leg. 14, núm. 1.
[105] *Ibidem*, leg. 56, f. 8. A finales de 1508 la Casa de Juana apenas superaba las dos centenas de oficiales. *Ibidem,* leg. 20, núm. 4.

por la difícil situación económica. En este año se produjo una suspensión general de las libranzas, si bien se mantuvo el pago de las guardas reales, la infantería de ordenanza, la artillería real y las tropas de acostamiento, manteniendo el nervio militar en un momento de posibles alteraciones.

Fernando era perfectamente consciente de que para gobernar Castilla era imprescindible hacerlo desde su propia casa real[106], como organismo articulador de tan poderoso reino y dividió, en el mes de febrero de 1509, los servidores que componían la casa real de Castilla. La mitad de ellos los dejó a su hija Juana, a quien recluyó, el 14 de febrero en el palacio real de Tordesillas, mientras que el resto de oficiales se los llevó consigo para que lo sirvieran, juntamente con su casa de Aragón[107]. Zurita escribiría, años más tarde, que «acabó de ganar el rey tanta autoridad en lo de la gobernación que no parecía haber ninguna mudanza en Castilla del tiempo que reinaron él y la reina Isabel»[108]. Poco tiempo antes, Fernando había decidido dejar en el reino aragonés a sus oficiales de la casa de Aragón, tal como se desprende de una carta de Lope de Conchillos a Miguel Pérez de Almazán de 20 de agosto de 1507[109].

De este modo, Fernando incorporó a su servicio, según relación de 1509 tomada por Andrés Martínez de Ondarza, poco más de 90 oficiales de la casa de Castilla: 29 de la capilla (entre los que podemos señalar a Juanes de Anchieta, el doctor Matienzo, Rodrigo de Valdés, Gutierre de Carvajal, el bachiller Juan Iñiguez, que también era limosnero, Gaspar de Pedrosa, Luis de Zapata, hijo del licenciado Zapata, Martín Gómez, Andrés de Pedrosa, micer Juan de la Reina, Álvaro de Luna, Juan de Polanco, don Pedro Sarmiento y Rodrigo de Quiñones, hijo del doctor de la Parra, entre otros), 23 pajes (entre los que señalamos a Diego de Vargas y su hermano Francisco, hijos del licenciado Vargas, Alonso de Quintanilla, don Juan de Vivero, Juan de Chaves, hijo del licenciado Zapata, don Juan de Guzmán, don Fernando de Velasco, don Luis de Córdoba, don Juan de Robles, Gutierre de Mendoza Sotomayor, Luis de Cepeda, hijo de Francisco Vázquez de Córdoba, Gonzalo de Salazar, hijo del bachiller Diego

---

[106] No era algo nuevo, como ha señalado Gamero Igea en fechas anteriores a la llegada de Fernando a Castilla, su casa, aunque con predominio de la nobleza aragonesa, recogía también parte de la herencia castellana de la dinastía Trastámara. «Al servicio del rey…», *op. cit,* p. 19.

[107] AGS. CSR, leg. 24, núms. 1-58. Asimismo, José Martínez Millán, «La evolución de la corte…», *op. cit,* I, pp. 106-107.

[108] Jerónimo Zurita, *Historia del rey don Hernando, op. cit*, p. 269.

[109] Real Academia de la Historia [RAH]. Colección Salazar y Castro, A-12, f. 167.

Guadalupe y los hijos de Juan Velázquez), 7 reposteros de capilla y de camas, 7 oficios (Diego López de Ribadeneyra, el boticario maese Pedro, el aposentador Alonso de Morales, entre otros), 2 reyes de armas, 4 trompetas, 16 porteros y 5 mozos de espuelas[110].

Asimismo, Fernando trató de poner en orden la situación económica de la casa de su hija[111] y realizó un inventario de los bienes de la casa. También, se encargó de la elaboración de una nueva instrucción sobre el funcionamiento y gobierno de la misma, que fueron presentadas en Valladolid, el 16 de mayo de 1509. No obstante, ante las diversas dudas y problemas que surgieron, sobre todo en lo referente a cuestiones económicas, el monarca tuvo que emitir algunas aclaraciones el 20 de julio de dicho año:

> «El Rey. Por quanto yo mandé dar una ynstrucción, firmada de mi nombre, acerca de algunas dubdas que a avía, ante los oficiales de la casa día serenísma Reyna, my muy cara e muy amada hija, de la manera que avían de seruir que es fecha en la villa de Valladolid, a diez e seys días del mes de mayo deste presente año de quinientos e nueve, e sobre algunas cosas en ella contenidas y eso mismo sobre otras tocantes a lo sobredicho es necesario mas declaración e proveymiento es my merced e mando que acercadllo se guarde tanto quanto fuere my merced e voluntad lo siguiente»[112].

Tras estas medidas, el 6 de octubre de 1510, Fernando reunía Cortes en Madrid para que le jurasen como

> «administrador de la Reyna su hija, y por la sucessión como tutor y administrador del príncipe don Carlos, su nieto, archiduque de Austria en cumplimiento de la concordia que se assentó en Bles sobre lo de la gouernación de Castilla entre sus embaxadores y del emperador Maximiliano»[113].

Todas las medidas que había tomado el rey Católico desde su partida de Nápoles no le iban a suponer la aceptación de todas las elites castellanas. Como pudo constatar Gattinara durante su estancia en Castilla para vigilar la actuación

---

[110] La relación completa en AGS. CSR, leg. 56, núms. 9r-14r.

[111] AGS. Consejo y Juntas de Hacienda [CJH], leg. 11, f. 1. Miguel Ángel Zalama, *Vida cotidiana y arte en el palacio de la reina Juan I en Tordesillas,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003, pp. 170-171.

[112] AGS. CSR, leg. 96, fs. 1-2.

[113] Jerónimo Zurita, *Historia del rey don Hernando…, op. cit,* p. 233. El 12 de diciembre de 1509 Fernando y Maximiliano firmaban el Tratado de Blois en donde se acordaba que el *Católico* asumía de manera vitalicia la regencia de Castilla en nombre de Juana, hasta que Carlos cumpliese los veinte años.

de Fernando el Católico, la inestabilidad política y los recelos que producía el rey Fernando en Castilla eran palmarios, a pesar de que en estos momentos muchos de los oficiales y consejeros de Felipe el Hermoso, conscientes de su situación de debilidad, habían abandonado Castilla[114] y se iban a Flandes donde se

> «acogían a todos los que se yuan de Castilla por auerie deseruido a él y a la Reyna su hija, y eran bien uistos todos los que yuan a procurar la discordia entre ellos, y so color que lo hazían por seruir al príncipe, buscauan maneras para que se pusiesse dissención y rebuelta en los reynos en que su nieto auía de suceder»[115].

Algunos sectores de la nobleza, como señaló Zurita, reclamaban la venida a Castilla del príncipe Carlos, su legítimo señor. Con este fin, procuró a través del deán de Lovaina que el príncipe Carlos «fuese contento que el Rey Católico proveyese los oficios mayores y más preeminentes de su Casa como eran Camarero, Mayordomo, Tesorero, Secretario y Contador». No obstante, las cosas no sucedieron completamente como estaban previstas[116].

La casa de Juana, al estar alejada del poder, apenas tenía cargos representativos. De acuerdo a la relación de oficiales de 3 de abril de 1509 sabemos que había un confesor, 12 capellanes, 53 oficiales y servidores, 12 damas y 49 guardias[117]. Al frente de la misma, ejerciendo un absoluto control, estaba el valenciano mosén Luis Ferrer, persona de la absoluta confianza del rey Católico, del que fue copero y camarero desde 1497. Era, en estos momentos, muy importante mantener alejada a la reina de los grupos cortesanos opositores a Fernando, puesto que Juana era la legítima reina de Castilla y podía, asesorada por estos grupos, obligar a Fernando a dejar de ejercer como gobernador y administrador[118].

Pocos meses después de la muerte de Fernando, el cardenal Cisneros decidió sustituir a mosén Ferrer, el 3 de abril de 1516, por Hernán Duque de Estrada y Guzmán, que había servido en la casa del príncipe Juan y de Juana y que sirvió como embajador en Inglaterra. Este cambio estaba motivado por el deseo del

---

[114] Manuel Rivero Rodríguez, *Gattinara, Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005.
[115] Jerónimo Zurita, *op. cit,* pp. 159-160. El devenir de estos emigrados se puede ver en las memorias de uno de ellos. Sancho de Cota, *Memorias,* Cambridge, Harvad University Press, 1964 (ed. de H. Keniston). Disponible el manuscrito en http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000135533&page=1.
[116] José Martínez Millán, «La evolución de la corte…», *op. cit,* I, p. 113.
[117] *Ibidem,* leg. 14, núm. 6.
[118] Miguel Ángel Zalama, *Vida cotidiana y arte en el palacio de la reina Juana I…, op. cit,* pp. 180-181.

viejo cardenal de controlar la casa de la reina en un momento, nuevamente, de cambio y de posible inestabilidad, ante la próxima llegada de Carlos y su séquito flamenco-borgoñón. Como ya hizo mosén Ferrer, Hernán Duque de Estrada mantuvo a la reina alejada del exterior y ejerció un férreo control sobre su casa y entorno. Con todo, casi dos años más tarde, el 15 de marzo de 1518, Carlos ponía al frente de la casa de su madre a don Bernardo de Sandoval y Rojas, I conde de Lerma y II marqués de Denia[119].

Por su parte, en la capilla, Fernando apartó de la reina, por su apoyo al bando felipista, a su capellán mayor Diego Ramírez de Villaescusa, que lo era desde al menos 1496[120], encomendándole la visita el 29 de diciembre de 1511 del monasterio de Santa María la Real de las Huelgas y del Hospital del Rey de Burgos, de la Universidad de Salamanca y, poco después, en 1515, le nombró presidente de la Chancillería de Valladolid, entrando en su lugar el obispo de Málaga, que después lo fue de Cuenca, con albalá de 26 de octubre de 1509[121].

Asimismo, estaban el confesor fray Tomás de Matienzo, que lo había sido en la corte de Bruselas y era un fiel valedor del partido fernandista, si bien permanecía poco tiempo junto a la reina, por lo que ejercía como confesor no oficial el franciscano fray Juan de Ávila. Había también una serie de capellanes, entre los que destacaban Álvaro de Alva, Pascual Muñoz, Juan de Luna, micer Gabriel Merino, Juan de Ortega, con asiento del rey Católico, de 5 de noviembre de 1507, Cisneros, por título de 3 de marzo de 1508, Alejo de Rivera, desde el 8 de marzo de 1508, Juan Corcuera, Juan Manrique, por albalá de 11 de mayo de 1509, Pedro Calderón, el bachiller Polanco, Utropio Jiménez, Pedro González de Mendoza y Francisco de Mercado, hijo del alcalde Mercado, con nombramiento de 21 de abril de 1509, junto a seis mozos de capilla[122].

---

[119] Antes del cambio de mosén Ferrer el cardenal Cisneros encargó al obispo de Mallorca, Rodrigo Sánchez de Mercado, que había sido Inquisidor en Valencia, que pudiese en orden en la casa de la reina. José Martínez Millán, «La evolución de la corte castellana durante la segunda regencia de Fernando (1507-1516)», op. cit, I, p. 109.

[120] Pedro Mártir de Anglería le escribía «… debes emplear suaves malvas para evacuar tu hinchado vientre y para que no te produzca demasiado engreimiento el favor real de tenerte al lado de la princesa…». *Epistolario, op. cit*, pp. 278-279.

[121] Félix G. Olmedo, *Diego Ramírez Villaescusa (1459-1537), op. cit*, pp. 81, 91 y Alejandro Sáez Olivares, «Don Diego Ramírez de Villaescusa. Obispo, capellán y embajador en Flandes», en Carlos Rodríguez Morales (ed.), *Homenaje a la profesora Constanza Negrín Delgado,* La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 2014, pp. 639-658.

[122] Oficiales e otros criados de la reina, desde principio de octubre de 1508. AGS. CSR, leg. 56, fs. 5r-8r. Asimismo, *Ibidem*, leg. 24, núm. 72.

Un aspecto destacado era el entorno femenino, cuyo control quedaba a la camarera mayor, doña María de Ulloa, condesa viuda de Salinas; permaneciendo en la cámara un reducido número de mujeres, dueñas y damas, destacando Beatriz de Mendoza, la camarera Francisca Calderona, Leonor Gómez, Juana Cortés y la costurera y ama María de Catarma, que era su sirvienta de confianza[123]. Asimismo, ejercía como camarero Diego de Ribera y como copero, por título del rey Católico de 2 de mayo de 1508, Pedro de Avendaño[124].

Por su parte, en la caballeriza podemos destacar a Francisco de Luján, que ejercía como acemilero mayor. Quedando su guarda y custodia para un reducido número de monteros. También se quedaron en Tordesillas diferentes oficiales vinculados con el servicio de la mesa y con la cocina, como el botillero Juan de Villarroel, el copero Pedro de Avendaño, que tenía de ración un azumbre de vino y un cuarto de pan, así como dos onzas de cera por la noche, entre otras prebendas; el despensero mayor, el veedor de la despensa y cocina Fernando de Anunciabay, así como los reposteros de mesa Francisco de Garavito y Diego Serrano Alderete, entre otros[125].

Asimismo, en esta casa también había un pequeño grupo de servidores flamencos, en cargos menores u oficios, como la lavandera Cornelia y su esposo Michel, de oficio cocinero, el ayudante del aposentador Quino de Masias, el cocinero Curol, el portero de cocina Guyno Monete, el herrador maestre Juan, Guillermo Punçon, repostero de camas y el sastre Guillermo, entre otros[126]. Destacaba, no obstante, el aparato musical. Un aspecto a destacar es que, en estos años, se plasmó la influencia borgoñona en algunos oficios de esta casa. Así, por ejemplo, Francisco de Cisneros estaba asentado como trinchante de las mujeres de la cámara[127].

Tras esta separación el número de oficiales de la casa de Juana en Tordesillas conoció un ligero repunte, hasta los 200 en 1515[128]. Hubo algunos nombramientos importantes en los años sucesivos, entre los que podemos señalar el de

---

[123] *Ibidem*, leg. 14, núm. 11. Relación de las quitaciones del primer tercio de 1510.
[124] *Ibidem*, leg. 24, núm. 72.
[125] Félix Labrador Arroyo, «La evolución del servicio de la mesa en la casa de las reinas hispanas durante el siglo XVI», en Andrea Merlotti (dir.), *Le tavola di corte tra Cinquecentto e Settecento*, Roma, Bulzoni, 2013, p. 132.
[126] Raymond Fagel, «Juana y Cornelia. Flamencos en la corte de Juana la Loca en Tordesillas», en Luis Ribot, Adolfo Carrasco Martínez y Luis Adão da Fonseca (coords.), *El Tratado de Tordesillas y su época,* Madrid, Junta de Castilla y León, 1995, III, pp. 1855-1866.
[127] AGS. CSR, leg. 96, f. 659.
[128] *Ibidem*, leg. 20, núm. 4.

los capellanes Martín de Salcedo, que también era organista, por título de 14 de febrero de 1514, Pedro de Velasco, desde el 23 de julio de 1513, Nicolás de Alva, desde 25 de julio de 1514, Francisco de Collados, desde primero de junio de 1513, y Andrés de Sepúlveda, con albalá de 23 de marzo de 1512; el licenciado Pedro Chico, como predicador, desde el 15 de julio de 1513[129]. También recibieron título el tesorero Ochoa de Landa, por albalá de 8 de noviembre de 1510, y Andrés González de Ondarza, por veedor de los oficiales, desde primero de febrero de 1510, y Alonso de Morales, como aposentador, con título de 20 abril de 1510, por señalar algunos.

Mientras esto ocurría en la casa de Juana, Fernando realizó una regulación de la guardia en la casa de Aragón de 200 gentileshombres de la casa y de la guarda de la real persona, que servían de 100 en 100 por periodos de medio año. Esto no solo aumentaría la seguridad física del rey sino que tendría la posibilidad de incorporar e integrar en su real servicio a un número mayor de las elites locales, con el objeto, en un periodo de incertidumbre, de granjearse su voluntad y apoyo[130]. Asimismo, en una medida similar, sustituyó a Gonzalo de Ayora, como capitán de la guardia de alabarderos, que apoyó a Felipe, por el capitán Valdés, persona de absoluta confianza y fidelidad (tras su muerte en 1512 durante la Guerra de Navarra, Fernando nombró al comendador Jerónimo de Cabanillas). Además, creó un nuevo cuerpo denominado «Estradiotes de caballo» o guardia montada de caballería ligera, formada por 100 hombres con espada, lanza y maza a imagen de las guardias venecianas del mismo nombre, dirigida por el capitán Vallés[131].

4. Conclusión

El enlace entre Isabel y Fernando puso las bases para que Castilla llegase a ser el núcleo de la Monarquía Hispana a la cual se incorporarían, con los años, una serie de reinos y territorios que mantendrían sus particulares estructuras (como el caso de Portugal). Aragón y Castilla habían estructurado sus propias casas

[129] «Relación del tiempo que cada criado de la reina, nuestra señora, sirve a su alteza y los albaláes de quienes fueron recibidos para su servicio». *Ibidem*, leg. 24, núm. 72.
[130] ACA. Real Patrimonio, Maestre Racional, núm. 940, f. 11-12.
[131] Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta…, op. cit,* p. 205.

reales desde hacía mucho tiempo y no desaparecieron ni se fusionaron cuando se produjo la unión[132]. La casa de Castilla, quizás la menos evolucionada del conjunto de reinos peninsulares, sería la que regirá este amplio territorio y el modo de servicio de la nueva entidad política que surgió; pues es preciso insistir en que la unión con Aragón se hizo sobre el reino castellano tal y como se manifestó en 1496, cuando se puso casa al príncipe Juan y a la princesa Juana de acuerdo al modelo castellano[133].

Con todo, la llegada del modelo borgoñón a Castilla provocó un cambio importante, convirtiéndose en el modelo de la dinástica a pesar de asentarse sobre Castilla, y de que el proyecto de *Ley Perpetua* exigía que el rey «ordenar su casa, de manera que estando en estos sus Reynos, y sirviéndose de naturales de ellos, quiera venir y usar en todo como los Católicos señores rey don Fernando y reina doña Isabel…»[134]. También se criticaba que la casa del rey estuviese llena de servidores extranjeros, relegándose a los naturales de Castilla y Aragón, por lo que demandaban al monarca que sus casas y la de sus familiares solo estuviese servida por castellanos o aragoneses[135].

Cuando Carlos hizo su entrada solemne en Valladolid, el 18 de noviembre de 1517, iba acompañado por una casa constituida y ordenada, según las ordenanzas borgoñonas de 1515 de acuerdo al modelo y disposiciones que en 1469 regulaban la casa de Carlos el Temerario, encontrándose, como le pasó a su padre con otras dos casas reales plenamente organizadas (la de los reinos heredados: Castilla y Aragón), tal como habían quedado a la muerte de su abuelo.

Como ha señalado el profesor Martínez Millán, Carlos después de celebrar Cortes en Valladolid incorporó a su séquito borgoñón –como había hecho Fernando el Católico– parte de los oficiales de la casa de Castilla. No obstante, mientras en tiempos del viejo rey aragonés, este servicio y sus oficiales tenían un papel protagonista en la toma de decisiones políticas, con el joven Carlos, los oficiales

---

132 Los antecedentes, véanse en Claudio Sánchez-Albornoz, «El *Palatium Regis* astur-leonés», *Cuadernos de Historia de España,* 59-60, 1976, pp. 5-104. Miguel Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre y Esther Peña Bocos, «El *Palatium*, símbolo y centro de poder en los reinos de Navarra y Castilla en los siglos X al XII». *Mayurqa. Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts,* 22/1, 1989, pp. 281-296.

133 José Manuel Nieto Soria, «La capilla real castellano-leonesa en el siglo XVI: constituciones, nombramientos y quitaciones», *Archivos Leoneses,* 85-86, 1989, pp. 7-54.

134 Cit. Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V,* Madrid, Atlas, 1955, I, p. 301 (ed. de Carlos Seco Serrano).

135 *Ibidem*, pp. 300-301.

de la casa castellana eran meros acompañantes de los de Borgoña, produciéndose, así, una identificación del modelo oficial de la Monarquía, con el modelo de casa de la dinastía (casa de Borgoña) en lugar de la del reino (Castilla)[136].

5. Anexo

Raciones y quitaciones de los oficiales de la Casa de Castilla según relación sacada de los libros de la reina Isabel poco antes de morir, de 17 de febrero de 1518[137].

«Las raçiones y quitaciones que tenían los ofiçiales de la casa de la reyna doña Ysabel, nuestra señora, que aya Sant gloria, en los libros de la dicha casa al tyempo que su alteza fallesció porque antes algunas se han ser de menores contyas e su alteza por algunas consyderaciones les mandó acrescentar, las quales dichas quantías se solían incluir en los tytulos de sus oficios e de más de aquellas les mandaba su alteza fazer ayudas de costa del tyempo que servía cada uno las quales ayudas de costa se libraban en las nóminas de casa año hordinariamente y no yban puestas en los dhos tytulos, e las dichas raçiones e quitaçiones son las seguientes:

Predicadores auyan algunos a treynta mill y otros a cinquenta mill mrs e algunos que no auían otras cosas; les daba más el rey Catholico después de la vida de la Catholica Reyna, comúnmente les asentaba a sesenta mill mrs.

Los capellanes, ocho mill mrs y lo mesmo tyenen agora.

Los cantores hordinariamente, veynte mill mrs y los que heran mejores a veynt e cinco mill mrs e algunos a treynta mill.

Moços de capilla, cinco mill e quatrocientos e lo mesmo tyenen agora.

Repostero de capilla, seys mill e treszientos y veynte mrs, lo mysmo tyenen agora.

Onbres de cámara, diez mill mrs, lo mysmo tyenen agora ecepto que algunos que venieron de Flandes con la Reyna, nuestra señora, por algunas consyderaçiones particulares asentó el Rey Cathólico lo mismo que trayan de Flandes, que es veynte e seys mill e trezientos e setenta e cinco mrs.

Los pajes, nueve mill e quatroçientos mrs, los mesmos tyenen agora.

Reposteros de camas, diez mill mrs, los mesmos tyenen agora e alguno está como en Flandes que es veynte e syet mill y trezientos e setenta e cinco mrs.

---

[136] José Martínez Millán, «La Casa de Castilla durante el reinado de Felipe IV», en Andrés Gambra Gutiérrez y Félix Labrador Arroyo (coords.), *Evolución y estructura de la Casa real de Castilla,* Madrid, Polifemo, 2010, I, pp. 301-304.

[137] AGS. CSR, leg. 35, f. 28.

Reposteros de estrados y de mesa, seys mill e trezientos e veynt mrs, lo mesmo tyenen agora.

Reposteros de plata, un tyenpo tobieron a diez e ocho mill e otros más otros menos y ansí tenía Juan Osorio, que lo subía todo, treynta y ocho mill, y el Rey Catholico les mandó asentar a los de agora cada veynt mill mrs.

Coperos, comúnmente, tenían cada diez mill mrs y quando bino su alteza tenían los unos a quatorze mill e uno tenía veynte e un mill y el Rey Cathólico mandó asentar a los de agora cada diez mill mrs.

Cozineros nuebe mill e doszientos mrs, agora tyenen lo mesmo.

Braseros tenían cinco mill e quatrozientos de quitación e quatorze mrs de ración cada día en la despensa; agora tienen otros cinco mill e quatrocientos mrs de quitaçión e veynte mrs de ración.

Barrenderos, cinco mill e quatroçientos de quitaçión y doze mrs de rraçión en la despensa por cédula aparte; agora lo mesmo.

Çapateros suisn cada uno mill e quatrocientos mrs de quitaçión e tienen agora ocho mill e quatroçientos.

Lavanderas, cinco mill e quatroçientos de quitaçión e diez e ocho de rraçión en la despensa por cédula aparte e más se les dá a estos çiertos mrs para la leña e xabón; agora tienen lo mesmo.

Panaderas, cinco mill e quatrozientos mrs de quitación e pastelera otros tantos e cada una tenya raçión en la despensa e agora con ambos ofiçios tienen quatorze mill e quarenta mrs que los tyene una persona y más para un ayudante doze mrs de razión cada día.

Azemilero mayor, veynt e çinco mill mrs e asy lo tiene agora.

Su theniente, quatro mill e trezientos e veynt mrs; asy los tiene agora.

Carpinteros tyenen diez mill mrs.

Freneros, quatro mill mrs; asy los tienen agora.

Plateros, nueve mill mrs; asy los tienen agora.

El peletero solo, ha de tener syet mill y dozientos mrs; agora tiene syete mill e quinietoss.

Sylleros, tres mill e seyscientos mrs; agora tyenen lo mesmo.

Serradores, tres mill y seyscientos; lo mesmo tienen agora.

Vallesteros de maça, ocho mill mrs; agora tyenen lo mesmo.

Porteros de cámara y de cadena, cinco mill e quatroçientos mrs, y más los porteros de cadena veynt e quatro mrs de raçión en la despensa por cédulas aparte; lo mesmo tyenen agora.

Monteros, syete myll e trezientos e veynt mrs de quit.º y de raçión en la despensa treynta e ocho mrs e vestuario lo mismo tiene agora.

Moços despuelas, quatro mill trezientos e veynte mrs de quitaçión y otros tantos en la despensa de raçión y más una librea en el albalá de asyento, no se solía poner syno la quitaçión sola e dabase cédula aparte para la raçión e solíase librar la librea a los que había en la corte y después porque por los libros de Flandes auía de raçión e

quitaçión e vistuario quatorze mill e seyscientos mrs, que con la librea todo viene a una quenta en la de Castilla, mandó el Rey Catholico que había asentarles cada quatorze mill y seyscientos por todo y en albalá que se pusyese; e está contya ha de dezir de rację e quitaçión e librea.

Escuderos de pie, quatro mill y trezientos e veynte mrs de quitación e otros tantos en la despensa de rración por cédula aparte, y los mesmos agora.

Reyes darmas, veunt e cinco mill mrs; lo mesmo tyenen agora.

Cerero mayor, treynta e quatro mill e quatrozientos mrs; lo mesmo tiene agora.

Caballerizo mayor, treynta e quatro mill e quatroçientos mrs, lo mesmo tiene agora y lo que más se le libra por ayuda de costa e merced.

El despensero, quarenta mill mrs; lo mesmo tyene agora.

El veedor, treynta mill mrs; lo mesmo tyene agora.

El voticario, veynte e cinco mill mrs; lo mesmo tyene agora.

Sangrador tenía veynte e cinco mill mrs y el de agora tyene veynte mill mrs.

Posentadores, treynta mill mrs; agora tyene lo mesmo.

El tenedor de las andas tiene la quitaçión según las azemilas con que servía, y el de agora tyene veynt e seys mill seysçientos e noventa mrs y librase más por moço despuelas.

Gallineros, dáseles segund el número de las aves con que son obligados a proveer; tyene el gallinero de agora seys mill mrs de quitaçión e medio ducado de rację para sy e para las azemilas con que sirue.

Barrenderos tenían quatro mill e trezientos y veynt mrs y de rację en la despensa doze mrs; agora tyenen lo mesmo».

EL POLÍTICO FERNANDO. DINASTICISMO, DIPLOMACIA Y POLÍTICA EXTERIOR DEL REY CATÓLICO

Manuel Rivero Rodríguez
(IULCE-UAM)

En la primera página de El Príncipe, Nicolás Maquiavelo se refiere a Fernando el Católico como el prototipo de un nuevo modelo de soberano, aquel que responde al imaginario del Renacimiento: ambicioso, práctico, racional y audaz. Francesco Guicciardini, amigo del anterior y embajador florentino en España, resumía todas esas cualidades concluyendo su retrato como el de un «prudentísimo príncipe». En el siglo XVII por prudente se tuvo a Felipe II y por político a Fernando. Estas virtudes se referían fundamentalmente a la capacidad diplomática de un soberano que situó a la Monarquía de España como primera potencia de Europa. Sin embargo, fuera del tacticismo de la política italiana, de sus conjuras y sus traiciones, los italianos no percibieron aquello que sería más valorado en la política del rey Católico, la construcción de un entramado dinástico que permitió mantener la hegemonía de la Casa de Austria hasta el año 1700. Fueron los servidores de Carlos V los que pusieron en valor estas líneas políticas y crearon las bases de un Imperio español que sólo circunstancialmente fue universal, razón por la que Felipe II tenía en su galería –según Gracián– un retrato de Fernando el Católico, declarando a las visitas «a este se lo debemos todo»[1].

Vettori corrige a Maquiavelo: no todo es táctica

El retrato que hiciera Maquiavelo de Fernando el Católico en el capítulo 21 de *El Príncipe* tiene tal vigor que muchos estudiosos vieron en él el modelo que inspiró toda la obra:

[1] Ferrari, *Fernando El Católico En Baltasar Gracián*; Díez del Corral, *La Monarquía Hispánica En El Pensamiento Político Europeo: De Maquiavelo a Humboldt*.

«Nada hace tan estimable a un príncipe como las grandes empresas y el ejemplo de raras virtudes. Prueba de ello es Fernando de Aragón, actual rey de España, a quien casi puede llamarse príncipe nuevo, pues de rey sin importancia se ha convertido en el primer monarca de la Cristiandad. Sus obras, como puede comprobarlo quien las examine, han sido todas grandes, y algunas extraordinarias. En los comienzos de su reinado tomó por asalto a Granada, punto de partida de sus conquistas. Hizo la guerra cuando estaba en paz con los vecinos, y, sabiendo que nadie se opondría, distrajo con ella la atención de los nobles de Castilla, que, pensando en esa guerra, no pensaban en cambios políticos, y por este medio adquirió autoridad y reputación sobre ellos y sin que ellos se diesen cuenta. Con dinero del pueblo y de la Iglesia pudo mantener sus ejércitos, a los que templó en aquella larga guerra y que tanto lo honraron después. Más tarde, para poder iniciar empresas de mayor envergadura, se entregó, sirviéndose siempre de la iglesia, a una piadosa persecución y despojó y expulsó de su reino a los marranos. No puede haber ejemplo más admirable y maravilloso. Con el mismo pretexto invadió el África, llevó a cabo la campaña de Italia y últimamente atacó a Francia, porque siempre meditó y realizó hazañas extraordinarias que provocaron el constante estupor de los súbditos y mantuvieron su pensamiento ocupado por entero en el éxito de sus aventuras. Y estas acciones suyas nacieron de tal modo una tras otra que no dio tiempo a los hombres para poder preparar con tranquilidad algo en su perjuicio»[2].

---

[2] «Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grandi imprese e dare di sé rari esempli. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché, d'uno re debole, è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani; e, se considerrete le azioni sua, le troverrete tutte grandissime e qualcuna estraordinaria. Lui nel principio del suo regno assaltò la Granata; e quella impresa fu il fondamento dello stato suo. Prima, e' la fece ozioso, e sanza sospetto di essere impedito: tenne occupati in quella li animi di quelli baroni di Castiglia, li quali, pensando a quella guerra, non pensavano a innovare; e lui acquistava in quel mezzo reputazione et imperio sopra di loro, che non se ne accorgevano. Possé nutrire con danari della Chiesia e de' populi eserciti, e fare uno fondamento, con quella guerra lunga, alla milizia sua, la quale lo ha di poi onorato. Oltre a questo, per possere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della relligione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani; né può essere questo esemplo più miserabile né più raro. Assaltò, sotto questo medesimo mantello, l'Affrica; fece l'impresa di Italia; ha ultimamente assaltato la Francia: e cosí sempre ha fatte et ordite cose grandi, le quali sempre hanno tenuto sospesi et ammirati li animi de' sudditi e occupati nello evento di esse. E sono nate queste sua azioni in modo l'una dall'altra, che non ha dato mai, infra l'una e l'altra, spazio alli uomini di potere quietamente operarli contro» Machiavelli, *Opere*. Vol. 1.

Maquiavelo escribía estas líneas en 1513, después de la anexión de Navarra, ocurrida en el año anterior, en un momento en el que el rey de Francia, excomulgado y humillado se replegaba de Italia, y abandonaba a su suerte a sus aliados. El secretario florentino terminó su obra unos meses después de los acontecimientos, intercambiando una interesante correspondencia con su amigo Francesco Vettori sobre este soberano que irrumpía con fuerza en la escena política europea. Sin embargo, Vettori no era tan entusiasta, manifestando distancia y un cierto escepticismo respecto a las virtudes que se asignaban al soberano español, por lo que amablemente objetaba a su amigo «es menester concluir que el Rey Católico no es ese hombre del que se ha predicado tanta astucia y prudencia, es decir, que hay gato encerrado, y que lo que se ha hablado muchas veces es lo que ha entrado en el cerebro de estos príncipes, que España, Francia y Emperador quieren repartirse esta miserable Italia»[3]. Afectuosamente, hacia ver a su amigo que no tenía en consideración el largo plazo. Los éxitos del rey en Italia eran efímeros pues no se contemplaba qué pasaría después de su muerte, de hecho no tenía un heredero español: «En conclusión, si el Cristianísimo estuviera contento a dejar Lombardía, veo toda Italia en paz, y a la muerte del Rey Católico volvería el reino a un hijo del Rey Federico, e Italia volvería a sus orígenes»[4].

Un año después, ante la insistente devoción de Maquiavelo por el prudente rey Fernando, Vettori le mostraba un examen aún más descarnado: «Ahora, querido compadre, si me preguntas si estas cosas que el de España se persuade son razonables, te diré que no; no obstante, como me escribiste hace un año año, que yo recuerde, el Católico con todos los gran progresos que ha hecho, lo tengo por más afortunado que sabio, y para que mejor lo veas, fijémonos en sus acciones públicas, dejando a un lado las que ha hecho en España y contra los moros (porque de estas no tengo verdadera noticia), hablemos de lo que recordamos. (…) Este Rey de España ama a Fernando su nieto, y le quiere dar un estado en Italia, y la voluntad lo transporta en forma, que no ve todos los peli-

---

3 «Bisogna di necessità far conclusione che il Re Cattolico non sia quell uomo che è predicato in astuzia e in prudenza, ovvero che gatta ci covi, e che quello si è detto più volte sia entrato a questi principi nel cervello, e che Spagna, Francia e Imperatore disegnino dividersi questa misera Italia». Francesco Vettori a Maquiavelo, 9 de abril de 1513 en Ibid., vol. 7, p. 275.

4 «E in conclusione, se il Cristianissimo fosse contento a lasciare Lombardia, veggo tutta Italia in pace, e alla morte del Re Cattolico tornare il regno in un figliuolo del Re Federigo, e ridursi Italia ne'primi termini», Francesco Vettori a Maquiavelo, 5 de agosto de 1513 en Ibid., vol. 8, p. 323.

gros que ha de afrontar. Además de esto, quién acostumbra a vencer no se imagina nunca poder perder»[5]. Ahí estaba el talón de Aquiles. Además, hablaba desde la experiencia de la fugacidad y el arribismo que caracterizaban el sistema italiano: «Se ve que el de España siempre ha amado mucho a su virrey (Ramón de Cardona), y por muchos errores que haya cometido no lo ha castigado, cada vez lo ha hecho más grande, y se puede pensar, como muchos dicen, que sea su hijo, y que está en su pensamiento dejarlo Rey de Nápoles. Si pone este a su nieto en Milán, este otro designio se romperá, porque él será grande, que, sin Nápoles, donde tendrá muchos motivos, le será fácil tomar el resto de Italia»[6].

El Príncipe fue llevado a la imprenta en 1532, cinco años después de la muerte de su autor. Señala Skinner que los dos grandes temas analizados por Maquiavelo en El Príncipe fueron las armas y los hombres. Su retrato de Fernando el Católico es único pero sorprende que en sus escritos posteriores apenas lo mencione y caiga en el olvido. Una de las cosas que Maquiavelo subraya en El Príncipe es que tanto el principado nuevo como el seminuevo carecen de legitimidad y sus poseedores han de hacer uso de unas cualidades muy especiales para conservarlos[7]. Fernando el Católico dispuso de la habilidad, la virtù, que no tuvieron los soberanos franceses (capítulo 3) para conservar lo adquirido. El príncipe maquiavélico vive en el presente pero no piensa en el día después de su muerte. Desde su punto de vista los príncipes hereditarios, los titulares de principados viejos, apenas habían de esforzarse en mantener o conservar algo que la naturaleza les otorgaba, pero fundar una monarquía, tal y como lo indica su amigo Vettori planteaba dificultades. Comprendía una realidad política efí-

---

5 «Ora, compare mio, se voi mi domandassi se queste cose che Spagna si persuade sono ragionevoli, ti direi che no; nondimeno, come voi scrivesti anno, che me ne ricordo, questo Cattolico con tutti i gran progressi che egli ha fatto, io lo tengo più presto fortunato che savio, e perchè meglio questo si possa vedere, esamineremo un poco le azioni sue pubbliche, e lasceremo quelle ha fatto in Spagna e contro a Mori (perchè di queste non ho vera notizia), parleremo di quello che voi ed ioci ricordiamo. (…) Questo Re di Spagna ama assai Ferrando suo nipote, e gli vorrebbe dare uno stato in Italia, e la volontà lo trasporta in modo, che non vede tutti i pericoli ne' quali entra. Oltre a questo, chi è uso a vincere non gli pare mai poter perdere», Francesco Vettori a Maquiavelo, 16 de mayo de 1514 en Ibid., vol. 8, p. 388.

6 «Vedesi ancora che Spagna ha sempre amato assai questo suo Viceré, e per errore che abbia ffitto non l'ha gastigato, ma più presto fatto più grande, e si può pensare, come molti dicano, che sia suo figlio, e che abbia in pensiero lasciarlo Re di Napoli. Se mette questo suo nipote in Milano, quest'altro suo disegno è rotto, perchè egli Sarà sì grande, che, non che Napoli, dove avrà molte ragioni, gli sarà facile pigliare tulto il resto d Italia». Ibid.

7 Breiner, «Machiavelli's "New Prince" and the Primordial Moment of Acquisition».

mera y volátil. En este punto no puedo menos que concordar con una afirmación de Perry Anderson «Maquiavelo no entendió la inmensa fuerza de la legitimidad dinástica»[8]. El gran problema de la política europea del Antiguo Régimen, más allá de las guerras de religión, fue la conflictividad dinástica[9].

Es curioso observar que Maquiavelo comprendía perfectamente la fuerza de la dinastía. Nada más abrir *El Príncipe* uno se encuentra con la premisa básica de su análisis, Europa está constituida por una sociedad de príncipes que poseen estados, éstos príncipes determinan la suerte de todo el continente porque unos poseen su patrimonio por herencia de sus antepasados, otros se los apropian en un acto de fuerza y otros mezclan ambas cosas, como era el caso de Fernando el Católico: «Todos los estados, todas las dominaciones que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados. Los principados son, o hereditarios, cuando el linaje de sus señores ha dominado largo tiempo, o nuevos. Los nuevos, o lo son del todo, como lo fue Milán bajo Francisco Sforza, o son como miembros agregados al Estado hereditario del príncipe que los adquiere, como es el reino de Nápoles para el rey de España. Estos dominios así adquiridos, o están acostumbrados a vivir bajo un príncipe, o habituados a ser libres; y se adquieren, o por con las armas de otros o con las propias, o por fortuna o por la virtud»[10].

Pero Maquiavelo no estaba interesado en los príncipes hereditarios, a su juicio estos no tenían problemas por recibir su herencia conforme cauces legales incontestables. Para él lo interesante era cómo los individuos se hacían con un estado y se lo apropiaban, le interesaba la estrategia de la conquista del poder y el mantenimiento de la obediencia, no pensaba por tanto en el sistema ni en su continuidad en el largo plazo, como sí hacía Vettori. En la Europa del Renacimiento los señores y las repúblicas, eran los protagonistas de la Historia política, no las naciones ni los estados[11]. En 1513, las repúblicas disminuían en número, transformándose en principados, como ocurrió en Milán, pero también en muchos otros lugares. En cambio los príncipes nuevos y los viejos monarcas, se comportaban con sus estados como simples propietarios de fincas, los estados eran bienes en propiedad, que se transfieren, cambian, venden, regalan o se transmiten en herencia a los hijos o, en su defecto, a otros miembros de la familia. Cualquier lector de su tiempo sabía que el rey de España poseía estados hereditarios, y que su política consistió en

---

8 Anderson, *El Estado Absolutista*, 168.
9 Skinner, *Maquiavelo*, 47.
10 Maquiavelo, *El Príncipe*.
11 Breiner, «Machiavelli's "New Prince" and the Primordial Moment of Acquisition».

apropiarse otros, como Nápoles. Apuntando a hechos como éste, Quentin Skinner propuso estudiar el pensamiento político de la Edad Moderna no desde el presupuesto del Estado sino del Príncipe, señalando el proceso por el cual la política dejó de ser el arte que se ocupaba de los soberanos que poseían estados, para ser la ciencia que se ocupaba de los estados soberanos[12]. Paralelamente, este enfoque de la política renacentista corresponde también plantearlo en el estudio de la diplomacia y las relaciones exteriores. Es preciso cambiar el foco, como sugirió Lucien Bèly, y eliminar las lecturas nacionales. No se puede estudiar la política «internacional» de la primera Edad Moderna si no es a partir de la figura central del príncipe, pues la comunidad internacional solo puede ser contemplada como «sociedad de príncipes», muy lejos del moderno sistema internacional de estados. Los soberanos constituían una sociedad cerrada, donde las relaciones que prevalecían eran de naturaleza familiar y patrimonial, constituyendo la sangre y la propiedad de tierras con vasallos el núcleo de las políticas dinásticas. Los embajadores no se intercambiaban entre países, se enviaban para asistir a bodas, bautizos y funerales, reclamar derechos y sellar paces o alianzas garantizadas con una buena boda. En dicha sociedad de soberanos, la emulación, las rivalidades y los conflictos no excluían vínculos fuertes, donde las mujeres tenían un papel fundamental, ya que aseguraban la continuidad de los linajes y el futuro de las monarquías[13].

Al contraer matrimonio los soberanos unían sus tierras y pueblos creando entidades nuevas, muy movedizas, con territorios distantes y con títulos de propiedad muy diversos. La contigüidad territorial, la integración económica, la desunión política, la diferencia de monedas y usos, la uniformidad cultural o lingüística importaban poco. Al mismo tiempo, las estrategias matrimoniales de esa pequeña sociedad de linajes decidió la geografía política de Europa de modo que se puede afirmar que los grandes estados europeos son el resultado de estrategias de parentesco y acumulación de patrimonio[14]. Por tal motivo, la

---

12 Skinner, *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno. I*, 15.

13 Bély, *La Société Des Princes: XVIe - XVIIIe Siècle*; Dipper and Rosa, *La Società Dei Principi nell'Europa Moderna (Secoli XVI-XVII)*; Wiethoff, «A Machiavellian Paradigm for Diplomatic Communication»; D'Avray, *Papacy, Monarchy and Marriage, 860-1600*; Nassiet, «Parenté et Successions Dynastiques Aux XIVe et XVe Siècles».

14 Fasano Guarini, *L'Italia Moderna E La Toscana Dei Prìncipi: Discussioni E Ricerche Storiche*; Carrasco Manchado, *Isabel I de Castilla Y La Sombra de La Ilegitimidad: Propaganda Y Representación En El Conflicto Sucesorio (1474-1482)*. Ferrari, *Fernando El Católico En Baltasar Gracián*; López Poza, *Fernando el Católico en la Emblemática y en el pensamiento político del siglo XVII*; Gamero Igea, «Entre Historiografía Y Literatura: La Imagen de Los Reyes Católicos En La Cronística Del Siglo de Oro».

mayor parte de las guerras de la Edad Moderna estuvieron motivadas por disputas de herencia, de sucesión y de transmisión de patrimonio entre dinastías. Los soberanos articulaban con su persona y su linaje comunidades políticas que se asociaban tan solo por estar regidos por la persona de un soberano que compartían en común, pero nada más, puesto que en cada lugar disponía de un título y unas atribuciones diferentes (rey, duque, conde, marqués, señor…)[15].

Todo lo apuntado más arriba aflora en la correspondencia cruzada entre Vettori y Maquiavelo comentando la política de Fernando el Católico. A Maquiavelo le fascina el jugador que vence a sus adversarios en la distancia corta, Vettori, más reflexivo, observa el largo plazo y analiza la situación utilizando unas claves que definen perfectamente el problema del rey Fernando y los señala ordenadamente: Era un desconocido antes de 1492, solo es conocido por victorias militares que son más el resultado del azar de la batalla que de la sabiduría, a sus estados les espera un futuro incierto por no estar segura su sucesión. Todo apuntaba a que la casa de Habsburgo se beneficiaría de su legado, que podría resucitar el mito de Federico y con él legitimar su poder sobre el regreso a un pasado pacífico (una referencia a la Edad de Oro y la esperanza milenarista)[16].

Un año más tarde, cuando era pública la confrontación entre la Corte española y la de Flandes, Vettori volvía sobre el asunto y pensaba en Fernando II de Aragón como un nuevo Alfonso V. En sus hipótesis sobre el futuro ve una repetición del pasado si bien complicado por la fragmentación del patrimonio italiano. Milán nunca se sometería a Fernando, ni Cardona podía considerarse sucesor porque pese a los chismes que corrían por diversos lugares no era hijo del rey, tal y como muchos creían[17]. Todo el discurso remitía a la Historia, la de la Casa de Aragón, la del origen de las guerras de Italia y, por último, la crisis de la Cristiandad. En el compromiso de Caspe se estableció una casa castellana en la corona de Aragón, con ello se unieron el gibelinismo aragonés en Italia con la búsqueda ideal de la unión de los reinos de España, con ello se culminaba un proceso en el que la fuerza y la riqueza de Castilla mejoraban la posición de Fernando el Católico respecto a su tío Alfonso, pues había logrado unir España expulsando a los musulmanes[18].

---

15 Ballester Rodríguez, *La Identidad Española En La Edad Moderna (1556-1665)*.

16 Machiavelli, Opere, vol. 8, p. 388.

17 Machiavelli, Opere, vol. 8, p. 388.

18 Díez del Corral, *La Monarquía Hispánica En El Pensamiento Político Europeo: De Maquiavelo a Humboldt*; Inglese, «"Italia" come Spazio Politico in Machiavelli E Guicciardini»; Gargano, «La Imagen de Fernando El Católico En El Pensamiento Histórico Y Político de Maquiavelo Y Guicciardini».

El matrimonio de los príncipes Fernando e Isabel el 19 de octubre de 1468, en el palacio de los Vivero de Valladolid, cerró generaciones de cruces entre los linajes gobernantes en Castilla y Aragón, cumpliendo el objetivo marcado por una tradición seguida por las familias reales de los reinos cristianos hispanos que tendían a conformar su patrimonio sobre la superficie peninsular. En todas ellas existía una memoria pretérita de España, Hispania, existente antes de la invasión musulmana del año 711. La unión política, que sería una realidad casi una década después de celebrarse los esponsales, culminó un largo anhelo proyectado por los soberanos de las casas de Aragón, Trastamara o Avis, recordándolo siempre en títulos, insignias, monumentos e inscripciones, como es el arco de triunfo erigido por Alfonso V de Aragón en Nápoles coronado con el letrero *Alfonsus rex hispanus, Siculus, Italicus, pius, clemens, invictus*[19].

La convergencia dinástica se desarrollaba en un ambiente de confluencia e intercambio cada vez más intenso, entrelazándose las políticas expansivas de las casas reinantes. Desde el siglo XIV los aragoneses forjaron su expansión dentro de la Cristiandad y los castellanos ampliando la frontera de la Cristiandad. A estas dos formas distintas de crecimiento, debemos añadir dos proyecciones geográficas distintas, Aragón, volcada al Mediterráneo tenía un interés preferente por Italia mientras que Castilla proyectaba su esfuerzo hacia el Atlántico y el Magreb, en dura competencia con los portugueses. En la Baja Edad Media, la Corona de Aragón se desinteresó de la expansión peninsular y la guerra contra los musulmanes, desde 1305 cedió a Castilla dicho cometido, renunciando a proseguir el avance al sur de Alicante, dejando la conquista del reino de Murcia a los castellanos. Esta decisión estuvo motivada por dos razones, la expansión del comercio barcelonés y el establecimiento de una red comercial que introducía en Europa Occidental y la península ibérica los productos de Oriente, compitiendo con las ciudades italianas (principalmente Génova y Venecia) en un lucrativo tráfico de productos de lujo. La necesidad de poseer una presencia territorial que garantizase las comunicaciones entre Barcelona y Oriente está en el fundamento de este impulso expansivo cuyo primer objetivo lo constituyó la isla de Cerdeña, concedida a los reyes de Aragón por bula del Papa Bonifacio VIII (1297). El territorio se sometió muy lentamente y a muy alto coste. Tras más de cien años de cruenta guerra, los sardos fueron sometidos a una élite de señores que se ennoblecieron con la conquista[20].

---

19 Palacios Martín, «Imágenes y símbolos del poder real en la Corona de Aragón».

20 Tanzini, «Conflitti politici e strategie documentarie nella "Sardegna aragonese". Una causa cagliaritana quattrocentesca»; Pitzorno, *Le Leggi Spagnuole Nel Regno Di Sardegna*; Giunta, *Aragoneses Y Catalanes En El Mediterráneo*.

Mucho más importante para entender la política de Fernando el Católico, fue la integración de Sicilia en la Monarquía. El interés prioritario por fortalecer la presencia política y comercial aragonesa en el Mediterráneo, llevó a buscar alianzas y confederaciones con las potencias italianas, construyendo una diagonal insular (Baleares, Cerdeña y Sicilia) que garantizaba una comunicación segura desde Barcelona a Túnez, Grecia y Levante. Sicilia era el punto por el que cruzaban todas las comunicaciones entre el Mediterráneo oriental y el occidental, su cooperación era vital para mantener la red de consulados en Oriente. Siendo este reino parte del patrimonio de la casa imperial alemana, los aragoneses –durante los conflictos entre papado e imperio– adoptaron siempre una posición pro imperial, gibelina, situándose contra Francia, el Papado y sus aliados italianos, los güelfos. Pedro III de Aragón contrajo matrimonio con Constanza de Hohenstauffen para consolidar estos lazos sin saber que muy pronto encabezaría la facción gibelina. En 1268 Carlos II de Anjou venció a Conrado II de las dos Sicilias, le dio muerte, quedando extinguida la Casa de los Hohenstauffen. Los barones sicilianos no aceptaron el dominio angevino y después de la célebre rebelión del Vespro (29 de marzo de 1282) ofrecieron el reino a la única superviviente de la dinastía, Constanza, esposa del rey de Aragón y fue éste el que aceptó proteger y defender a los sicilianos[21]. La adquisición de Sicilia supuso el comienzo de una larga competencia entre aragoneses y franceses por el control del *Mezzogiorno*, el sur de Italia. El reino de las Dos Sicilias quedó partido en dos, el reino de Nápoles en el continente, bajo la Casa de Anjou, y el insular de Sicilia bajo la de Aragón. Alfonso V el Magnánimo consiguió expulsar a los angevinos napolitanos e integrar el reino en 1442, permaneciendo como territorio unido a la Corona de Aragón hasta su muerte en 1458, pues dispuso que allí le sucediese su hijo bastardo Ferrante mientras que el resto de los estados de la Corona los recibió su hermano, Juan II de Aragón, padre de Fernando el Católico. Estos acontecimientos situaron a la Casa de Aragón dentro del imaginario político italiano al frente de una red de poder importante y decisiva, como era la facción gibelina[22].

Castilla desarrolló su expansión de forma muy distinta, por incorporación de territorios y poblaciones a su espacio social, económico, político y jurídico, pero, a diferencia de Aragón donde primó el protagonismo de la dinastía, la ini-

---

21 Runciman, *Visperas Sicilianas: Una Historia Del Mundo Mediterráneo a Finales Del Siglo XIII*; Giunta, *Aragoneses Y Catalanes En El Mediterráneo*.

22 Ibid.; Cernigliaro, *Sovranità E Feudo Nel Regno Di Napoli, 1505-1557, Volumen 1*; Ryder, *Alfonso El Magnánimo Rey de Aragón, Nápoles y Sicilia 1396-1458*.

ciativa la tomaron los particulares siendo su crecimiento más por franquicia que por impulso de los soberanos. La frontera con el Islam marcaba una diferencia en las dos formas de expansión. La tierra de los infieles no estaba protegida ni regulada por el derecho, era un espacio libre a disposición de quienes lo conquistasen, lo sometiesen o lo poblasen, eran tierras que se incorporaban a la Cristiandad y cuya anexión era deseable y se hallaba bendecida por la Iglesia y por la corona, que autorizaba las conquistas[23].

Ambas formas de expansión eran como dos reversos de una moneda, como apreciamos en la política de Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla. Sólo existía política en el seno de la Cristiandad, fuera de ella, no había política. En el Atlántico y África, la acción estaba en manos de emprendedores que con la bendición de la corona y la Iglesia proporcionaban nuevas tierras, súbditos y riquezas. No es política exterior en tanto que su única planificación consistió en tratar de ordenar las cosas con la competencia portuguesa y aún no se consideraba que los tratados con no cristianos constituyesen materia de derecho. La otra forma de política exterior, la dinástica, sí estaba planificada pues su objetivo era conservar el patrimonio y defenderlo de quien se lo disputaba, la casa real de Francia. El mito de la unidad de las Dos Sicilias y la rivalidad entre los reyes de Aragón y Francia por restablecer su derecho de posesión sobre el Mezzogiorno italiano hicieron que la estrategia dinástica tuviese como objetivo principal cercar a la casa real de Francia y a sus aliados, las señorías y las repúblicas güelfas en Italia. La política de concertación de las bodas de los hijos fue diseñada por Fernando el Católico precisamente para cercar a su rival fortaleciendo y uniendo la casa de Aragón con otras casas afines[24]:

– Con la Casa de Avis (Portugal): Isabel de Aragón (1470-1498) con el infante Alfonso de Portugal, y después con Manuel I de Portugal, primo de su primer esposo. Este matrimonio cerró la tensión existente después de concluir la guerra civil castellana en 1476. Matrimonio concertado en 1479 tras el tratado de Alcaçobas y celebrado en 1490, el rey de Portugal fallece en 1491.

---

23 Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic 1229-1492*; Aznar Vallejo, *La Integración de Las Islas Canarias En La Corona de Castilla, 1478-1526: Aspectos Administrativos, Sociales Y Económicos*.

24 Fernández, *Fernando El Católico*; Doussinague, *La Politica Internacional de Fernando El Católico*; Río Nogueras, «De la exposición de un infante a la querella hispanofrancesa por el reino de Nápoles: El homenaje de Fernando Basurto a Carlos V en el Don Florindo».

– Con la Casa de Habsburgo (Imperio): Juan de Aragón (1478-1497), casado en abril de 1497 con Margarita de Habsburgo, hija del archiduque Maximiliano de Austria (luego sacro emperador Maximiliano I). Este matrimonio los emparentó al Sacro Imperio Romano Germánico y al Ducado de Borgoña.
– Con la Casa de Borgoña (Países Bajos): Juana de Aragón (1479-1555), con Felipe de Habsburgo, hijo de Maximiliano I. El contrato matrimonial se selló en 1495.
– Con la casa de Avis (Portugal): María de Aragón (1482-1517), casada con Manuel I de Portugal, su cuñado, al morir su hermana Isabel, contrajo matrimonio en 1500.
– Con la casa Tudor (Inglaterra): Catalina de Aragón (1485-1536), contrajo matrimonio con Arturo Tudor en 1501, el contrato se había sellado en 1488 siendo niños los contrayentes (él con dos años y ella con tres), y tras la prematura muerte de éste a los pocos meses de casarse (en 1502), contrajo nuevas nupcias con su hermano menor, Enrique VIII de Inglaterra en 1507 (hubo que esperar a que alcanzara una edad adecuada, 15 años).

Reyes Católicos

El otro aspecto que resaltaban Maquiavelo y Vettori en su correspondencia fue una distinta valoración de la Cruzada y la guerra contra los moros. Maquiavelo siempre tendía a considerar las acciones militares de los soberanos, tanto Carlos VIII de Francia como Fernando el Católico, como una forma de sujetar a la nobleza y evitar los riesgos de guerra civil empleando a los magnates de sus reinos en acciones exteriores que los tuvieran entretenidos y lejos de sus bases de poder[25]. Por su parte, Vettori no dudaba de los éxitos de los soberanos de Castilla y Aragón en sus guerras contra los musulmanes pero desde el mirador italiano no se sentía facultado para opinar y valorar dicha actividad en el fortalecimiento del poder real. En Roma estas noticias tuvieron un eco indeleble, en 1492 se celebró con gran fasto la victoria de Granada, hubo fiestas y celebraciones solemnes, quedando un impresionante recuerdo del acontecimiento, el *tempietto* de Bramante en San Pietro in Montorio. Fue

[25] Inglese, «"Italia" come Spazio Politico in Machiavelli E Guicciardini».

entonces cuando irrumpió este príncipe nuevo en la escena política europea. Como revela la correspondencia de Vettori y Maquiavelo, antes de 1492 Fernando era un desconocido en Europa[26].

La imagen del príncipe cristiano victorioso chocaba en un ambiente en el que había faltado empuje e iniciativa para defender lo que quedaba del Imperio Romano de Oriente. Desde Italia se contemplaba el dinamismo de los reinos ibéricos como una llamada de atención respecto a su propia inoperancia, la caída de Constantinopla en 1453 y el retroceso cristiano frente al avance turco contrastaban con los éxitos en el área del estrecho de Gibraltar. En 1455 la corona de Castilla reanudó la guerra contra el reino nazarí de Granada, la conquista de Ceuta y el control del estrecho por los portugueses estimuló a los castellanos para ocupar toda la línea de la costa al este y al oeste de Tarifa. El reino musulmán de Granada constituía un estorbo en la carrera iniciada con los portugueses por el control de Africa. Aprovecharon además que, tras la caída de Constantinopla, los papas habían exhortado a todos los príncipes cristianos a luchar contra el Islam y alzar el estandarte de la Cruzada, recibiendo importantes privilegios y concesiones. Enrique IV de Castilla vio en esta convocatoria un buen pretexto para aumentar sus rentas (no solo por las conquistas sino también por los subsidios y donaciones concedidos por la Iglesia y por sus súbditos) y consolidar su poder y prestigio sobre el país y la nobleza en una empresa común. Entre 1455 y 1457 se lanzaron seis ofensivas militares a gran escala contra Granada. Pero, en 1464, estas incursiones se abandonaron y se mantuvo una situación de tregua hasta 1482, año en el que Isabel I reactivó las hostilidades con la toma de Alhama. En 1492, conquistado el reino de Granada, Isabel I de Castilla era dueña de los importantes puertos de Gibraltar, Málaga y Almería dominaban ya toda la franja de costa europea en los límites del Atlántico y el Mediterráneo[27].

Casi en paralelo, en Italia se operaban cambios importantes. En 1483, la corona de Francia absorbió los derechos y señoríos de la Casa de Anjou, y con ellos su histórica reclamación del trono del Reino de Nápoles, que le fuera arre-

---

[26] Visceglia, *Guerra, Diplomacia Y Etiqueta En La Corte de Los Papas: (Siglos XVI Y XVII)*; Canet, «Los Humanistas Y La Filosofía Moral: De La Corte Del Magnánimo a La de Los Reyes Católicos»; Fernández de Córdova Miralles, «Imagen de Los Reyes Católicos En La Roma Pontificia»; Freiberg, «Bramante's Tempietto and the Spanish Crown».

[27] Chandeigne, *Lisboa Extramuros, 1415-1580: El Descubrimiento Del Mundo Por Los Navegantes Portugueses*; Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic 1229-1492*; Iniesta i Vernet and Roca Álvarez, «África en la frontera occidental».

batado por la Casa de Aragón en el siglo XIII. Desde 1458, reinaba en Nápoles una rama de la Casa de Aragón a la que se consideraba ilegítima por proceder de un bastardo del Magnánimo. Esta misma convicción tenía Fernando II de Aragón, soberano de Sicilia y Cerdeña, que también tenía puestos sus ojos en Nápoles, desgajado de forma irregular del patrimonio de la Casa de Aragón. Por otra parte, toda Italia se debatía en múltiples conflictos de carácter bilateral y local, lo cual preparaba el terreno para un conflicto generalizado. Venecia y Milán se disputaban una serie de territorios en la llanura del Po, Florencia intentaba controlar la Toscana (Siena y Pisa), los Papas por su parte quieren reconstruir el patrimonio de San Pedro y recuperar Perugia, Urbino, Rimini y Bolonia. Los milaneses, florentinos y pontificios pidieron ayuda al rey de Francia para resolver sus disputas y con esta petición se abrió la caja de los truenos dando comienzo a un conflicto que concluiría sesenta años después con el sometimiento de Italia a la hegemonía española[28].

En 1494 Carlos VIII de Francia entró en Italia, ocupando castillos y plazas fuertes con extraordinaria facilidad. El rey, eufórico, decía que aquello más que guerra era una cabalgada. Le apoyaban sus simpatizantes en las repúblicas y señorías, conocidos como el partido güelfo y era recibido como un libertador que iba a devolver la paz a un país que sufría largos años de guerras entre ciudades, tiranos y pequeñas repúblicas. Con la noticia de la cercanía del ejército francés estalló la rebelión en los Abruzzos, alzándose contra el dominio napolitano y esto sucedió en todo el recorrido, ciudades, provincias y fortalezas se alzaban para deponer a sus enemigos y entregarle sus llaves. Quizá debido a esta inesperada popularidad, Carlos VIII cometió uno de sus principales errores, una vez dueño de Italia quiso presentarse como alternativa al poder imperial y protector de la Iglesia, se ganó la enemistad del emperador Maximiliano I y el recelo del Papa Alejandro VI (entronizado en 1492, valenciano de la Casa Borja, súbdito y amigo de Fernando el Católico). Carlos VIII, como heredero de la Casa de Anjou era descendiente de los emperadores bizantinos, y pensó que además de ser rey de Francia y Nápoles, podía ahora proclamarse como un nuevo emperador romano. En la ceremonia de coronación celebrada en Castel Nuovo, en enero de 1495, entró en la capital sobre un carro, con caballos blancos –símbolo de soberanía–, coronado con cetro

[28] Zancarini and Fournel, «I «fatti D'arme» Nel Regno Di Napoli (1495-1504): «disordini» O «battaglie»?»; Figliuolo, «La Guerra Lampo Di Carlo VIII in Italia»; Garrisson, *A History of Sixteenth-Century France, 1483-1598: Renaissance, Reformation, and Rebellion*; Figliuolo, «La caduta della dinastia aragonese di Napoli nel 1495».

y globo y bajo el grito «salud al muy Augusto Emperador». Quienes habían invitado a venir a Carlos VIII a Italia no habían previsto ni este discurso milenarista ni este proyecto que devolvía a Italia al pasado, a la guerra de las investiduras y la lucha por el *dominium mundi*. Ante las pretensiones de este nuevo Carlomagno Venecia, Milán, el Papa, el Emperador y Fernando el Católico se unieron ahora para expulsarle. Alejandro VI tomó la iniciativa para crear una liga antifrancesa que agrupaba a casi todos los estados italianos[29].

Esta Liga se ligaba a un viejo concepto, convocada como *Lega Italica* excluía a los poderes cisalpinos y obligaba a todos los soberanos italianos a erigirse en garantes de la paz y estabilidad de la península bajo la dirección pontificia, Fernando el Católico intervenía como rey de Sicilia y no como rey de España. El llamamiento a la Liga aseguraba, además, que nadie debía constituir una amenaza para los demás, estando todos obligados a cooperar para impedir que un soberano sobrepasase los límites que tenía impuestos, como estaba ocurriendo con Carlos VIII de Francia[30].

Por otra parte, Alejandro VI invocaba una tradición reciente, la que había permitido la creación de un sistema italiano, es decir, un compromiso de los potentados de Italia para consensuar un marco político común. Este sistema había sido concebido por el Papa Martín V Colonna para fortalecer la autoridad papal tras el regreso de Avignon haciendo frente a la inseguridad política italiana (razón por la que los pontífices habían abandonado Roma). En el verano de 1420 Martín V se enfrentó al tirano de Perugia, Braccio da Montone convocando una Cruzada. La invocación de la Iglesia en peligro y la llamada a los cristianos para protegerla, inhibió a quien pretendiera asociarse con el condottiero y todos los potentados italianos estaban obligados cooperar para reducirlo so pena de excomunión. La Cruzada se invocaba como medio para restablecer la paz y seguridad universales, garantizando la libertad de la Iglesia[31].

Vinculada a este nuevo uso o reinterpretación de la Cruzada, se perfiló el ideal de *Pax Italica* como un instrumento con el que excluir al emperador en el liderazgo político recurriendo a las ligas. Suele considerarse que los llamamientos

---

29 Jouanna, *La France de La Renaissance*; Figliuolo, «La Guerra Lampo Di Carlo VIII in Italia»; Figliuolo, «La caduta della dinastia aragonese di Napoli nel 1495».

30 Fubini, *Italia Quattrocentesca: Politica E Diplomazia Nell'età Di Lorenzo Il Magnifico*, 228-329.

31 Botley, «Giannozzo Manetti, Alfonso of Aragon and Pompey the Great: A Crusading Document of 1455»; Fubini, «The Italian League and the Policy of the Balance of Power at the Accession of Lorenzo De' Medici».

a la cruzada esgrimidos por los papas después de la caída de Constantinopla fueron una sucesión de llamados frustrantes e ineficaces. No se logró hacer frente al avance turco, los príncipes cristianos desoyeron toda exhortación en este sentido. Pero pese a la constatación de este hecho, no hay que subestimar los resultados positivos de estos llamamientos puesto que incidieron sobre el orden político europeo confiriendo a los papas un papel dirigente, reconociéndose su liderazgo. Incluso si apreciamos que, en el ámbito doméstico italiano, la Liga tampoco tuvo un éxito duradero como forma de articular el sistema italiano, sí sirvió para asegurar Roma como centro político de la península. En palabras de Maquiavelo: «La Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país. Y realmente un país no puede estar unido y feliz si no se somete todo él a la obediencia de una república o un príncipe, como ha sucedido en Francia y en España (…). No habiendo sido, pues, la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que esta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad, que la han conducido a ser una presa no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte» (Discursos, 12)[32].

Según se cuenta, el Papa Pio II, tras leer *De dictis et factis Alfonsii* de Beccadelli, comentó irónicamente «en nuestra Italia, amante de mudanzas, donde no existen viejos señoríos, cualquier gañán puede llegar a ser monarca». Son los «príncipes nuevos» de los que habla Maquiavelo, que no respondían a los modelos conocidos de legitimidad por investidura o por elección de la comunidad política, y los «seminuevos» aprovechaban la situación cambiante del sistema italiano, vinculando engrandecimiento y supervivencia, donde nada podía darse por supuesto y donde el aprovechamiento de la ocasión trastocaba continuamente el mapa político. Su legitimidad y la posesión pacífica de sus señoríos dependía de la sanción del papado, sólo con ella podía legar tranquilamente su señoría a sus descendientes[33].

---

[32] Fubini, *Italia Quattrocentesca : Politica E Diplomazia Nell'età Di Lorenzo Il Magnifico*; Inglese, «"Italia" come Spazio Politico in Machiavelli E Guicciardini»; Viroli, *La Sonrisa de Maquiavelo*; Chabod, «Acerca de El Principe de Nicolás Maquiavelo».

[33] Aguilera-Barchet, «Popes vs. Emperors: The Rise and Fall of Papal Power»; Fernández de Córdova Miralles, «El "Rey Católico" de Las Primeras Guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón Y V de Castilla Entre La Expectación Profética Y La Tensión Internacional (1493-1499)»; Fubini, «The Italian League and the Policy of the Balance of Power at the Accession of Lorenzo De' Medici».

Así mismo, estos príncipes, tiranos y señores se hallaban todos inscritos en una red que tejía el mapa político italiano con más fuerza que la articulación en estados. El Papado, por su naturaleza electiva, era así mismo una potencia que era juguete de los intereses y parcialidades familiares o clientelares italianas. El «sistema» no dependía de la compensación de fuerza de las cinco potencias de Lodi (Nápoles, Milán, Venecia, Florencia y los Estados Pontificios) como de la correlación entre parcialidades, familias, linajes y bandos. Un cambio de régimen político en una ciudad podía alterar todo el sistema. Las grandes familias romanas, Colonna y Orsini, rivalizaban por el control de Roma, el Lazio y la Campania. En Florencia Médicis y Soderini competían por apoderarse de la República y de la Toscana en su conjunto. Los barones «angevinos» combatían a los «aragoneses» en Nápoles, yuxtaponiéndose estas rivalidades civiles con las que convencionalmente clasificamos como conflictos entre potencias, como pudieran ser las hostilidades entre Venecia y Milán, Venecia y el Papado, Florencia y Milán o entre España y Francia[34].

La Liga convocada por Alejandro VI fue un éxito. Como ocurriera en el pasado con ligas convocadas bajo el mismo principio, en la salvaguarda de Italia y la integridad del patrimonio de San Pedro, todos los potentados italianos, tanto titulares de señorías como eminentes patricios en las repúblicas, movilizaron la opinión y las armas contra el soberano francés. Con el apoyo de Fernando el Católico, Florencia, Milán y Venecia, el Papa reunió un ejército que derrotó a Carlos VIII en Fornovo, en julio de 1495. Cerrado el paso hacia el Norte, los franceses quedaron aislados en una bolsa en Campania, sin escapatoria posible porque los españoles, desde Sicilia, desembarcaban y subían por Calabria a la par que los venecianos avanzaban por Apulia. Fernando el Católico ofreció salida al rey de Francia permitiéndole evacuar Italia quedando su ejército muy maltrecho por las penurias de la campaña y por los efectos devastadores de una epidemia de sífilis que dejó totalmente diezmadas sus huestes. Fue tal la catástrofe que se interpretó como un castigo divino. La nueva epidemia se denominó «morbo gálico», mal francés[35].

---

[34] Serio, «I Comportamenti Politici Della Nobiltà Romana Nel Contesto Delle Guerre d'Italia: Il Caso Dei Colonna (1494-1528)»; Zancarini and Fournel, «I "fatti D'arme" Nel Regno Di Napoli (1495-1504): "disordini" O "battaglie"?»; Brucker, «"The Horseshoe Nail": Structure and Contingency in Medieval and Renaissance Italy».

[35] Figliuolo, «La Guerra Lampo Di Carlo VIII in Italia»; Garrisson, *A History of Sixteenth-Century France, 1483-1598: Renaissance, Reformation, and Rebellion*.

En Cataluña, la victoria italiana del soberano tuvo una interesante interpretación

Dimarts, a VII (juliol 1495). En aquest dia lo il·lustríssimo
senyor rey don Ferrando cobrà la ciutat de Nàpols,
la qual se ere donada al rey de França, e,
axí com se ere donada a aquell, se redonà al dit
don Ferrando per los malstractaments que havien
fets los francesos als napoletans[36].

Así pues, el pontífice cambiaba la infeudación de Nápoles por no haber cumplido el rey de Francia su función de protección de los vasallos, lo cual el pontífice encomendaba al rey de Aragón como buen rey cristiano fiel a la Iglesia. Las campañas de África e Italia confluyeron para construir una nueva imagen y un nuevo ideal vinculado al matrimonio de Isabel y Fernando. En 1494 Alejandro VI dio su bendición a la Cruzada norteafricana y concedió los habituales tributos anejos a dicha concesión. Dos años después, los éxitos militares sobre los infieles hicieron que el pontífice decidiera que los Reyes de España merecían un rango superior al de simples soberanos. Un rango que les permitiese no sólo comportarse como cabeza de una suerte de imperio erigido sobre sus reinos, como *imperator in Regno Suo*, sino que además fueran un soporte para contrarrestar al Rey Cristianísimo de Francia. Por la bula *Si convenit* expedida el 19 de diciembre de 1496 les concedió el título de *Reyes Católicos*. Era una especie de acción de agradecimiento por liberar a Italia de Carlos VIII, cuyo objetivo además era equilibrar a ambas coronas, transformando el equilibrio pluricéntrico del sistema italiano en *bilancio*, balanza. La novedad que hizo el Papa Borgia no fue fácil de imponer, se situaba un tercer soberano junto a los dos que no reconocían superior en lo temporal como era el Sacro Emperador y el rey de Francia. El dos de diciembre de 1496 hubo una apasionada discusión en el Sacro Colegio Cardenalicio en la que los cardenales Oliverio Caraffa de Nápoles, Francisco Piccolomini de Siena, y Jorge de Costa de Lisboa lograron imponer la aceptación de la realidad imperial a la que se abocaba a la corona española, asociado a Reyes Católicos estaba el hecho de ser rey y reina de las Españas. En la discusión se barajaron y descartaron otros posibles títulos como defensores o protectores de la Iglesia, quedando un título que otorgaba una dimensión universal[37].

---

36 Sans i Travé et al., *Dietaris de La Generalitat de Catalunya, Volumen 1 (1411-1539)*, 283.

37 Serio, *Una Gloriosa Sconfitta: I Colonna Tra Papato E Impero Nella Prima Età Moderna (1431-1530)*; Doussinague, *La Politica Internacional de Fernando El Católico*; Fernández de

Las dos Sicilias

Siguiendo el juicio maquiavélico las Guerras de Italia no comenzaron por la iniciativa política del soberano, más bien se vio envuelto en ellas y supo sacar provecho de la situación. Esa capacidad, el realismo político con que dirigió su actividad diplomática y militar es lo que alabaron dichos observadores de la política italiana, sin embargo, como señaló Gene Bucker la simplificación de los hechos elaborada por el secretario florentino destacaba en un ambiente en el que no había modo de hacer previsiones y organizar estrategias, los múltiples incidentes que dentro y fuera de Italia modificaban y alteraban de forma sucesiva y sorprendente el orden político hizo que lo efímero y lo contingente cobrase carta de naturaleza. La claridad maquiaveliana contrastaba con la confusión e inseguridad en la que se movían cortes y cancillerías[38].

Carlos VIII murió en 1498, pocos años después de su desastrosa campaña, seguramente víctima del mal que arrasó a su ejército. Su hijo, Luis XII, reemprendió la política italiana pero a diferencia de su padre, se fijó en Lombradía. Por una parte, al posponer la recuperación de Nápoles, accedía a someterse a la política papal, que no permitiría nunca una potencia hegemónica sobre todo el suelo italiano, por otra, era legítimo heredero del título ducal de Milán, siendo el único descendiente por vía materna de la casa Visconti. Así, consciente de que sólo garantizando el consenso y el equilibrio italiano podría recuperar su patrimonio familiar, acordó con Fernando el Católico y Venecia la ocupación de Milán expulsando a Ludovico Sforza. El tratado de Granada, firmado por los soberanos de Francia y España en 1500 pudo dar carpetazo a las Guerras de Italia pero éstas tomarían un curso inesperado como consecuencia de los sucesos de España[39].

Córdova Miralles, «El "Rey Católico" de Las Primeras Guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón Y V de Castilla Entre La Expectación Profética Y La Tensión Internacional (1493-1499)»; Mallett and Shaw, *The Italian Wars, 1494-1559: War, State and Society in Early Modern Europe*; Zancarini and Fournel, «I «fatti D'arme» Nel Regno Di Napoli (1495-1504): «disordini» O «battaglie»?»; Fernández de Córdova Miralles, «Imagen de Los Reyes Católicos En La Roma Pontificia».

38 Brucker, «"The Horseshoe Nail": Structure and Contingency in Medieval and Renaissance Italy».

39 Fernández de Córdova Miralles, «El "Rey Católico" de Las Primeras Guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón Y V de Castilla Entre La Expectación Profética Y La Tensión Internacional (1493-1499)»; Serio, «I Comportamenti Politici Della Nobiltà Romana Nel Contesto Delle Guerre d'Italia: Il Caso Dei Colonna (1494-1528)».

El 4 de octubre de 1497 falleció el príncipe Don Juan, hijo primogénito y único heredero varón, de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, el príncipe Don Juan. Su fallecimiento se produjo a los seis meses de contraer matrimonio con Margarita de Austria. Fue la primera muestra de la fragilidad de la unión dinástica. Mientras que en Castilla no hubo problema para proclamar heredera a doña Isabel, esposa de Manuel el Afortunado de Portugal, en Aragón la ley sálica impidió que fueran jurada por no reconocerse la transmisión de la corona por línea femenina (allí las princesas de sangre real sólo eran transmisoras de derechos, sólo podrían ser tutoras de su hijo primogénito varón). La crisis se salvó momentáneamente con el nacimiento del infante Don Miguel despejó esta incertidumbre. Sin embargo, al morir doña Isabel en 1498, durante el parto, y tras fallecer el niño dos años después, esta línea de sucesión quedó truncada. La herencia recayó entonces en la infanta doña Juana, casada con Felipe de Borgoña. En esta ocasión los derechos de sucesión castellano y aragonés pudieron conciliarse gracias a la fecundidad de la pareja cuyo primogénito, Carlos, nacido en 1500 disponía de todos los requisitos para ser coronado. De modo que en 1502 Juana y Felipe viajaron a España para ser jurados reyes de Castilla y herederos en Aragón.

Justamente en ese momento se sitúa el desacuerdo entre Luis XII y Fernando el Católico, las discrepancias entre ambos sobre Calabria y Apulia, conducen al estallido de una nueva guerra en Italia en la primavera de 1503. El 21 de abril de ese año, las tropas del Gran Capitán infringieron una dura derrota a los franceses en Seminara, seguida de una nueva victoria a la semana siguiente en Ceriñola, concluyendo la conquista del reino de Nápoles el 28 de diciembre de 1503, con la victoria definitiva de Garellano, una batalla poco brillante en la estrategia pero audaz al movilizar un ejército en pleno invierno. Los españoles pillaron completamente desprevenidos a los franceses en sus cuarteles de invernada[40].

Nápoles, pese a ser un territorio conquistado, fue respetado en su estructura básica procurándose que su sistema de gobierno no fuese alterado. Para facilitar las cosas se dispuso que el Gran Capitán fuera nombrado virrey y ejerciese no como gobernador sino como «alter ego» o doble del rey. Disponía de un grupo de consejeros para su asesoramiento, el Consejo Colateral, que por una parte canalizaba la apelación al soberano y tutelaba la actividad del alter ego evitando así la sensación de abandono o desamparo por parte del rey; así mismo se man-

[40] Zancarini and Fournel, «I "fatti D'arme" Nel Regno Di Napoli (1495-1504): "disordini" O "battaglie"?».

tuvieron los altos tribunales de justicia (Sacro Regio Consiglio y Gran Corte de la Vicaría) y la administración fiscal (Tesorería General, Regia Corte de la Summaria).La conquista tampoco supuso que el Reino fuera tratado como territorio conquistado, no perdió sus instituciones representativas siendo el Parlamento la principal. El control político se hallaba intermediado por la amplia jurisdicción feudal que poseían los barones y por la férrea autonomía de la magistratura. Todo ello tenía sentido si, como parece, Fernando el Católico pretendía mostrar su posesión del reino como la restauración del viejo orden de la Monarquía Staufen: Reyes de las dos Sicilias, señores de Italia[41].

En el año 1504 Fernando el Católico consideró que la Iglesia napolitana y siciliana constituían una unidad y que eran válidos sobre el territorio conquistado las prerrogativas y derechos concedidas al fundador del reino, Roger II de Suabia, con amplios privilegios sobre el gobierno de la Iglesia, así mismo dio instrucciones al Inquisidor General de Sicilia para que ampliara su jurisdicción al reino de Nápoles. Así, la restauración del viejo modelo político gibelino se hallaba detrás de la moderación en la conquista. Esto último parece confirmarse a través de un acto simbólico de soberanía tan potente como la acuñación de moneda. Una vez ocupado Nápoles, los Reyes Católicos acuñaron ducados de oro y carlines de plata en la que se representaba a Fernando e Isabel como reyes de España y de las Dos Sicilias. Ambos títulos anunciaban una intención imperial que truncó la inesperada muerte de Isabel la Católica el 26 de noviembre de 1504[42].

El proyecto de restauración las Dos Sicilias hubo de suspenderse. Fernando el Católico paralizó sus iniciativas por dos razones, las dudas sobre la lealtad de sus tropas castellanas, incluyendo a su virrey y capitán general, Gonzalo Fernández de Córdoba y la negativa de Julio II a concederle la investidura del reino, lo cual hacía sospechar que el pontífice aprovecharía este giro inesperado de la Fortuna para volverse contra él[43]. Castilla se separaba de Aragón y Fernando hubo de abandonar rápidamente el reino de su esposa humillado y decepcionado. Convencido de la irreversibilidad de la separación de las dos coronas, se volcó en la creación de una nueva monarquía mediterránea más afín con la tradición aragonesa[44]. Siguiendo el ejemplo de su tío Alfonso V el Magnánimo

---

41 Figliuolo, «La caduta della dinastia aragonese di Napoli nel 1495».

42 Francisco Olmos, «La Moneda Napolitana de Fernando El Católico, Documento Propagandístico de La Unidad de Las Coronas».

43 Ruiz Martín, «La Expulsión de Los Judíos Del Reino de Nápoles (Conclusión)».

44 Ullmann, *Jurisprudence in the Middle Ages*, 157-84.

viajó a Nápoles en 1506, quería instalarse allí y contraer nuevo matrimonio para legar su patrimonio a un heredero propio. Casó con Germana de Foix, una joven de 16 años procedente de una familia muy conocida por ser prolífica, para procrear un heredero que impidiera que su hija Doña Juana y su yerno Felipe pudieran apoderarse del patrimonio de los reyes de Aragón[45].

Es un momento de cambios intensos. Desde 1503 el Papa Julio II se impuso como objetivo prioritario la reconstrucción del patrimonio de San Pedro y la recuperación de los territorios usurpados a la Iglesia, sometiendo a los vasallos que se habían independizado de Roma por descuido o dejación de Alejandro VI, César Borgia en la Romagna, los Colonna y Orsini en las inmediaciones de Roma, la familia Baglione en Perugia y los Bentivoglio en Bolonia fueron despojados de los dominios que habían usurpado. La ofensiva en Emilia-Romagna, inquietó a los venecianos que, aprovechando la debilidad pontificia, habían ampliado la Terraferma a expensas de feudos pontificios en el delta del Po. Una vez sometida la nobleza romana y reintegradas Bolonia y Perugia, Julio II se unió en alianza con Fernando el Católico para arrebatar a los venecianos el territorio del que se habían adueñado en la Apulia durante la guerra con Carlos VIII. Se sumó a la alianza el emperador Maximiliano (que disputaba a Venecia la posesión de Dalmacia) e incluso se sumó Luis XII, que con ello se aseguraba la posesión de Lombardía. La campaña fue un éxito, los venecianos hubieron de abandonar las tierras ocupadas en el valle del Po, devolviéndoselas al pontífice y las de Apulia reintegrándolas al reino de Nápoles. Tanto el Papa como el emperador y Fernando el Católico no se contentaron con recobrar lo perdido, penetraron en la Terra Ferma, pusieron sitio a Padua y se hicieron dueños de buena parte del Véneto[46].

Los éxitos en Italia contrastaban con la realidad cambiante e inestable de España. La muerte de Felipe el Hermoso en septiembre de 1506, tal vez envenenado, así como la locura de la reina, permitió que el cardenal Cisneros diera un golpe de Estado y se hiciese con la regencia. Prueba de la renuencia castellana a aceptar a Fernando como soberano fue que el regente no se decidió a llamarlo hasta transcurridos tres años, en 1509. Señala Maquiavelo que el éxito de Fernando el Católico en este complejo juego diplomático y militar se debía sobre todo a su talento como administrador pero esto no se ajusta a su forma de actuar

---

45 Tambella, «El Viaje de Fernando El Católico a Nápoles: La Reorganización de Las Redes Clientelares Con El Fin de Estabilizar El Reino,1506-1507»; Rivero Rodríguez, «De la separación a la reunión dinástica: la Corona de Aragón entre 1504 y 1516».

46 Shaw, *Julius II: The Warrior Pope*.

en Castilla. Al preguntarse Maquiavelo porqué el rey de España tuvo éxito y el de Francia no, lo sintetizó con una reflexión, ambos poseían dotes militares y diplomáticas evidentes, pero mientras que Fernando fue un soberano querido por los napolitanos, los franceses nunca lograron el apoyo de los naturales, ni en Nápoles ni en Milán. La razón estaba en que los franceses administraban los territorios como provincias conquistadas, sin derechos. Los españoles asociaban sus conquistas y los territorios conservaban sus leyes y su autogobierno, adjuntaban –es la palabra que usa– estos estados a su monarquía, no los subyugaban. Por eso mismo, no abundaron los descontentos que abrieran las puertas de las ciudades y las fortalezas al enemigo[47].

Es llamativo que lo que funcionaba en Italia no funcionara en España. Don Carlos, hijo de Felipe I y Juana I, un niño de diez años residente en Bruselas, fue jurado heredero por las Cortes de Madrid de 1510. Castilla tenía un heredero pero la incertidumbre seguía en Aragón[48].

La Liga Santa contra Francia y la construcción de una nueva Monarquía

Fernando el Católico supo aprovechar los giros y los cambios sorprendentes de la política italiana para asegurar un plan dinástico perfectamente trazado de engrandecimiento de su casa. Sobre ese escenario estaba construyendo una nueva monarquía. Una vez sometida Venecia y recuperados los territorios usurpados a la Santa Sede, Julio II modificó su política y formó la Liga Santa contra Francia. Luis XII no había secundado su política simplemente no se había opuesto siendo su colaboración tibia y reluctante. El rey de Francia poseía Lombardía, parte del Piamonte, dominando el valle del Po, los ducados de Ferrara y Mantua eran sus más firmes aliados, proporcionándole un fuerte asentamiento estratégico en el centro de Italia. Sus vacilaciones en la campaña parecían obedecer a un acuerdo oculto con los venecianos para garantizar su hegemonía en el norte.

Tanto Fernando el Católico como el pontífice percibían una amenaza inminente. El soberano español aprovechó la coyuntura para desarrollar su propio

---

47 Zancarini and Fournel, «I «fatti D'arme» Nel Regno Di Napoli (1495-1504): «disordini» O «battaglie»?»

48 Martínez Millán, *La Evolución de La Corte Castellana Durante La Segunda Regencia de Fernando (1507-1516)*.

proyecto en el sur. No olvidó su propósito de 1504, simplemente lo pospuso para articularlo en 1509 bajo una idea diferente, no ligada a España. Dicho año dio nuevas instrucciones para que se completase la ampliación de la jurisdicción del tribunal de la Inquisición de Palermo a Nápoles[49]. Sin embargo, esta vez hubo de hacer frente a una importante oposición armada en el reino. La reacción de la sociedad napolitana fue contundente, interpretándose en la tradición historiográfica nacionalista y romántica como una reacción natural contra el odioso tribunal de la fe. Pero no es la libertad de conciencia lo que impulsó la oposición al proyecto del rey, porque la situación no era exactamente la de 1504, el Papa Julio II ya no veía con buenos ojos al soberano español, era reacio a concederle la investidura sobre Nápoles, no confiaba en su fuerza, no había doblegado al fuerte partido filo francés que persistía en el reino y se percibía su debilidad militar y financiera por carecer del respaldo castellano[50].

Además, Julio II se daba cuenta de que el rey Fernando pretendía un profundo cambio político y constitucional, dirigido a la desvinculación del reino con Roma[51]. En este contexto, el Papa disponía de un instrumento decisivo como era conceder o no la investidura. Mientras no diese una respuesta, aceptando tácitamente pero no jurídicamente la posesión del reino por el Rey Católico, dejaba a Nápoles perfectamente aislado en el seno de la Monarquía, como «miembro cortado» –en palabras del embajador Vich–, afirmando la exclusividad de la soberanía papal sobre él. En toda concesión de la Santa Sede hecha para el conjunto de los dominios del soberano, Nápoles quedaba excluido, dejándolo en una situación singular. El rey era consciente de que había un pulso de soberanía, en él el reino quedaba sin soberano pues ni él ni el Papa disponían plenamente de ella, como explicó en noviembre de 1509 al embajador Vich: «no se contenta con lo espiritual, sino que cada día trabaja en usurpar lo temporal haciendo comisiones de causas feudales y de legos, para que conozcan de ellas, menoscabando así la preeminencia real»[52].

---

49 Ruiz Martín, «La Expulsión de Los Judíos Del Reino de Nápoles (Conclusión),» 46-47.

50 Ibid., 44-50; Pedio, *Napoli E Spagna Nella Prima Metà Del Cinquecento*, 351-52; Manglano y Cucaló de Montull Baron de Terrateig, *Política En Italia Del Rey Católico, 1507-1516: Correspondencia Inédita Con El Embajador Vich*, vol. I 148-150; Amabile, *Il Santo Officio Della Inquisizioni in Napoli*, vol. I 90-91.

51 Amabile, «Il Tumulto Napoletano Dell'anno 1510 Contro La Santa Inquisizione».

52 Manglano y Cucaló de Montull Baron de Terrateig, *Política En Italia Del Rey Católico, 1507-1516: Correspondencia Inédita Con El Embajador Vich*, 1 159.

Aun sin obtener la investidura pontificia, dando por sentada su titulación como soberano y dispuesto a mantener «la preeminencia real» según lo dispuesto en la titulación de los reyes de las Dos Sicilias, el rey expidió la patente de creación del tribunal napolitano del Santo Oficio en Valladolid el 31 de agosto de 1509, el 3 de septiembre de 1509 nombró inquisidores del reino a Reinaldo Montoro y Andrés de Palacio[53]. Montoro, dominico y obispo de Cefalú, coadjutor de Pedro Belforado (inquisidor de Sicilia y arzobispo de Mesina) llegó a Nápoles el 18 de octubre y el 29 de diciembre se le unió el Dr. Palacio que vino de España[54]. Como ha señalado Rovito, la implantación del Santo Oficio significó el establecimiento de una amplia jurisdicción en manos de la corona, que limitaba la autonomía de las instituciones del Reino pero sobre todo de la Iglesia napolitana. Frente a ésta, la Inquisición se establecía como garante de la fidelidad de un Reino que era feudo de la Sede Apostólica.[55] El lunes 7 de enero de 1510, los Seggi de Nápoles se reunieron en la Iglesia de San Lorenzo para discutir sobre «lo expellere del predicto inquisitore o de laxarlo stare». La opinión unánime de pueblo y nobleza fue pedir la expulsión del Santo Oficio; el virrey, el almirante de Nápoles y el Consejo Collateral, es decir, las autoridades reales, rechazaron la petición, como relata un cronista, porque «ritenevano non conveniente dare per quella via tanta parte nelle cose del Regno a' Pontefici, i quali stavano vicini e dà quali emanavano poteri pè giudici che si dovevano delegare»[56]. El 21 de noviembre de 1510, para aplacar los ánimos y sofocar la sedición, el virrey Cardona abolió el tribunal[57].

Pese a todo, no fue un fracaso, el rey había alcanzado sus principales propósitos, reduciendo la autoridad pontificia en Nápoles. La desafiante política expansiva de Luis XII Francia en el norte colocó al pontífice en una posición de dependencia obligándole a escoger el mal menor que era impedir que Italia entera estuviese bajo la soberanía del rey de España o del de Francia. Fernando el Católico no estaba interesado en lo que no era suyo y no podía reclamar mien-

---

53 Pedio, *Napoli E Spagna Nella Prima Metà Del Cinquecento*, 139; Manglano y Cucaló de Montull Baron de Terrateig, *Política En Italia Del Rey Católico, 1507-1516: Correspondencia Inédita Con El Embajador Vich*, 159.

54 Ruiz Martín, «La Expulsión de Los Judíos Del Reino de Nápoles (Conclusión),» 50-57; Amabile, *Il Santo Officio Della Inquisizioni in Napoli*, I 103.

55 Rovito, *Respublica Dei Togati : Giuristi E Societá Nella Napoli Del Seicento*, 11-18.

56 Pedio, *Napoli E Spagna Nella Prima Metà Del Cinquecento*, 195-201.

57 Manglano y Cucaló de Montull Baron de Terrateig, *Política En Italia Del Rey Católico, 1507-1516: Correspondencia Inédita Con El Embajador Vich*, I 214.

tras que el soberano francés sí que reclamaba su derecho sobre Nápoles. En ese momento cedió. El 3 de julio de 1510 el papa concedía la Bula de Investidura al rey Católico y renunciaba a muchas de sus prerrogativas sobre el reino (permitía al monarca ejercer la «presentación» sobre 25 obispados que ya había sido otorgada por Alejandro VI y se había negado a reconocerle)[58]. Estas concesiones, y la satisfacción del rey, contradicen la opinión de Croce relativa a que Nápoles acabó constituyendo una carga para el Rey Católico, siendo incapaz de integrarlo, por dos veces, en 1504 y 1510, en su Monarquía y sólo en tiempos de Carlos V, gracias al virrey Pedro de Toledo, pudo integrarse de manera plena[59].

En estas condiciones pudo Julio II proclamar la Cruzada o Liga Santa contra Francia. Lo hizo no sólo por motivos estratégicos, sino porque Luis XII estaba afirmando su liderazgo exigiendo la Reforma de la Iglesia, la convocatoria de un Concilio y exigiendo el fin de los abusos y la corrupción en la curia. Como respuesta a la proclamación del Papa convocó un Concilio en Pisa en 1511. El Papa, lejos de negociar, lo excomulgó y convocó un Concilio paralelo, en Roma, en el palacio de Letrán[60].

Con gran astucia, el pontífice dio a la declaración de guerra un carácter nuevo y significativo, era la proclamación de una Cruzada fuera del marco de la habitual Lega Itálica, esta vez convocaba una liga cristiana dirigida contra un monarca impío y recordaba a la forma empleada en la Cruzada Albigense. Esta Liga era esencialmente cisalpina, aglutinaba las fuerzas del Papa, Fernando el Católico, Enrique VIII de Inglaterra, el emperador Maximiliano, la Confederación Helvética, y Venecia. La Cristiandad unida frente a un enemigo común[61].

En un principio los franceses tomaron la iniciativa. Pero a diferencia de la guerra relámpago de Carlos VIII en esta ocasión los franceses no fueron capaces de desarrollar un esquema ofensivo basado en la rapidez. La cabalgada de 1494 no se reprodujo. Este ejército estaba fundamentado sobre la caballería pesada, disponía de una escasa infantería que además estaba nutrida en su mayor parte de mercenarios suizos y alemanes. En 1512 el ejército francés, al mando de Gas-

---

58 Pedio, *Napoli E Spagna Nella Prima Metà Del Cinquecento*, 206-7; Manglano y Cucaló de Montull Baron de Terrateig, *Política En Italia Del Rey Católico, 1507-1516: Correspondencia Inédita Con El Embajador Vich*, I 124.

59 Croce, *España En La Vida Italiana Del Renacimiento*, 220.

60 Mallett and Shaw, *The Italian Wars, 1494-1559: War, State and Society in Early Modern Europe*; Shaw, *Julius II: The Warrior Pope*.

61 Ibid.

tón de Foix, cruzó el Po enfrentándose y derrotando a los españoles en la batalla de Rávena. Pese a este brillante comienzo, Luis XII se iría replegando acosado por las fuerzas coaligadas para, finalmente, derrotado por los suizos en la batalla de Novara en 1513. A la vez que sufrían descalabros por todos los frentes, los Albret, sus aliados, perdían el trono de Navarra tras una fulminante campaña del duque de Alba que entre 1512 y 1513 incorporó el reino a la Corona de Aragón, mientras los ingleses obtenían resonantes victorias en Guinegate y Tournai, los suizos ponían sitio a Dijon, y el emperador Maximiliano invadía Borgoña[62].

En ese mismo año de 1512, Germana de Foix, la joven reina de Aragón dio a luz a un hijo (que falleció a los pocos días de nacer). El hecho sirvió para recordar que Fernando el Católico seguía pensando en que en el futuro las dos coronas seguirían caminos separados, Castilla bajo la casa de Habsburgo y Aragón bajo la estirpe de Fernando. Este es el contexto, el escenario de las correspondencias cruzadas entre Vettori, Maquiavelo y Guicciardini. Todo lo ocurrido entre 1495 y 1512 lo pone en juego Maquiavelo en *El Príncipe*, más allá de una reflexión sistemática sobre la política y de cómo ha de ejercer el poder el soberano para no perder su Estado, mantenerlo y aumentarlo, ha de considerarse también como una suerte de cronica, un extenso comentario sobre lo que estaba ocurriendo en ese instante. Es muy importante la carta que escribe a Vettori sobre la tregua entre el rey de Francia y el de España, en ella hay cierta desorientación y reconoce que debe admitir que «los hechos suceden en contra de los análisis y de las concepciones que nos hacemos de ellos», en el verano de 1513 admitía que las intenciones que atribuía a los actores de la política italiana están en su cabeza pero no en los hechos[63].

En 1514, al fallecer Julio II, se trastocó todo el sistema de alianzas. Su sucesor, Leon X Médici, florentino y güelfo, era afecto a los franceses, su primera iniciativa fue unir a todos los potentados contra el emperador Maximiliano. Francisco I de Francia, coronado en 1513, si bien deseaba recuperar el Milanesado, aprovechó la coyuntura para reforzar el poder güelfo y ayudar al engrandecimiento de la casa Médici poniendo sus ejércitos al servicio de la Santa Sede en la incorporación de Parma, Piacenza y Modena. Una vez creada una situación de confianza, Francisco I irrumpía en el valle del Po al frente de sus huestes en 1514. Aliado con Venecia tomaba Milán y se adueñaba de Lombardía tras la victoria

---

62 Ostolaza Elizondo, «Fernando El Católico Y Navarra. Ocupación Y Administración Del Reino Entre 1512-1515».

63 Granada, *Maquiavelo*, 75-83.

de Marignano (1515) mientras Venecia recupera la Terra Ferma con su ayuda. La Historia se repetía y en la nueva paz que firmaron todos los contendientes, Fernando el Católico se aseguraba no sólo la posesión de Nápoles (como venía siendo habitual) sino también Navarra. Este reconocimiento iría acompañado por un giro sorprendente al vincular el reino a la Corona de Castilla en las Cortes celebradas en Burgos ese mismo año[64]. La ansiedad por la sucesión se recrudecía sin saberse con claridad qué pretendía el rey.

Conclusiones

Pese a la fama que concediera Maquiavelo al rey Católico, no parece que Fernando II desplegara su talento político y militar en respuesta a los acontecimientos o actuando sólo en relación con los mismos. El realismo político que se le atribuye, es decir un pragmatismo tan radical que solo analiza la realidad tal como es y no considera lo que debería ser, descuida el aspecto idealista de su política y sus lazos con la tradición de su dinastía. Ya lo advirtió Menéndez Pidal en lo que calificó como deficiencias del juicio maquiaveliano. El ilustre polígrafo insistió en que Maquiavelo no tuvo un conocimiento directo sino indirecto, tal vez tomado de sus conversaciones con Cesar Borgia y Francesco Guicciardini. De hecho, entre estas deficiencias destaca la idea de que la política del Rey Católico no fue fruto de una cuidadosa planificación sino de una hábil respuesta a las iniciativas del enemigo, como si se tratara de un hábil jugador de ajedrez. Quizá se pueda añadir algo más respecto a lo señalado por el ilustre polígrafo[65].

Maquiavelo analizó muy apresuradamente el impacto que una monarquía extranjera tuvo sobre Italia y su política doméstica. Para él España, sólo recientemente unida bajo los Reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, era una «provincia unida» y potente, desconociendo no sólo su naturaleza interna, su débil unidad y la precariedad de dicha unión. Contempló sólo la parte visible de un nuevo y al mismo tiempo viejo poder que irrumpía interviniendo decisivamente en los asuntos internos de las repúblicas y señorías italianos alterando, como era el caso de Florencia, la suerte del republicanismo y la supervivencia del *vivere politico* como *vivere civile*, transformándolo en *Principato*. *El príncipe*

---

64 Ostolaza Elizondo, «Fernando El Católico y Navarra. Ocupación Y Administración Del Reino Entre 1512-1515».

65 Menéndez Pidal, «Los Reyes Catolicos».

es sin duda un espejo de príncipes, pero en él destaca la ausencia del dinasticismo, de la valoración del derecho de sucesión y las políticas de los linajes, se limita a la técnica de conservar y mantener el Estado en el corto plazo. En el primer capítulo declaraba que el objeto de su interés eran los príncipes nuevos y los seminuevos desdeñando los hereditarios, aquellos que no hacían política porque recibían un patrimonio que se heredaba de padres a hijos sin problema, no temiendo el descontento de sus súbditos y vasallos «cuando el linaje de sus señores ha dominado largo tiempo». La correspondencia de Vettori y Maquiavelo se interrumpió abruptamente. Al analizar la opinión de cada uno respecto a Fernando el Católico Vettori parecía tener los pies más puestos en la realidad que Maquiavelo, la política la iban a hacer los «príncipes hereditarios», el Rey Católico era uno de ellos, la sucesión, la transmisión de patrimonio y su linaje marcaban sus preocupaciones, así pues tenía razones fundadas para afirmar que no era lo que su amigo creía o quería que fuera[66].

A excepción de Lucca, Genova, Venecia y San Marino todas las repúblicas italianas se convirtieron en principados hereditarios y los linajes gobernantes entraron en el juego dinástico, la sociedad de príncipes, encabezada por la Monarquía de España y el reino de Francia transformaron el espacio político europeo de una forma radical. En adelante casi todas las guerras europeas serían conflictos dinásticos donde las leyes de la herencia, la sucesión y la transmisión de patrimonio determinarían todo. Quizá esta preocupación por la influencia de la monarquía española en el desarrollo del principado, a expensas de las repúblicas, llevó a Maquiavelo, como piensa Alissa Ardito a preocuparse sólo en los aspectos de la práctica política más que en los proyectos políticos que anidaban en las intenciones de este nuevo actor del sistema italiano. La monarquía de España, en parte heredera de Aragón, en parte heredera de la tradición gibelina pero con características propias que el acervo castellano construía como genuinamente españolas, aspiraba al engrandecimiento patrimonial de sus soberanos[67]. A diferencia de Maquiavelo, Vettori y Guicciardini tuvieron una visión mucho más realista, considerando más allá del interés inmediato la necesidad de trascendencia que Fernando el Católico perseguía, por su legado dinástico y también por el mensaje político del que se creía portador. A nuestro

---

[66] Francesco Vettori a Maquiavelo, 16 de mayo de 1514 en Machiavelli, *Opere*., vol. 8, p. 388.

[67] Ardito, *Machiavelli and the Modern State. The Prince, the Discourses on Livy, and the Extended Territorial Republic*, 64-66.

juicio, la presencia imponente de Maquiavelo y sus análisis ha provocado que el sistema italiano haya sido analizado como precursor del moderno sistema internacional, racional y organizado como si Dios no existiese, cuyos actores usaron conceptos y estrategias modernos que hoy forman el lenguaje común de los expertos en relaciones exteriores. Sin embargo, al otorgarle esta racionalidad, que además se empareja con el Renacimiento y la recuperación de la razón en la política, se borra totalmente el carácter milenarista y dinástico que siempre estuvo presente en la Italia del cambio del siglo XV al XVI, siendo uno de los componentes presentes en las *orrende guerre d'Italia*[68]. Maquiavelo no incorporaba algo que, por otra parte conocía bien, el papel sagrado de la realeza y su vínculo con el orden natural, de hecho se ha interpretado su obra en términos del deseo de un príncipe redentor[69].

Es obvio que dicho redentor de Italia no era Fernando el Católico pero las reformas desarrolladas por el soberano en 1514 muestran una iniciativa más ideológica que realista. De hecho, después de El Príncipe Maquiavelo no recurrirá más a utilizar la figura del rey de Aragón en sus análisis. Este silencio es expresivo, no tanto porque consideremos al secretario florentino instalado en el prsentismo sino porque durante la guerra de la Liga Santa y el concilio de Letrán el lenguaje empleado por los soberanos estaba muy lejos de guiarse por la razón. Fernando continuó avanzando en su proyecto, ampliando la jurisdicción real en materias espirituales. El 22 de enero de 1514 publicó un real decreto por el que no reconocía ninguna forma de autoridad en el reino que fuera superior a él, apelando a su «divina maiestas in regnis et dominiis nostris» de Sicilia, en los cuales disponía de autoridad «tam in spiritualibus quam in tempralibus». El decreto publicado por el virrey Moncada aclaraba en su preámbulo que todos los súbditos, laicos y eclesiásticos, estaban sujetos a su obediencia, lo cual se repetía y se fijaba por un nuevo decreto publicado el 9 de abril del mismo año. El rey Católico, defensor de la fe y protector de la comunidad cristiana hacía suya la tradición jurídica y política de los Staufen. Ciertamente el rey se manifestaba más medieval que moderno, pero sobre todo muy poco maquiavélico, con ideas poco novedosas y muy arraigadas en tradiciones de largo recorrido que la Casa de Aragón había hecho suyas. El carácter eclesiológico y el mensaje de redención

---

68 Zancarini and Fournel, «Face a l'État D'urgence: Sermons et Écrits Politiques de Savonarole (1494-1498)»; Ginzburg, «Maquiavelo, La Excepción Y La Regla. Líneas de Una Investigación En Curso».

69 Viroli, *Redeeming the Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*, 23.

que acompañaba la política fernandina había sido pasada por alto por el secretario florentino. La religión no era sólo un pretexto, teocracia y cesaropapismo formaban el núcleo de la soberanía de los reyes de las Dos Sicilias y su activación formal miraba al futuro, al fin de la Historia y la redención de la humanidad[70].

Esto no se le escapaba a Vettori, su mención a Federico de Suabia concreta esta idea que existía en el ambiente, ponía el énfasis no en algo nuevo sino en algo viejo, en un mensaje de regeneración muy profundo que aludía más bien a una restauración «a la muerte del Rey Católico volvería el reino a un hijo del Rey Federico, e Italia volvería a sus orígenes»[71]. Lejos de allí, había también quien pensaba que Fernando el Católico había abierto el camino al emperador que restauraría la paz, proyectando esa imagen en su nieto Carlos. Martín Lutero escribía en 1520: «Me temo yo, por lo que sucedió hace años, que fieles príncipes como el emperador Federico I y el otro Federico (…) fueran pisoteados y oprimidos de manera tan lamentable por los papas (…). Para que no nos suceda lo mismo con este noble Carlos debemos estar conscientes de que en este asunto no debemos tratar con hombres sino con los príncipes del infierno, que a gusto llenarían el mundo de guerras y sangre sin dejarse superar»[72].

Bibliografía

Aguilera-Barchet, Bruno. «Popes vs. Emperors: The Rise and Fall of Papal Power». In *A History of Western Public Law*, 121–52. Cham: Springer International Publishing, 2015. doi:10.1007/978-3-319-11803-1_6.

Amabile, Luigi. *Il Santo Officio Della Inquisizioni in Napoli*. Città di Castello, 1892.

—. «Il Tumulto Napoletano Dell'anno 1510 Contro La Santa Inquisizione». Napoli: Accademia di Napoli, 1888.

Anderson, Perry. *El Estado Absolutista*. 2a. ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1980.

Ardito, Allissa M. *Machiavelli and the Modern State. The Prince, the Discourses on Livy, and the Extended Territorial Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Aznar Vallejo, Eduardo. *La Integración de Las Islas Canarias En La Corona de Castilla, 1478-1526: Aspectos Administrativos, Sociales Y Económicos*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1983.

---

70 Los decretos están recogidos en los *Capitula Regni Siciliae* citado en Ullmann, *Jurisprudence in the Middle Ages*, 165-78.

71 Francesco Vettori a Maquiavelo, 5 de agosto de 1513 en Machiavelli, *Opere*., vol. 8, p. 323.

72 *A la serenísima y muy poderosa Majestad Imperial y a la nobleza cristiana de la nación alemana,* Lutero, *Escritos Políticos*, 6-8.

Ballester Rodríguez, Mateo. *La Identidad Española En La Edad Moderna (1556-1665)*. Madrid: Tecnos, 2010.

Bély, Lucien. *La Société Des Princes: XVIe - XVIIIe Siècle*. Fayard, 1999.

Botley, Paul. «Giannozzo Manetti, Alfonso of Aragon and Pompey the Great: A Crusading Document of 1455». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 67 (2004): 129–56.

Breiner, Peter. «Machiavelli's "New Prince" and the Primordial Moment of Acquisition». *Political Theory* 36, no. 1 (2017): 66–92.

Brucker, Gene A. «"The Horseshoe Nail": Structure and Contingency in Medieval and Renaissance Italy». *Renaissance Quarterly* 54, no. 1 (2017): 1–19.

Canet, José Luis. «Los Humanistas Y La Filosofía Moral: De La Corte Del Magnánimo a La de Los Reyes Católicos». *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 39, no. 1 (2010): 115–45. doi:10.1353/cor.2010.0001.

Carrasco Manchado, Ana Isabel. *Isabel I de Castilla Y La Sombra de La Ilegitimidad: Propaganda Y Representación En El Conflicto Sucesorio (1474-1482)*. Madrid: Silex Ediciones, 2006.

Cernigliaro, Aurelio. *Sovranità E Feudo Nel Regno Di Napoli, 1505-1557, Volumen 1*. Napoli, 1983.

Chabod, Federico. «Acerca de El Principe de Nicolás Maquiavelo». In *Escritos Sobre Maquiavelo*, 101–6. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Chandeigne, Michel. *Lisboa Extramuros, 1415-1580: El Descubrimiento Del Mundo Por Los Navegantes Portugueses*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Croce, Benedetto. *España En La Vida Italiana Del Renacimiento*. Madrid: Mundo Latino, 1919.

D'Avray, D. L. *Papacy, Monarchy and Marriage, 860-1600*, 2015.

Díez del Corral, Luis. *La Monarquía Hispánica En El Pensamiento Político Europeo: De Maquiavelo a Humboldt*. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

Dipper, Christof, and Mario Rosa. *La Società Dei Principi nell'Europa Moderna (Secoli XVI-XVII)*. Bologna: Il mulino, 2005.

Doussinague, José María. *La Politica Internacional de Fernando El Católico*. Madrid: Espasa-Calpe, 1944.

Fasano Guarini, Elena. *L'Italia Moderna E La Toscana Dei Prìncipi: Discussioni E Ricerche Storiche*. Firenze: Le Monnier, 2008.

Fernández-Armesto, Felipe. *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic 1229–1492*. London: Macmillan Education UK, 1987.

Fernández, Luis Suárez. *Fernando El Católico*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), 2004.

Fernández de Córdova Miralles, Álvaro. «El "Rey Católico" de Las Primeras Guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón Y V de Castilla Entre La Expectación Profética Y La Tensión Internacional (1493-1499)». *Medievalismo*, no. 25 (2015): 197–232.

—. «Imagen de Los Reyes Católicos En La Roma Pontificia». *En La España Medieval* 28 (2005): 259–354.

Ferrari, Ángel. *Fernando El Católico En Baltasar Gracián*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1945.

Figliuolo, Bruno. «La caduta della dinastia aragonese di Napoli nel 1495». In *El Reino de Nápoles y la monarquía de España: entre agregación y conquista (1485-1535)*, edited by Carlos José Hernando Sánchez, 149–67. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001.

—. «La Guerra Lampo Di Carlo VIII in Italia». In *La Battaglia Nel Rinascimento Meridionale. Moduli Narrativi Tra Parole E Immagini*, 377–94. Roma: Viella, 2011.

Francisco Olmos, Jose María de. «La Moneda Napolitana de Fernando El Católico, Documento Propagandístico de La Unidad de Las Coronas». *Revista General de Información Y Documentación* 11 (2001): 141–62.

Freiberg, Jack. «Bramante's Tempietto and the Spanish Crown». *Memoirs of the American Academy in Rome* 50 (2005): 151–205.

Fubini, Riccardo. *Italia Quattrocentesca: Politica E Diplomazia Nell'età Di Lorenzo Il Magnifico*. FrancoAngeli, 1994.

—. «The Italian League and the Policy of the Balance of Power at the Accession of Lorenzo De'Medici». *The Journal of Modern History* 67 (1995): 166–99.

Gamero Igea, Germán. «Entre Historiografía Y Literatura: La Imagen de Los Reyes Católicos En La Cronística Del Siglo de Oro». In *Actas Del I Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro*, edited by C. MATA INDURÁIN and A. J. SÁEZ, 223–33. Pamplona: SPUN, 2011.

Gargano, Antonio. «La Imagen de Fernando El Católico En El Pensamiento Histórico Y Político de Maquiavelo Y Guicciardini». In *La Imagen de Fernando El Católico En La Historia, La Literatura Y El Arte*, edited by Aurora Egido and J.E. Laplana, 83–104. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2014.

Garrisson, Janine. *A History of Sixteenth-Century France, 1483-1598 : Renaissance, Reformation, and Rebellion*. New York: St. Martin's Press, 1995.

Ginzburg, Carlo. «Maquiavelo, La Excepción Y La Regla. Líneas de Una Investigación En Curso». *Ingenium: Revista Electrónica de Pensamiento Moderno Y Metodología En Historia de Las Ideas*, no. 4 (2010): 5–28.

Giunta, Francesco. *Aragoneses Y Catalanes En El Mediterráneo*. Barcelona, 1989.

Granada, Miguel Angel. *Maquiavelo*. Barcelona: Barcanova, 1981.

Inglese, Giorgio. «"Italia" come Spazio Politico in Machiavelli E Guicciardini». In *Unità d'Italia E Istituto Storico Italiano. Quando La Politica Era Anche Tensione Culturale*, 73–80, 2013.

Iniesta i Vernet, Ferrán, and Albert Roca Álvarez. «África en la frontera occidental». In *África en la frontera occidental*, 9–38. Madrid: Sial ediciones, 2002.

Jouanna, Arlette. *La France de La Renaissance*. Paris: R. Laffont, 2001.

López Poza, Sagrario. *Fernando el Católico en la Emblemática y en el pensamiento político del siglo XVII*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» (CSIC), Excma Diputación de Zaragoza, 2014.

Lutero, Martín. *Escritos Políticos*. Edited by Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1986.

Machiavelli, Nicolo. *Opere*. Vol. I. Firenze: Tip. Borghi e compagni, 1833.

Mallett, Michael Edward, and Dr. Christine Shaw. *The Italian Wars, 1494-1559: War, State and Society in Early Modern Europe*. London: Pearson, 2012.

Manglano y Cucaló de Montull, Baron de Terrateig, Jesús. *Política En Italia Del Rey Católico, 1507-1516: Correspondencia Inédita Con El Embajador Vich*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato «Marcelino Menéndez y Pelayo,» 1963.

Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Edited by Miguel Angel Granada. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Martínez Millán, José. *La Evolución de La Corte Castellana Durante La Segunda Regencia de Fernando (1507-1516)*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2009.

Menendez Pidal, Ramón. «Los Reyes Catolicos». *Archivum: Revista de La Facultad de Filología* 1 (1951): 3–27.

Nassiet, Michel. «Parenté et Successions Dynastiques Aux XIVe et XVe Siècles». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 50, no. 3 (1995): 621–44. doi:10.3406/ahess.1995.279389.

Ostolaza Elizondo, María Isabel. «Fernando El Católico Y Navarra. Ocupación Y Administración Del Reino Entre 1512-1515». *Aragón En La Edad Media* 20 (2008): 559–78.

Palacios Martín, Bonifacio. «Imágenes y símbolos del poder real en la Corona de Aragón». *El poder real de la Corona de Aragón : (siglos XIV-XVI)*. Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 1996.

Pedio, Tommaso. *Napoli E Spagna Nella Prima Metà Del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza, 1971.

Pitzorno, Benvenuto. *Le Leggi Spagnuole Nel Regno Di Sardegna*. Sala Bolognese: A. Forni, 1986.

Río Nogueras, Alberto del. «De la exposición de un infante a la querella hispanofrancesa por el reino de Nápoles: El homenaje de Fernando Basurto a Carlos V en el Don Florindo». In *Amadís de Gaula: quinientos años después : estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*, 627–59. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2008.

Rivero Rodríguez, Manuel. «De la separación a la reunión dinástica: la Corona de Aragón entre 1504 y 1516». *La corte de Carlos V*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Rovito, Pier. *Respublica Dei Togati: Giuristi E Società Nella Napoli Del Seicento*. Napoli: Jovene, 1981.

Ruiz Martín, Felipe. «La Expulsión de Los Judíos Del Reino de Nápoles (Conclusión)». *Hispania* 35, no. 9 (1949): 179–99.

Runciman, Steven. *Visperas Sicilianas : Una Historia Del Mundo Mediterráneo a Finales Del Siglo XIII*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.

Ryder, Alan. *Alfonso El Magnánimo Rey de Aragón, Nápoles y Sicilia 1396-1458*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, 1992.

Sans i Travé, Josep Maria, Lluisa Cases i Loscos, Josep Fernández Trabal, and Laurea Pagarolas i Sabatè, eds. *Dietaris de La Generalitat de Catalunya, Volumen 1 (1411-1539)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1994.

Serio, Alessandro. «I Comportamenti Politici Della Nobiltà Romana Nel Contesto Delle Guerre d'Italia: Il Caso Dei Colonna (1494-1528)». Roma Univ. La Sapienza, 2002.

—. *Una Gloriosa Sconfitta: I Colonna Tra Papato E Impero Nella Prima Età Moderna (1431-1530)*. Roma: Viella, 2008.

Shaw, Christine. *Julius II: The Warrior Pope*. Vol. 2. Oxford: Wiley, 1997.

Skinner, Quentin. *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno. I*. Fondo de Cultura Económica, 1985.

—. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Tambella, Franco. «El Viaje de Fernando El Católico a Nápoles: La Reorganización de Las Redes Clientelares Con El Fin de Estabilizar El Reino,1506-1507». *Revista Escuela de Historia* 14, no. 2: 0. Accessed February 23, 2017. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412015000200004&lng=es&nrm=iso&tlng=es.

Tanzini, Lorenzo. «Conflitti politici e strategie documentarie nella "Sardegna aragonese". Una causa cagliaritana quattrocentesca». *Societá e storia*, no. 132 (2011): 221–48.

Ullmann, Walter. *Jurisprudence in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 1980.

Viroli, Maurizio. *La Sonrisa de Maquiavelo*. Barcelona: Tusquets, 2000.

—. *Redeeming the Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 2014.

Visceglia, Maria Antonietta. *Guerra, Diplomacia Y Etiqueta En La Corte de Los Papas: (Siglos XVI Y XVII)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.

Wiethoff, William E. «A Machiavellian Paradigm for Diplomatic Communication». *The Journal of Politics* 43, no. 4 (1981): 1090–1104. doi:10.2307/2130190.

Zancarini, Jean-Claude, and Jean-louis Fournel. «Face a l'État D'urgence: Sermons et Écrits Politiques de Savonarole (1494-1498)». In *Italie 1494*, edited by Adelin Charles Fiorato, 15–19. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

Zancarini, Jean-Claude, and Jean-Louis Fournel. «I «fatti D'arme» Nel Regno Di Napoli (1495-1504): «disordini» O «battaglie»?» In *La Battaglia Nel Rinascimento Meridionale Moduli Narrativi Tra Parole E Immagini*, edited by Francesco Senatore Giancarlo Abbamonte, Joana Barreto, Teresa D'Urso, Alessandra Perriccioli Saggese, 421–49. Roma: Viella, 2011.

SECCIÓN B

RELIGIÓN, TOLERANCIA(S) Y SOCIEDAD EN EL MUNDO HISPÁNICO DE LA EDAD MEDIA

UN CATOLICISMO EN PLURAL: IDENTIDADES, DISCIPLINAMIENTO Y CULTURA RELIGIOSA EN LOS MUNDOS IBÉRICOS DE LA EDAD MODERNA*

Federico Palomo
Universidad Complutense de Madrid

Las sociedades ibéricas de los siglos XVI-XVIII tuvieron en el credo católico uno de los elementos identitarios que de un modo más profundo y significativo las había de definir. En el contexto de un conglomerado político tan singular como fue la Monarquía Hispánica (sobre todo, durante el periodo de 1580-1640), el elemento que, además del soberano, lograba establecer vínculos entre los distintos territorios y sujetos que la conformaban, fue ciertamente el credo católico, a pesar de que no todos los súbitos del soberano hispano lo expresasen y reconociesen del mismo modo. En el ámbito peninsular, la reflexión historiográfica en torno al catolicismo moderno ha estado en parte determinada durante los últimos veinticinco años por los debates que surgieron en la década de 1990 acerca de las nociones de disciplinamiento y confesionalización, cuya formulación original –de la mano de los historiadores alemanes Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling– no dejó de poner de relieve, precisamente, la importancia que el hecho confesional habría de tener en la propia conformación de las identidades territoriales durante el periodo moderno[1]. No es nuestra intención volver aquí sobre cuestiones que han sido ampliamente discutidas, dentro y fuera de los contextos ibéricos[2]. No obstante, cabe

* El presente estudio se ha elaborado en el marco del proyecto *Imperios de papel: textos, cultura escrita y religiosos en la configuración del Imperio portugués de la Edad moderna (1580-1668)*. HAR2014-52693-P (Ministerio de Economía y Competitividad).

1 Wolfgang Reinhard, «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 8 (1982), págs. 13-37; y Heinz Schilling, «Confesionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany Between 1555 and 1620», en Id., *Religion, Political Culture and the Emergency of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1992, págs. 205-245.

recordar que, al margen de las múltiples reservas que generan, ambas nociones han contribuido a transformar radicalmente algunas de las visiones que, desde antiguo, condicionaban el discurso historiográfico.

Profundizando una tendencia que venía ya de la renovación experimentada por la historia religiosa desde la década de 1970, la perspectiva confesional, por ejemplo, ha permitido situar los fenómenos de naturaleza religiosa más allá de sus lógicas estrictamente eclesiásticas y/o espirituales, analizándolos e interpretándolos en función de los contextos políticos, sociales y culturales en los que tuvieron lugar. Al mismo tiempo, ha insistido en la necesidad y la importancia de considerar dichos factores de índole confesional como un elemento esencial, imposible de ignorar, a la hora de entender de forma integral los propios fenómenos de naturaleza política, social y cultural que caracterizaron una Alta Edad Moderna en la que lo religioso lo impregnaba casi todo. Por otro lado, ambas nociones han contribuido asimismo a transformar la percepción que tradicionalmente la historiografía había construido sobre el catolicismo moderno. Lo han situado en un plano de igualdad con respecto a las confesiones protestantes, tradicionalmente vistas como expresiones de la modernidad y de una religiosidad intimista, racional y alfabetizada, frente al carácter superficial, emocional y ágrafo que a menudo se atribuyó a la Contrarreforma. En este sentido, el modelo interpretativo que elaboraron Reinhard y Schilling ha desempeñado un papel relevante a la hora de alejar del discurso historiográfico la posición casi subalterna que la gran narrativa protestante y norte-europea atribuyó al catolicismo postridentino y, en general, al mundo católico moderno desde finales del siglo XVIII.

No obstante, el paradigma confesional –y, con él, la idea de disciplinamiento social– no ha dejado de ser objeto de críticas y de importantes matizaciones. Los debates suscitados han permitido, por un lado, corregir la visión que apenas cifraba

---

2 Al respecto, véase el análisis realizado recientemente en Federico Palomo, «Confesionalización», en José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Barcelona, UAB, 2016, pp. 69-89. Sobre los debates generados por los conceptos de confesionalización y disciplinamiento social en el ámbito historiográfico europeo, remitimos a Marc Foster, Bruce Gordon, Joel Harrington, Thomas Kaufmann y Ute Lotz-Heumann, «Forum: Religious History beyond Confessionalization», *German History*, 32/4 (2014), pp. 579-598; Ute Lotz-Heumann, «The Concept of "Confessionalization": a Historiographical Paradigm in Dispute», *Memoria y Civilización*, 4 (2001), pp. 93-114. Recientemente, véase asimismo Rui Luís Rodrigues, «Os procesos de confessionalização e a sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650), *Tempo* (Niterói, RJ), 23/1 (2017), pp. 2-21.

los procesos de confesionalización en las iniciativas del soberano y de unas jerarquías eclesiásticas que éste controlaba[3]. Se ha destacado la formación de culturas confesionales en territorios donde no se contó con una autoridad soberana fuerte o en espacios como los Países Bajos, Transilvania, Bohemia o Irlanda, que se significaron por su carácter multiconfesional[4]. En este sentido, se he recurrido a categorías como la de «disciplinamiento horizontal» o «confesionalización desde abajo»[5], por medio de las cuales se ha querido poner el acento en el papel que, frente/junto a los soberanos y sus agentes, desempeñaron tanto las comunidades como los propios individuos a la hora de incorporar pautas de conducta, lograr la conformidad religiosa y, en último término, configurar culturas de signo protestante o católico. Las autoridades locales surgieron desde muy pronto como instancias de disciplinamiento en contextos urbanos y comunales en los que, cada vez más, se hizo necesario regular la relaciones sociales. Pero también las comunidades campesinas y sus tradiciones, así como otras instancias ligadas a las formas de parentesco (compadrazgo, familia), tuvieron un peso determinante en la conformación y definición de las formas de devoción locales, de las conductas morales, de las pautas de actuación[6]. Dentro de estas dinámicas, que asentaban muchas veces sobre compromisos y consensos establecidos en el seno de la comunidad o

---

3 Ute Lotz-Heumann, «The Concept of "Confessionalization"», *op. cit.*, pág. 110.

4 Thomas Max Safley (ed.), *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2011; Keith p. Luria, «Religious Coexistence», en Alexandra Bamji, Geert H. Janssen y Mary Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2013, págs. 55-72; Marc R. Foster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in the Southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Ute Lotz-Heumann, «Confessionalization in Ireland: Periodization and Character, 1534-1649», en Alan Ford y John McCafferty (eds.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, págs. 24-53.

5 Ronnie Po-Chia Hsia, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 25 (2007), págs. 34-35.

6 Bruno Restif, *La révolution des paroisses. Culture paroissiale et réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006. Para véase: Joaquim de Carvalho, *Comportamentos morais e estruturas sociais numa paróquia de Antigo Regime (Soure, 1680-1720): reconstituições, interpretações e metodologias*, tesis doctoral, Coímbra: Faculdade de Letras, 1997; Tomás Mantecón Movellán, «Formas de disciplinamiento social. Perspectivas históricas», *Revista de Historia social y de las mentalidades*, 14 (2010), págs. 263-295; id., «Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen», *Mundo agrario*, 14/27 (2013), disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5953/pr.5953.pdf (acceso: 12 de marzo de 2017).

del grupo, el sujeto/individuo no dejó de asumir también una posición activa, gracias a su capacidad para la autorregulación y el autodisciplinamiento (es decir, gracias a su disposición, en virtud de su naturaleza social, a conformase a la norma y uniformar su conducta con arreglo a los criterios que dictaba el orden en el seno de la comunidad en la que se integraba)[7].

En realidad, tales aspectos no dejan de remitir al problema que seguramente ha suscitado mayor debate en la discusión en torno al paradigma confesional: la articulación entre las interpretaciones macrohistóricas que éste ofrece y las realidades que surgen al examinar contextos específicos. En particular, los efectos que en dichos contextos –y, sobre todo, en los sujetos que los poblaban– tuvieron los múltiples dispositivos e iniciativas orientados a la construcción de la uniformidad y la conformidad confesionales. La cuestión central a este respecto tiene que ver con la propia recepción de las normas, prácticas, conductas, doctrinas, etc., que los distintos procesos confesionales trataron de difundir, imponer y controlar en el seno de las respectivas comunidades de acólitos. En este sentido, se ha subrayado el hecho de que, lejos de la alegada conformidad y homogeneidad religiosa, la configuración de las varias confesiones altomodernas –y, ciertamente, del catolicismo postridentino– fue fruto de dinámicas complejas y, a menudo, de soluciones más negociadas que impuestas[8].

En su día, William A. Christian puso de manifiesto la presencia en el conjunto de los pueblos y ciudades castellanos del siglo XVI de un catolicismo que no asentaba tanto –como habría pretendido la Iglesia tridentina– en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano. Por el contrario, habría existido un catolicismo «local», más conservador, que tendría en los votos, los santos patronos, las ermitas y santuarios, las reliquias e imágenes propias, sus formas habituales de expresión del sentir religioso, sin que además el clero desempeñase necesariamente un papel destacado de intermediario entre Dios, sus santos y la comunidad[9]. No obstante, no siempre resulta fácil distinguir

---

7 Pierangelo Schiera, «Disciplina, disciplinamento», *Annali dell'Istituro storico italo-germanico in Trento*, 18 (1992), págs. 315-334 (en particular, págs. 317-318). Federico Palomo, «Discipline», en Régine Azria y Danièle Hervieu-Léger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, París, PUF, 2010, págs. 260-263 (en concreto, pág. 261).

8 Doris Moreno, «De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones», en Álvaro Castro Sánchez *et al.*, *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba: Universidad de Córdoba-Editorial Séneca, 2010, pp. 251-271.

9 William A. Christian, Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 11-38.

nítidamente entre un modelo eclesiástico «oficial» de piedad que se habría configurado así después de Trento frente a otro comunitario y tradicional. Lo cierto es que, en buena medida, las formas de religiosidad acababan replicándose de una comunidad a otra, siendo muchas veces complicado dilucidar dónde empieza la dimensión más local de un fenómeno y dónde acaba su carácter universal. Pero, sobre todo, ambas esferas –la «oficial» y la «comunitaria»– fueron altamente permeables y, del mismo modo que las comunidades de Antiguo Régimen integraron pautas morales y devocionales que les venían dictadas desde las instancias eclesiásticas y religiosas, también el catolicismo tridentino mostró cierta plasticidad, admitiendo muchas de aquellas modalidades de religiosidad que, sin entrar en abierta contradicción con la ortodoxia, estaban enraizadas en las comunidades locales[10].

En este sentido, dirimir la eficacia o ineficacia de los procesos confesionales se antoja una tarea sujeta muchas veces a una casuística infinita de resultados contradictorios. Sin duda, la indisciplina y la transgresión fueron elementos cotidianos en el mundo católico peninsular[11], pero también lo fueron la conformidad religiosa y moral, el cumplimiento de los preceptos, la adhesión a una religiosidad ortodoxa. Cuando observamos las trayectorias de algunos individuos no dejamos de encontrar múltiples formas de subvertir la norma, pero también se adivinan realidades en las que los sujetos no se mostraron ajenos a las pretensiones y dictados de la Reforma católica, si bien tuvieron a menudo un papel activo y, en ocasiones, creativo a la hora de incorporar e interiorizar doctrinas, prácticas devotas, prescripciones morales. Se abría así un amplio espectro de actitudes, en el que cabían formas ajustadas a los dictados doctrinales de la Iglesia y, a su vez, expresiones particulares de interpretación del dogma, la liturgia, la moral que, en ocasiones, fueron consideradas heterodoxas. Los escasos *Menocchios*

---

[10] Ignasi Fernández Terricabras, «Éxitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII), *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 25 (2007), pp. 144-145. Baste pensar en las propias devociones marianas o cristológicas, en las que el elemento local y votivo –vinculado generalmente a una imagen– se combinaba con el carácter universal y abstracto que, dentro del catolicismo tridentino, representaban las formas de culto dirigidas a Cristo o a la Virgen; cf. William A. Christian, Jr., *op. cit.*, págs. 219-249. Véase asimismo: Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, pp. 93-104.

[11] Doris Moreno, *op. cit.*, *passim*. Desde esta perspectiva, cabe destacar asimismo los trabajos publicados en Ángela Atienza López (ed.), *De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social*, dossier publicado en *Hispania. Revista española de Historia*, 74/248 (2014).

que han sido estudiados para los contextos ibéricos altomodernos ponen de manifiesto trayectorias muy diferentes, aunque todas ellas marcadas por una fuerte componente religiosa. Significativo es el caso del cardador castellano Bartolomé Sánchez, quien, rayano en la demencia, se presentó a sus vecinos de Cardenete (Cuenca) como la reencarnación del profeta Elías, articulando toda suerte de ideas heréticas y profiriendo fuertes críticas a una Inquisición que acabó por no saber bien qué hacer con este personaje[12]. Ya el labrador portugués João Pinto, a mediados del siglo XVIII, elaboró una particular visión del mundo y una singular escatología que incluía el fin del Infierno a través de un agujero por el que la Virgen de la Misericordia habría de salvar, una a una, todas las almas. Las ideas del labriego, sus exorcismos y los poderes que se le atribuían hicieron que, en la aldea de Mondim de Basto (Norte de Portugal), congregase un grupo de adeptos, conocido como «apostolado», llegando a participar en algunas procesiones que formaban parte de la vida religiosa de la comunidad[13]. Frente a estas dos figuras, la portuguesa Isabel Miranda, tejedora analfabeta y tercera de San Agustín, ilustra bien la recepción que determinados modelos de perfección religiosa llegaron a tener entre los grupos más humildes de las sociedades ibéricas. Pero también ejemplifica el itinerario "ortodoxo" de muchas mujeres –y de tantos hombres– que llegaron a ser consideradas santas en vida. A la progresiva (y controlada) introducción en la oración y la meditación, y a las experiencias místicas (incluidos raptos y visiones), Isabel juntó prácticas religiosas (sacramentos, ejercicios, mortificaciones) y muestras de humildad y obediencia que parecían corroborar la sinceridad de sus aspiraciones. No obstante, su fama de santa y su prestigio como intercesora despertó la inquietud de las autoridades, que acabaron restringiendo la actividad pública de Isabel a comienzos de la década de 1590[14].

Los caminos de estos personajes –y de otros muchos menos singulares– dibujan una realidad que cruzaba influencias múltiples –desde arriba y desde abajo– y ejercicios de síntesis, de creatividad, de negociación que acabaron definiendo formas distintas de religiosidad y de conducta. El catolicismo nunca adoptaría plenamente el perfil definido desde las instancias y los discursos del

---

12 Sara T, Nalle, *Loco por Dios: Bartolomé Sánchez, el mesías secreto de Cardenete*, Cuenca, Fundación de Cultura Ciudad de Cuenca, 2009.

13 António Ribeiro, *Um buraco no Inferno. João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição*, Viseu, Palimage, 2006.

14 Maria de Lurdes C. Fernandes, «A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e «Santa» (c. 1539-1610)», en AA.VV., *Piedade popular. Sociabilidades, representações, espiritualidades*, Lisboa, Terramar, 1999, pp. 243-272.

poder eclesiástico, pero, progresivamente, dejaría de ser también el catolicismo tradicional, anterior a la reforma, dando espacio al desarrollo de expresiones de un vivir religioso y devoto más personales, en las que la carga de la devoción comunitaria, como en su día apuntó John Bossy, sería progresivamente menor[15]. En el fondo, frente a una percepción uniforme del catolicismo moderno, parece delinearse un universo religioso más diverso, de fronteras difuminadas en el seno de sociedades, comunidades, sujetos que, no obstante actitudes más o menos ortodoxas, más o menos heterodoxas, se definieron a sí mismos en términos confesionales, reconociéndose como católicos. La imagen que surge es la de un catolicismo que se habría declinado en plural o, si se prefiere, la de múltiples identidades católicas que, dentro de un universo más o menos compartido, conjugaron formas diversas y complejas de entender la vida religiosa (como, en cierto modo, ya apuntó en su día Julio Caro Baroja)[16].

Esta dimensión plural del catolicismo se haría particularmente perceptible en los espacios coloniales ibéricos, donde la conversión religiosa de las sociedades nativas tuvo profundas implicaciones políticas, sirviendo de instrumento de inclusión/incorporación de dichas comunidades al nuevo orden colonial. Al tiempo, no obstante, los procesos desencadenados obedecieron a complejas dinámicas de transformación cultural que no cabe reducir a la mera imposición o la aceptación pasiva del universo cristiano y de los preceptos morales y religiosos del catolicismo moderno, pero tampoco a una lógica binaria que se limite a distinguir entre formas de aceptación o de rechazo/resistencia a las formas de creencia y de culto que llevaron consigo portugueses y castellanos. En realidad, se trató de procesos mucho más intrincados, en los que indígenas americanos, mestizos, africanos y asiáticos acabaron moldeando sus propias versiones de lo cristiano o de lo católico. Sin duda, desempeñaron un papel «activo» y «creativo» a la hora de apropiarse e integrar los ritos, doctrinas, devociones, objetos sagrados, lenguajes y otros elementos que conformaban el universo católico, tal como los misioneros, confrontados con un extraordinario grado de alteridad, lo difundían.

Como en su día expuso Serge Gruzinski al analizar las transformaciones del imaginario indígena mesoamericano durante los siglos XVI-XVIII, se asistió a

---

15 John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985. Muy significativa, desde esta perspectiva, es la colección de ensayos de este autor británico que reunió y tradujo al italiano Adriano Prosperi: John Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Turín, Einaudi, 1998.

16 Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España, siglos XVI-XVII*, Madrid, Akal, 1978.

un proceso mucho más profundo que la simple cristianización e imposición del sistema colonial: desde la mutación de los códigos figurativos indígenas, a la modificación de sus modos de expresión, de conocimiento y de memoria, los cambios en su concepción del tiempo y del espacio o la transformación –sin duda– de sus formas de creencia. En todo ello, sin embargo, la creatividad indígena nunca llegó a verse por completo anulada, contribuyendo a delinear tanto expresiones híbridas, mestizas, de creencia, como formas yuxtapuestas, determinantes todas ellas en la configuración de la cultura indígena y, ciertamente, de sus modos de apropiación del lenguaje y el imaginario cristianos, de sus elementos sobrenaturales, doctrinales, morales…[17].

En realidad, todo lo anterior no sólo permite delinear un catolicismo, como apuntábamos, marcado por cierta plasticidad, capaz de asumir y tolerar –no obstante su indiscutible perfil intransigente– ciertas formas de creencia y religiosidad que no se ajustaban completamente a la ortodoxia romana. Al mismo tiempo, obliga a dibujar un catolicismo en movimiento. Por un lado, en el tiempo, ya que se construyó sobre sucesivas readaptaciones, con arreglo a las respuestas que la Iglesia pretendió dar en cada momento, conjugándose así en modos distintos antes y después de Trento, en el tránsito del siglo XVII al XVIII o en el periodo ilustrado. Pero, sobre todo, movimiento en el espacio –como han señalado Alan Greer y Kenneth Mills– de un cristianismo que a partir de entonces habría de circular a una escala planetaria, originando una pluralidad de expresiones locales en las que, a la manera de las micro-cristiandades que definió Peter Brown para la Antigüedad tardía, convivirían lo particular y lo universal; es decir, elementos que le otorgaban una dimensión autónoma y otros que, por el contrario, lo conectaban con otras realidades cristianas[18].

---

[17] Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Desde una óptica semejante, véase, entre otros: Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997; Juan Carlos Estenssoro Fluch, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003. Para el contexto asiático portugués, una óptica semejante es la qu adopta Ângela Barreto Xavier, *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

[18] Allan Greer y Kenneth Mills, «A Catholic Atlantic», en Jorge Cañizares-Esguerra y Erik R. Seeman (eds.), *The Atlantic in Global History, 1500-2000*, Upper Saddle River (NJ), Pearson Prentice Hall, 2007, pp. 3-19.

Catolicismo(s) y cultura confesional

La configuración de un mundo religioso –católico– de perfiles más diversos y difuminados obliga a replantear el significado de las nociones de disciplinamiento y confesionalización, al menos de los términos en que fueron descritos hace ya más de tres décadas. A pesar de los límites y matizaciones que acaban de ser apuntados, ambos conceptos conservan un grado importante de operatividad a la hora de articular determinadas lecturas sobre los fenómenos de orden político y religioso que marcaron las sociedades occidentales de los siglos XVI a XVIII. Pero difícilmente encontraremos de un modo nítido el cuadro que Reinhard y Schilling quisieron delinear. En este sentido, más que insistir sobre la dimensión de proceso que implícitamente encierra el término «confesionalización», cabe recurrir a un uso adjetivado del mismo, acudiendo a fórmulas como las de «política confesional», «identidad confesional» o «cultura confesional», que permitan explicar las dinámicas que acompañaron los fenómenos de naturaleza religiosa en el mundo occidental altomoderno, sin constreñirlos dentro de un cuadro interpretativo demasiado rígido. La propia noción de «cultura confesional» no deja de constituir un campo de análisis particularmente fértil a la hora de adivinar muchas de esas dinámicas y del modo en el que se configuraron las múltiples declinaciones del catolicismo moderno, tridentino, contrarreformista en los espacios ibéricos. Para ello quizás convenga alterar nuestra perspectiva. Frente a una visión que, a menudo, ha primado la dimensión política de los fenómenos confesionales (dimensión que está en la base del paradigma que definieron Reinhard y Schilling) y que ha insistido en subrayar sus aspectos más coercitivos y los instrumentos de control desarrollados, cabe adoptar un enfoque más próximo de las cuestiones que plantea la historia cultural. Esto nos permitirá desentrañar mejor el funcionamiento y la potencial eficacia de aquellos instrumentos de naturaleza más sutil y persuasiva que las distintas instancias del disciplinamiento y la confesionalización emplearon, permeando el cotidiano de los sujetos, ocupando los espacios públicos y privados, y, en definitiva, delineando los contornos que, dentro de los mundos ibéricos, habrían de definir una cultura confesional de signo católico, cuyas formas de recepción y apropiación acabarían no obstante por declinarla, como señalábamos, en modos diversos. Esta perspectiva más cultural de las varias expresiones que adoptó el catolicismo moderno en los contextos ibéricos obliga ciertamente a contemplar de forma articulada –compleja– un amplio abanico de cuestiones que vienen siendo objeto de análisis, muchas veces, desde perspectivas analíticas aparentemente inconexas: desde las propias prácticas de devoción y la apropia-

ción de modelos de perfección y de vida, a las múltiples expresiones que adoptó la fiesta religiosa[19], los elementos de cultura material que acompañaban el ejercicio cotidiano y/o extraordinario de la piedad[20] o el peso que los sentidos tuvieron en la vivencia de lo religioso[21]. Pero también los usos de la imágenes sacras, las formas de producción, circulación y recepción de escritos de carácter devoto y doctrinal[22] o el papel que la religión y/o los religiosos llegaron a desempeñar en la definición de las concepciones en torno al poder o en la formación de opinión y la construcción de una incipiente esfera pública[23].

A modo de ventanas o nichos de observación de este tipo de perspectivas, sirvan aquí dos cuestiones que, en los últimos años, han conocido particular fortuna

---

[19] José Jaime García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, sobre todo, pp. 263-310; Eliseo Serrano Martín, «Annus Mirabilis. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 297-343.

[20] Silvia Evangelisti, «Material culture» en Alexandra Bamji y otros, *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnhan, Ashgate, 2013, pp. 395-416.

[21] María Tausiet y James Amelang (eds.), *Los accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada, 2009; Wietse de Boer, «The Couter-Reformation of the Senses», en Alexandra Bamji y otros, *op. cit.*, pp. 243-260; Wietse de Boer y Christine Göttler (eds.), *Religion and the senses in early modern Europe*, Leiden-Boston: Brill, 2013; Marcia B. Hall y Tracy E. Cooper (eds.), *The sensuous in the Counter-Reformation Church*, Cambridge: Cambridge UP, 2013.

[22] Siendo muy abundante la bibliografía al respecto, nos permitimos remitir a Federico Palomo, «Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna», en Eliseo Serrano Martín (ed.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2012, pp. 53-88; Id., «Introducción: clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna», en Federico Palomo (ed.), *La memoria del mundo: clero, cultura escrita y erudición en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Complutense, 2014, pp. 11-26; Fernando Bouza, «Leer para creer. Religión y cultura del libro en la Edad Moderna», en *Historia del Cristianismo*, vol. III: *El mundo moderno* (coord. de Antonio L. Cortés Peña), Madrid, Trotta, 2006, pp. 637-679.

[23] Sobre la configuración de una esfera pública en el mundo ibérico altomoderno, véanse los ensayos de Fernando Bouza, *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid: CSIC, 2008; Antonio Castillo Gómez y James Amelang (dirs.), Carmen Serrano Sánchez (ed.), *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Gijón, Trea, 2010; Heloïse Hermann, *Guerres de plumes. Publicité et cultures politiques dans l'Espagne du XVIIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 2012; Michele Olivari, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Madrid: Cátedra, 2014. Específicamente centrado en polémicas de carácter religioso, veáse el trabajo de Eliseo Serrano Martín, *El Pilar, la historia y la tradición: la obra erudita de Luis Díez de Aux (1562-ca. 1630)*, Zaragoza: Mira, 2014.

historiográfica: por un lado, la santidad contrarreformista y su dimensión identitaria; por otro, las relaciones entre ciencia y religión o entre religión y conocimiento del mundo. Ninguna de ellas agota los posibles interrogantes y ámbitos de investigación que plantea el estudio de la cultura confesional en los mundos ibéricos altomodernos. Nuestro análisis –que tampoco se pretende exhaustivo– apenas mira a tomarlos como espacios o campos que, combinando ópticas diversas, pueden contribuir a entender cómo la cultura religiosa, católica, penetró múltiples ámbitos –algunos insospechados– de la vida política, social y cultural del periodo, favoreciendo la conformación de los imaginarios contrarreformistas y, al mismo tiempo, determinando los usos y sentidos que los sujetos dieron y atribuyeron a lo religioso, condicionando la forma en la que las sociedades ibéricas se vieron a sí mismas y a los grupos y sujetos que las componían.

Santidades / identidades

La cuestión de la santidad y, en concreto, de la santidad contrarreformista es objeto desde hace algunos años de particular atención por parte de los historiadores de la Edad Moderna. Tanto en Francia, como en Italia, el mundo anglosajón y, en menor medida, el ibérico, distintos estudiosos han puesto de manifiesto la importancia que en términos sociales y culturales –pero también, muchas veces, políticos– tuvo el fenómeno de la santidad en los contextos católicos del Antiguo Régimen. Se ha dado así especial relieve al estudio de los procesos de canonización que determinaron el reconocimiento, desde el punto de vista canónico, de la santidad de un sujeto (y de su veneración). En este sentido, no se ha dejado de subrayar el peso que tuvieron las propias comunidades locales –pero también corporaciones y congregaciones religiosas– en el culto y promoción a los altares de hombres y mujeres que gozaron en vida de particular fama o que, ya fallecidos, obraron toda suerte de milagros. Pero, al mismo tiempo, se ha significado el papel central que, desde Trento, habría de desempeñar Roma tanto en la definición de la santidad, como en el control del propio proceso canónico, cuyos pasos, bien definidos, darían particular protagonismo a la curia romana, a través sobre todo de la Congregación de los Ritos[24]. Por otro lado, la historiografía reciente ha

[24] Entre la abundante bibliografía sobre la santidad en el periodo moderno, cabe remitir, entre otros, a los trabajos de Peter Burke, «How to be a Counter-Reformation Saint?», en Id., The Historical Anthopology of Early Modern Italy, Cambridge: Cambridge UP, 1987, pp. 48-62; Simon Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*, Cambridge: Cambridge UP, 1995; Miguel Gotor, *I beati*

puesto igualmente de relieve la importancia de los modelos de perfección que surgen entonces y se articulan en infinidad de textos hagiográficos, pero también de multitud de imágenes individuales y ciclos iconográficos, que narran la vida y virtudes de quienes alcanzaron la gloria de los altares[25]. Singular atención ha merecido a este propósito, la abundantísima producción biográfica y autobiográfica que se desarrolló en el seno de los conventos femeninos (y que, en muchos casos, se vio acompañada de otras modalidades de escritura cultivadas en los contextos conventuales femeninos)[26]. Finalmente, el interés que ha despertado el es-

del papa: santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna, Florencia: Leo S. Olschki, 2002; Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque*, París, PUF, 1994. Para el contexto ibérico, véase la reciente monografía de María Rosa Alabrús y Ricardo García Cárcel, *Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina*, Madrid: Cátedra, 2015; Cécile Vincent-Cassy, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 2011; además de los trabajos reunidos en Eliseo Serrano (ed.), *Fábrica de santos: España, siglos XVI y XVII*, dossier monográfico de *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010), pp. 9-132.

[25] Para el contexto ibérico, véanse, entre otros, los trabajos de Teófanes Egido López, «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de San Juan de la Cruz)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), págs. 61-86; Augustin Redondo, «Un nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista: el caso del jesuita Francisco Javier», en Ignacio Arellano Ayuso y Marc Vitse (ed.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, vol. II: *El sabio y el santo*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2007, págs. 303-326; José Jaime García Bernal, «Daños de la ociosidad y santidad cotidiana: la "Vida" de Fray Pablo de Santamaría», en Francisco Núñez Roldán (ed.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007, pp. 71-82; Eliseo Serrano Martín (ed.), Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII, dossier de Jerónimo Zurita Revista de Historia, 85 (2010); Eliseo Serrano Martín, «Hagiografía y milagro: Fabricar santos en la Edad Moderna», en José Luis Betran, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, pp. 193-216. Una buena visión de la panoplia de géneros que adoptó la literatura hagiográfica, en *Hagiografia literaria. Séculos XVI-XVII*, monográfico de *Via spiritus*, 10 (2003) y *Legendae, vitae, flores: formas e conteúdos da hagiografia em Portugal na época moderna*, monográfico de *Via spiritus*, 3 (1996).

[26] Isabel Poutrin, *Le voile et la plume: autobiographie et saintété fémenine dans l'Espagne moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995; Sonja Herpoel, *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*, Amsterdam: Rodopi, 1999; James Amelang, «Autobiografías femeninas», en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II: Margarita Ortega, Asunción Lavrín y Pilar Pérez Cantó (eds.), *El mundo moderno*, Madrid: Cátedra, 2015, pp. 155-168; Antonio Castillo Gómez, «Dios, el confesor y la monja: la autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII», *Syntagma. Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura*, 2 (2008), pp. 59-76. De un modo más genérico, sobre las prácticas escritas en los contextos conventuales femenino, véase, entre otros trabajos: Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio, eds., *Memoria e communità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII – Memoria y comunidades femeninas. España e Italia (siglos XV-XVII)*, Florencia-Ma-

tudio de la «falsa santidad» o la «santidad fingida» no sólo ha permitido poner de manifiesto los recelos que, en determinadas coyunturas, mostraron autoridades episcopales e inquisitoriales ante la fama beatífica y las expresiones de santidad en vida –muchas veces, femenina– que consideraron heterodoxas, pero que, a su vez, reflejan las profundas raíces sociales que conoció el fenómeno en los contextos altomodernos[27].

No en vano, santos y santas asumieron a menudo dimensiones y significados que iban más allá de lo estrictamente religioso, del papel modélico o intermediario que la Iglesia les atribuía al definir sus virtudes o al aprobar su culto. En el mundo católico de los siglos XVI-XVIII y, sin duda, en los espacios ibéricos, la santidad contribuyó a definir identidades religiosas, pero, a menudo, jugó asimismo un papel muy significativo en la construcción de identidades políticas y sociales. Territorios y comunidades, congregaciones y corporaciones, grupos encontraron en determinados hombres y mujeres venerables un vehículo de afirmación, de autorrepresentación, de reivindicación, de expresión de las propias aspiraciones… En este sentido, más allá del papel que santos, imágenes y advocaciones locales desempeñaron en el seno de las pequeñas comunidades de Antiguo Régimen[28], cabe destacar las funciones que, en los varios contextos del mundo ibérico, asumieron o se quiso atribuir a determinadas figuras, cuya promoción a los altares –o, simplemente, su presencia en los mismos– sirvió a menudo de catalizador a la hora de crear adhesiones y elementos de identidad dentro de una comunidad concreta. En este sentido, los soberanos españoles y portugueses no sólo no se mostraron ajenos a muchos de los procesos de canonización que entonces se abrieron, como a menudo los promovieron, conscientes del peso que el reconocimiento de la santidad de algún personaje podía tener en términos políticos, pero también dinásticos. Junto a una figura como la de Fernando III el Santo, cuyo particular reconocimiento canónico se produjo en 1671, la Monarquía Hispánica no dudó en movilizar durante la primera mitad del siglo XVII agentes y recursos en Roma

---

drid: Firenze UP-UNED, 2011; Asunción Lavrín y Rosalva Loreto (eds.), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México: Universidad de las Américas-Puebla, Archivo General de la Nación, 2002; Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Marín Pina, eds., *Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2014.

27 Gabriella Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turín: Rosenberg & Sellier, 1991. Maria Laura Giordano, «Al borde del abismo: "falsas santas" e "ilusas" madrileñas en la vigilia de 1640», *Historia social*, 57 (2007), pp. 75-97.

28 William A. Christian, Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea, 1991.

con el fin de promover a los altares a la reina Isabel de Portugal o de Aragón (1271-1336), buscando así reforzar los vínculos de naturaleza dinástica que unían a los monarcas hispanos con estos dos territorios[29].

Pero no sólo el poder político recurrió a los santos como instrumento a la hora de crear adhesiones y reforzar determinadas identidades territoriales/locales/de grupo. Sin entrar en el papel particularmente activo que asumieron las congregaciones religiosas en los procesos de canonización de sus fundadores, reformadores, misioneros, etc., no faltaron tampoco iniciativas desarrolladas por otras instancias del poder eclesiástico o, incluso, por sujetos particulares con el fin de articular asimismo determinadas expresiones de la santidad que asumieron ribetes claramente identitarios. En 1652, por ejemplo, salía del taller de los Craesbeeck en Lisboa el primero de los cuatro volúmenes que comprendería el *Agiológio Lusitano*. Su autor, Jorge Cardoso, acometió de este modo un extenso ejercicio de erudición sagrada, recopilando y compendiando las «vidas» de todos aquellos hombres y mujeres vinculados al reino de Portugal que antes y/o después de su muerte había tenido fama de santos y habían obrado toda suerte de milagros. Surgido en el contexto de la *Restauração*, la obra servía de monumento erudito con el que reivindicar una santidad lusitana, siguiendo, en parte, un modelo que, años antes, ya habían ensayado de forma más reducida tanto el jesuita Álvaro Lobo, con su *Martirologio dos Santos de Portugal* (Lisboa, 1591), como el agustino Fr. Luís dos Anjos al componer el *Jardim de Portugal* (Coimbra, 1625), apenas circunscrito al universo femenino[30].

Una lógica similar parece haber animado la construcción de una especie de martirologio hispano a finales del siglo XVI y las primeras décadas de la centuria

---

[29] Eliseo Serrano Martín, «Entre devoción y política: la canonización de Isabel de Aragón, reina de Portugal», en Eliseo Serrano Martín, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán Moya (eds.), *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 79-100. Sobre la canonización de Fernando III el Santo, véase Antonio Álvarez-Ossorio «Santo y rey: la corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III» y Cécile Vincent-Cassy, «"Sangre Real, rarísima hermosura…": La santidad coronada en la España de los Austrias Menores», ambos en Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid: Iberoamericana, 2006, pp. 243-260 y 1135-1158, respectivamente.

[30] Maria de Lurdes C. Fernandes, «História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto», *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 25-68; Id., «O Agiológio Luistano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa», en Jorge Cardoso, *Agiológio Lusitano* (organización, estudio e índces de M.ª. de Lurdes C. Fernandes), Oporto, Faculdade de Letras, 2002, t. V, pp. 9-38.

de 1600. En realidad, el fenómeno tuvo distintas raíces, aunque no será completamente ajeno ni a la reivindicación que Trento hizo de la figura del prelado diocesano, ni a la defensa que el mundo católico hizo del culto a las reliquias (frente a los protestantes), ni a las propias dinámicas que propició el descubrimiento, en último cuarto del siglo XVI, de varias catacumbas paleocristianas en Roma. Éstas, de hecho, sirvieron de fundamento para que jesuitas y oratorianos elaborasen en esos mismos años todo un discurso –acompañado, a su vez, de una rica iconografía– en torno al martirio, por medio del cual se quiso reivindicar una ascendente Cristiandad «romana», presentada como genuino reflejo de aquella cristiandad primitiva que ahora se materializaba en sus primeros mártires y en sus reliquias recién descubiertas[31]. En el contexto de la península Ibérica, en esos mismos años, se asiste a un sinfín de iniciativas y campañas, promovidas muchas veces por los prelados diocesanos o por iglesias locales, que propiciaron el supuesto descubrimiento y recuperación de las reliquias de aquellos santos y mártires cuyas biografías –muchas de ellas imaginadas– remitían tanto a los tiempos de la cristianización de Hispania y a sus primeros obispos, como al periodo del dominio musulmán. Aunque relacionado esencialmente con la cuestión morisca, el caso que mayores debates había de suscitar es el del pergamino de la Torre Turpiana y los libros plúmbeos del Sacromonte, en Granada, asociados a la figura de san Cecilio, mártir y supuesto primer obispo de la ciudad, pero también a las de la Virgen y el apóstol Santiago[32]. Pero no fue ciertamente el único hallazgo de alegados testimonios del pasado cristiano peninsular. A menudo trasladadas con gran pompa a los altares mayores y otras capillas de la catedrales peninsulares, estas reliquias –sobre todo cuando se trataba de obispos mártires– no sólo fueron instrumento con el que revindicar primacías o, simplemente, reforzar de modo simbólico la autoridad de unos obispos que Trento había situado en el centro de la reforma de la Iglesia[33]. No obstante,

---

[31] El fenómeno no dejó de acompañarse además de una notabilísima producción imagética, plasmada en completas series de grabados, incluidos en tratados como los de Antonio Gallonio, y en programas iconográficos como los que los jesuitas realizaron en varios de sus establecimientos romanos. A este propósito, veáse el trabajo de Gauvin Alexander Bailey, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome, 1565-1610*, Toronto, University of Toronto Press, 2003.

[32] Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Granada-Valencia, Universidad de Granada-Universitat de València, 2006; Manuel Barrio Aguilera Y Mercedes García-Arenal, *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada: Universidad de Granada, 2008.

[33] María Tausiet, *El dedo robado: reliquias imaginadas en la España moderna*, Madrid: Abada, 2013. De un modo más genérico, sobre el culto y los usos de las reliquias en la Edad Moderna,

el fenómeno, que se generalizó al conjunto de las diócesis peninsulares y que no dejó de contar con el apoyo de la corona, fue asimismo un modo de contrarrestar las pretensiones pontificias de erigir una Cristiandad romana que sirviese de molde y referente a todo el mundo católico. Frente a Roma y sus mártires, parecía surgir una santidad hispana que, como la romana, también se veía reflejada en aquella cristiandad primitiva y en sus mártires[34].

Santos y reliquias fueron asimismo esenciales en la reivindicación de los espacios coloniales ibéricos y de algunos de los grupos que nacieron al calor de las experiencias imperiales de ambas monarquías. Esto se hizo particularmente evidente en la América hispánica, donde los criollos no dejaron de encontrar en el fenómeno de la santidad un modo de construir/reforzar sus respectivas identidades, de afirmar –como en los contextos peninsulares– un cierto «patriotismo» urbano que hiciese valer sus aspiraciones políticas y sociales, y de santificar un espacio americano que, a menudo, surgía en las perspectivas metropolitanas como un mundo inferior y dominado por el diablo, en el que mal cabía la civilidad y la policía y en el que ánimas, cuerpos, temperamentos se debilitaban y corrompían. A tal efecto, no faltaron los textos que, precisamente, exaltaron –con intenciones retóricas, pero con un enorme despliegue de erudición y conocimiento natural– la geografía y la naturaleza de América, atribuyéndole un carácter edénico y subrayando su salubridad, la fertilidad de sus tierras, la variedad y calidad de sus frutos, su riqueza metalífera… Excelencia natural que era interpretado como indicio del favor de Dios sobre América, convertida así con frecuencia en una especie de huerto o jardín providencial. Muchos teólogos y naturalistas del siglo XVII quisieron ver, por ejemplo, en la morfología de la pasiflora las insignias de la Pasión de Cristo (corona de espinas, clavos, lanza, columna, látigo…), representándola en modo nítidamente simbólico, interpretándola como una suerte de emblema eucarístico y, sobre todo, haciendo de ella la mejor expresión de la presencia divina en el Nuevo Mundo[35].

---

véase Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre y Dominique Julia (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps des saints des Réformes aux révolutions*, 2 vols., París: EHESS, 2009.

[34] Cécile Vincent-Cassy, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 173-237.

[35] Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid: Marcial Pons, 2008, pp. 202-207; José Ramón Marcaida, *Arte y Ciencia en el Barroco español*, Sevilla-Madrid: Focus Abengoa-Marcial Pons, 2014, pp. 195-203; Juan Pimentel, «Flores de la Pasión. Dos alegorías del Nuevo Mundo», en María Taussiet (ed.), *Alegorías. Imagen y discurso en la España Moderna*, Madrid: CSIC, 2014, pp. 109-123.

Esta naturaleza «elegida» no dejaba de tener su correlato en los sujetos que la habitaban, de modo que sus naturales –y, en concreto, los criollos– no podían sino ser considerados hombres avisados, industriosos, virtuosos…[36]. Con parecidos intentos, se buscó resignificar el pasado prehispánico, imbricar el continente en la historia bíblica y reinventar su historia sagrada. Más allá de la aducida presencia del apóstol Santo Tomás en tierras americanas, del descubrimiento de sus pisadas y de su eventual identificación con el mito tupinamba de Zumé o, incluso, con Quetzalcóatl, como hiciera el novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora, el descubrimiento de imágenes y reliquias que aparecían milagrosamente no sólo favoreció el multiplicarse de santuarios y devociones. Se interpretó asimismo como expresión una vez más de la elección divina, como testimonio de la incorporación del espacio americano al Cristianismo y a la historia de la Iglesia, pudiendo así equipararse al Viejo Mundo. En este sentido, las reliquias –descubiertas o trasladadas desde Europa– no sólo sirvieron en ocasiones como campo de interlocución entre el mundo misionero y el mundo indígena, sino que desempeñaron un papel fundamental de «urbanización espiritual» de los territorios colonizados de la América ibérica[37].

Dentro de este marco, no dejó de reivindicarse también la santidad de sus habitantes y naturales. Se difundieron las *vidas* de aquellos hombres y mujeres que, habiendo nacido o actuado en América, se habían significado por su perfección y virtudes, por los milagros que habían obrado en vida y después de muertos. Se hizo acopio de sus reliquias. Se los convirtió muchas veces en objetos de veneración y en protectores locales. En este sentido, hubo un particular empeño en promover ante las instancias romanas los consiguientes procesos de canonización de algunos de estos sujetos y, en particular, de aquellos que eran criollos. Finalmente, fueron muy pocos los que realmente ganaron reconocimiento canónico[38]. El caso más significativo fue, sin duda, el de Rosa de Lima, mujer de origen criollo que profesó como tercera de la Orden dominica y que, en 1668, fue beatificada por Clemente IX. Su canonización

---

36 Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos*, *op, cit.*, pp. 192-271; Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México: Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2010, pp. 210-230.

37 Renato Cymbalista, «Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna», *Anais do Museu Paulista*, n.s. 14/2 (2006), pp. 11-50. Sobre la importancia y significado que cobraron los santuarios en los contextos coloniales ibéricos, véase el trabajo reciente de William B. Taylor, Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

38 Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: UNAN-Fondo de Cultura Económica, 1999.

se produciría rápidamente, en 1671, habiendo sido declarada patrona de América por Clemente X. No en vano, su culto no se restringió apenas al mundo andino, extendiéndose por ámbitos como Nueva España, donde muchas ciudades le otorgaron un lugar destacado en sus templos. A su lado, el franciscano Felipe de Jesús –también criollo– habría de tener un impacto diferente desde el punto de vista devocional y geográfico. Novohispano de origen y misionero en Japón, fue uno de los veintiséis mártires que murieron en Nagasaki, en 1597. Su beatificación en 1627, favoreció la rápida difusión, a escala mundial, de un culto que comprendía el conjunto de los religiosos que, con él, habían perecido. Pero, al tiempo, propició que el mundo criollo de Nueva España lo reivindicase, impulsando su devoción particular y eligiéndolo como patrono de la ciudad de México, donde, en 1629, se le hicieron grandes festejos[39].

Martirizado también en Nagasaki, junto al propio Felipe de Jesús, el indoportugués Gonzalo García había de conocer distinta fortuna en el espacio americano. Su naturaleza mestiza (era hijo de un sujeto de origen portugués y de una mujer nativa de la India), lo convirtió a ojos de los franciscanos de Pernambuco en idóneo objeto de culto que proponer a los *pardos* o mulatos que poblaban éste y otros territorios de una América portuguesa, en buena medida construida sobre la mano de obra esclava de origen africano. Al igual que el dominico Martín de Porres (1578-1639), estrechamente vinculado a Lima y al virreinato del Perú, y que otros santos "negros", como san Benedicto de Palermo o los tradicionales san Elesbón y santa Ifigenia, la naturaleza beatífica de Gonzalo García sirvió para encuadrar e integrar las comunidades de mestizos, mulatos y negros (esclavos y llibertos) en el seno de las sociedades coloniales americanas, definiendo y muchas veces reforzando sus respectivos elementos identitarios, dentro de universos sociales étnica y culturalmente mixtos[40].

Ciencia, religión y saberes del mundo

La celebración de esta santidad americana pasó por la composición de un sinfín de textos hagiográficos en torno a aquellos sujetos –en particular, religiosos

---

39 *Ibidem*, pp. 65-66.

40 Larissa Viana, «Gonçalo Garcia: identidades e relações raciais na história de um santo pardo na América portuguesa», en Myriam Cottias et Hebe Mattos (eds.), *Escravidão e subjetividades no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos XVII-XX)*, Marsella: OpenEdition Press, 2016. Sobre la figura y el culto a Martín de Porres, véase el reciente ensayo de Celia Cussen, *Black Saint of the Americas: the life and afterlife of Martin de Porres*, Nueva York: Cambirdge UP, 2014.

y religiosas– cuya perfección y fama beatífica se quiso promover, buscando su elevación a los altares o, simplemente, haciendo de ellos modelos a emular. Como en el mundo peninsular, las órdenes religiosas hicieron particular acopio de *vidas* en las que retratar las acciones y virtudes de sus siervos más señalados. Muchas se trasladaron y compendiaron en las crónicas e historias de las respectivas provincias. Pero, junto a estos volúmenes de mayor porte y públicos más restringidos, circularon igualmente multitud de oraciones, grabados, sermones panegíricos, biografías particulares o, incluso, *menologia* que, centrados asimismo en una «santidad» local, fueron seguramente objeto de consumos más amplios, poniendo de manifiesto cómo las instancias eclesiásticas y religiosas –tanto en los contextos metropolitanos como en el mundo colonial–articularon determinadas formas de publicación que, en último término, habían de incidir sobre la esfera pública. No cabe duda de que los textos, tanto impresos como manuscritos, fueron instrumentos esenciales a la hora de articular y difundir el universo contrarreformista, lo que, por lo demás, aleja el catolicismo tridentino de la visión tradicional que, frente al mundo protestante, lo había reducido a una religión construida al margen del universo letrado.

En realidad, hoy ya no se discute el papel que el mundo clerical y religioso desempeñó en la conformación de la cultura intelectual altomoderna, especialmente en los espacios ibéricos y, de modo general, en el conjunto de los territorios que permanecieron fieles a Roma[41]. En este sentido, conviene no olvidar que la teología y la espiritualidad, en sus diferentes expresiones, fueron un ingrediente habitual en el ámbito de la erudición y en la configuración de muchos de los saberes altomodernos (más allá del propiamente teológico), desde la retórica, la historia o la cultura emblemática, a la filosofía y las concepciones en torno al poder y la política[42]. Clérigos y religiosos, de hecho, siguieron ocupando una posición central en los contextos de producción de un saber institucionalizado, como colegios y universidades. Pero, además, integraron asimismo academias y círculos eruditos (que, muchas veces, se erigieron como espacios de un saber alternativo), adoptando las formas propias de la comunicación *savante*[43].

---

41 Antonella Romano, «(D)escribir la China en la experiencia misionera del siglo XVI: el laboratorio ibérico», en Federico Palomo (ed.), *La memoria del mundo*, *op. cit.*, p. 244.

42 Fernando R. de la Flor, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

43 Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècles)*, París, EHESS, 2005.

Esta participación en el campo de la erudición barroca supuso también la inserción del mundo religioso en el campo del conocimiento científico, del que hasta hace no mucho la historiografía lo había excluido[44]. En este sentido, son numerosos los trabajos que, centrándose principalmente en las instituciones colegiales jesuitas, han puesto de relieve la importancia que el sistema educativo de la Compañía, por medio del estudio de la física aristotélica, de la astronomía y de la matemática, tuvo para el desarrollo de determinadas formas de conocimiento empírico y experimental, haciendo de los colegios de la Orden ignaciana piezas significativas dentro de los engranajes que propiciaron una «ciencia nueva» en Europa[45]. A esta percepción del papel que los jesuitas desempeñaron en el ámbito científico no han dejado de contribuir las propias transformaciones que ha experimentado un campo como el de la historia de la ciencia moderna, que, menos anclado en viejos parámetros de racionalidad y de progreso, no sólo ha puesto de manifiesto el desarrollo en contextos clericales de determinadas prácticas científicas. Ha señalado asimismo la elaboración durante el Barroco de lecturas en torno al mundo natural que, en ocasiones, se vieron profundamente penetradas de pensamiento teológico. La interpretación metafórica o alegórica que, por ejemplo, se atribuyó a determinados elementos de la naturaleza

---

44 Luce Giard, «Le devoir d'intelligence, ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir», en Luce Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, París, PUF, 1995, págs. XI-LXXIX.

45 Una visión de conjunto en Nick Wilding, «Science and the Counter-Reformation», en Alexandra Bamji y otros, *The Ashgate Research Companion to the Counter Reformation*, *op. cit.*, pp. 319-335. Sobre la práctica científica en el mundo jesuítico, véase, entre otros, Rivka Feldhay, *Galileo and the Chruch: Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge: Cambridge UP, 1995; Mordechai Fengold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge (MA): MIT Press, 2003; Id. (ed.), *The New Science and the Jesuit Science. Seventeenth Century Perspectives*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003; Antonella Romano, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma: École Française de Rome, 1999; Antonella Romano, ed., *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Roma: École Française de Rome, 2008; Steven J. Harris, «Mapping the Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge», ambos en John W. O'Malley *et alii* (eds.), *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, 2 vols., Toronto: University of Toronto Press, 1999-2006, vol. I, pp. 212-240 (en este mismo volumen, cabe referir los artículos de Rivka Feldhay, Michel J. Gorman, Florence Hsia, Alison Simmons y Marcus Hellyer). Sobre la actividad científica de los colegios jesuitas en el mundo peninsular, véase Henrique Leitão, *A ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão de Lisboa (1590-1759)*, Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2007.

americana, como la ya mencionada flor de la pasión, no dejaba de asentar sobre un modo de entender el mundo natural que no era ajeno a muchos autores del Barroco. Se trataba de una especie de conocimiento preternatural, en cuya base había una forma neoplatónica de percibir el mundo, articulado en dos planos –uno visible y otro invisible– que se correspondían entre sí. Pero, al mismo tiempo, asentaba sobre una interpretación agustiniana de la naturaleza que hacía de ella expresión de la sabiduría y omnipotencia divinas, de tal modo que conocer el universo no era sino una forma de acercarse al Creador. El mundo natural no era sino un libro o un texto escrito por Dios. Al igual que las Sagradas Escrituras, su conocimiento y comprensión requería de todo un ejercicio de exégesis, mediante el cual observar los elementos y especies que lo componían más allá de su apariencia externa, tratando de descifrar el oculto sentido moral y espiritual que encerraban plantas y animales[46]. No fue sino esta percepción de la naturaleza la que permitió al franciscano portugués Fr. António do Rosário componer un escrito singular como las *Frutas do Brasil* (Lisboa, 1702). En un ejercicio similar al realizado por otros autores en el contexto de la América hispana, Rosário se sirvió de una interpretación en clave moral y teológica del universo hortofrutícula lusoamericano para articular una compleja alegoría política del imperio portugués en la que defendería el lugar preeminente que en el mismo debía ocupar el Brasil azucarero[47].

No obstante, el conocimiento que clérigos y religiosos tenían del mundo natural no asentaba apenas sobre estas premisas. Frente a ellas, una visión relativamente pragmática de la naturaleza, prestando particular atención a las

---

[46] Fernando R. de la Flor, «Mundus est fabula. La lectura de la naturaleza como documento político-moral en la literatura simbólica», en *Id.*, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 59-83; Domingo Ledezma, «Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: la Historiae naturae maxime peregrinae del jesuita Juan Eusebio Nieremberg», en Luis Millones y Domingo Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2005, pp. 53-85; Juan Pimentel, «Baroque Natures. Juan E. Nieremberg, American wonders, and preterimperial Natural History», en Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine y Kevin Sheehan (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*, Stanford, Stanford UP, 2009, pp. 93-111; José Ramón Marcaida López, *Arte y Ciencia en el Barroco español*, Sevilla-Madrid, Focus Abengoa-Marcial Pons, 2014.

[47] Federico Palomo, «Ascetic tropics: Franciscans, missionary knowledge and visions of empire in the Portuguese Atlantic at the turn of the eighteenth-century», *Culture & History Digital Journal*, 5/2 (2016), e013 – doi: http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.013 (consultado: 16/04/2017).

características y cualidades externas de las especies incluidas en sus respectivos escritos y, en buena medida también, a las aplicaciones –medicinales, económicas, etc.– de que podían ser objeto. En realidad, el vínculo de clérigos y religiosos con el universo científico no sería ajeno a la actividad misionera que desarrollaron en los contextos imperiales ibéricos. La experiencia de los mundos asiáticos y atlánticos hizo de ellos –como de otros actores– una especie de «prácticos» o «expertos» del imperio[48]. Las funciones que desempeñaron en el campo misionero les permitió sin duda acumular un conocimiento notable de las «cosas del mundo», de los espacios y entornos naturales que les tocaba habitar, de las múltiples realidades nativas –políticas, sociales, religiosas, culturales– que confrontaban. Jesuitas, agustinos, franciscanos, dominicos, capuchinos, etc., participaron activamente en la elaboración escrita y/o visual de estos (nuevos) saberes del mundo; saberes misioneros, coloniales, construidos muchas veces sobre un complejo intercambio entre el universo referencial europeo y un conocimiento indígena o local que los religiosos reunían y acomodaban a sus propias lógicas con el fin de comprenderlos y controlarlos[49]. En este sentido, el dominio de las lenguas indígenas fue paradigmático. Esencial para la propia tarea evangelizadora, conocer tales lenguas supuso «colonizarlas», inscribirlas en modelos gramaticales (latinos) que les eran extraños, configurar muchas veces «lenguas generales» y, en ciertos casos, darles además materialidad escrita[50]. Junto a gramáticas y vocabularios, como los que compusieron Alonso de Molina (náhualt), José de Anchieta (tupí), Domingo de Santo Tomás (quechua), Antonio Ruiz de Montoya (guaraní), Cris-

---

48 Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 185-205.

49 Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2015; Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky e Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs, XVIe-XVIIIe siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011; Guillermo Wilde (ed), *Saberes de la conversión: jesuitas indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial SB, 2011; Antonella Romano (dir.), *Sciences et mission: le cas jésuite*, monográfico de *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 148 (2002).

50 Siendo abundantísimos los trabajos en torno a la producción lingüística misionera, remitimos apenas a Juan Carlos Estenssoro y César Itier (coords.), *Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale*, dossier monográfico de *Mélanges da la Casa de Velázquez*, 45/1 (2015), pp. 9-131; Cláudio Costa Pinheiro, «Words of Conquest: Portuguese Colonial Experience and the Conquest of Epistemological Territories», *Indian Historical Review*, 36/1 (2009), pp. 37-53.

tóvão de Jesús (konkani) o Pedro Dias (kimbundu), este saber lingüístico significó la elaboración –y, con frecuencia, también la traducción– en lenguas indígenas de un sinfín de catecismos, confesionarios y otros textos doctrinales y devotos, destinados a servir de instrumento para la evangelización.

La actividad misionera propició asimismo la formación de un saber –de ribetes etnográficos– sobre las sociedades que eran objeto de conversión. A tal efecto, la producción franciscana en torno al mundo meso-americano del siglo XVI (Motolinia, Sahagún, Mendieta, Torquemada) es particularmente elocuente del interés –estratégico, misionero– por conocer dichas sociedades, pero también de los métodos empleados a la hora de aprehender y describir su orden social y político, sus formas de creencia, su cultura material… Lejos de lecturas que, descontextualizando este tipo de escritos, han visto en ellos expresiones de una antropología y una etnografía *avant-la-lettre*, cabe interpretarlos esencialmente como formas de «traducción cultural», necesariamente condicionadas por factores ideológicos, por particulares esquemas de conocimiento y de creencia, por expectativas concretas, por intenciones definidas. Todos estos elementos inevitablemente determinaron la visión que los misioneros construyeron en torno a las poblaciones nativas del Atlántico y del Índico, fijando las categorías que empleaban para identificarlas y para identificar sus ritos, «idolatrías», costumbres, gobierno, jerarquías sociales…[51]. No obstante, por esta vía, el mundo europeo, occidental, fue acumulando un conocimiento de los otros mundos y, al mismo tiempo, forjando determinadas visiones de los mismos y –jerarquizándolas– de las sociedades que los habitaban. El jesuita José de Acosta, como es bien conocido, distinguió entre los «salvajes» que, como los caribes o los tupís, carecían de leyes y gobierno político, adoptando formas de vida que los asemejaban a fieras; quienes, como los méxicas y los peruanos, contaban con formas de gobierno, ciudades, ejércitos y expresiones solemnes de culto, pero carecían de escritura y filosofía; y quienes, como los chinos, los japoneses o algunos habitantes de la India, tenían república estable, leyes, ciudades fortificadas, magistrados y, además, uso y conocimiento de las letras, apenas careciendo de la Revelación[52].

---

[51] Victoria Ríos Castaño, *Translation as Conquest: Sahagún and «Universal History of the Things of New Spain»*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2014; Joan-Pau Rubiès, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250–1625*, Cambridge: Cambridge UP, 2000; Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnografía comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

[52] José de Acosta, *De Promulgatione Evangelum apud Barbaros, sive De Procurando Indorum Salute*, Salamanca: Guillelmo Foquel, 1588, «Proemium» (preliminares sin foliar).

En este sentido, la visión que se proyectó sobre China fue particularmente expresiva. El conocimiento científico (astronómico, matemático, geográfico) fue un elemento central en el desarrollo de la misión jesuítica, caracterizada no sólo por sus estrategias de acomodación, sino por el marcado cariz erudito de las relaciones entre los misioneros europeos y las elites políticas e intelectuales chinas[53]. El papel de los religiosos –y, en especial, de los jesuitas– fue igualmente determinante a lo largo del siglo XVII en la construcción de un saber europeo sobre el mundo chino y en la percepción que, desde Europa, se configuró en torno a China, antes de que el siglo XVIII y, sobre todo, el colonialismo del siglo XIX, alterasen negativamente dicha percepción[54].

Buena parte de los condicionantes de naturaleza epistemológica que marcaron esta literatura no dejaron de intervenir también en el desarrollo de un saber natural. Sobre la base de la propia experiencia de los religiosos y de saberes autóctonos que integraban, este conocimiento de las cosas naturales se materializó en descripciones de los espacios[55], pero también en la acumulación de informaciones sobre la fauna y la flora locales, sobre los usos y aplicaciones de que podían ser objeto frutos, plantas, aves, etc. A tal efecto, no faltó quien elaborase una verdadera farmacopea y un saber y una práctica medicinales que asentaban generalmente sobre tradiciones indígenas. El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado y dirigido por los religiosos franciscanos, fue el espacio donde Martín de la Cruz, indio principal formado en esta institución, elaboró su *Li-*

---

53 Florence C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land. Jesuits and their scientific missions in the late imperial China*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009; Antonella Romano, «Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pekin», *Annales HSS*, 2004, pp. 729-758; Id., «Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (2005), págs. 213-236; Elisabetta Corsi, *La fábrica de las ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México: Colegio de México, 2004. De un modo general, sobre las articulaciones entre ciencia y misión, véase Antonella Romano (ed.*), Mission et diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie*, dossier monográfico de *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 52/148 (2002), pp. 71-226; Id., «Actividad científica y Nuevo Mundo. El papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica», en Manuel María Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773, Lima: Universidad del Pacífico, 2007, pp. 56-71.

54 Antonella Romano, *Impressions de Chine. Le monde et l'englobement du monde (XVIe-XVIIe siècles)*, París: Fayard, 2016.

55 Artur Henrique Franco Barcelos, *O mergulho no seculum: exploração, conquista e organização espacial na América espanhola colonial*, Porto Alegre: Editoral Animal, 2013.

bellus de medicinalibus indorum herbis, inicialmente destinado a Carlos V. Su contenido, probablemente, sirvió a Bernardino de Sahagún junto a otras fuentes nativas (orales) para componer aquellos capítulos de su Historia General (Libro X, caps. 27 y 28) que dedicó al conocimiento medicinal[56]. Como ya se ha señalado, este conocimiento natural asumía a menudo un carácter esencialmente pragmático, centrado en las cualidades y características de los elementos que describía, llegándose a articular en forma de representaciones visuales en textos como el ya citado de Martín de la Cruz, que incluía 185 dibujos, o la *História dos animaes e arvores do Maranhão* que compuso el franciscano portugués Fr. Cristóvão de Lisboa en torno a 1630. Los 259 dibujos que reunió, acompañados de los correspondientes textos, representaban de forma individual un largo elenco de especies marinas, de animales, de aves y de varias plantas y frutos de Maranhão y Grão Pará[57]. En otras ocasiones, sin embargo, dicho conocimiento de la flora o la fauna de los espacios imperiales, se vio condicionado, como veíamos, por una percepción del mundo de raíz teológica, abriendo las posibilidades para, a partir de ellos, elaborar determinadas visiones de los espacios coloniales y de quienes los habitaban.

En definitiva, los dos campos de la investigación que hemos evocado de forma sumaria, no dejan de poner de manifiesto la pertinencia de combinar perspectivas que, conjugando variables y dimensiones distintas, remitan al ámbito de la historia cultural, permitiéndonos seguramente trazar una lectura del hecho confesional dentro de los espacios ibéricos (metropolitanos y coloniales) de los siglos XVI y XVII, distinta de la que surge cuando se consideran otras formas de intervención, más orientadas al control y al castigo, que desplegaron los agentes eclesiásticos y religiosos. Permite dibujar un universo que, a menudo, se vio penetrado de ideales contrarreformistas, pero en el que no faltaron ni las expresiones de disidencia e indisciplina, ni –sobre todo– las formas originales (creativas, negociadas) de apropiación de dichos ideales, de las doctrinas, devociones y modelos de vida que proponían, mostrándonos un catolicismo en transformación que, dotado de un grado importante de plasticidad, se conjugaría en plural.

---

56 José Pardo-Tomás, «Conversion medicine: communication and circulation of knowledge in the Franciscan convent and college of Tlatelolco, 1527-1577», *Quaderni Storici*, 142 (2013), pp. 21-41.

57 Jaime Walter, «Estudo», en Cristóvão de Lisboa, *Historia dos animaes e arvores do Maranhão*, Lisboa, CNCDP, 2000, pp. 31-58 [1.ª ed.: Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967].

EL LIBRO, PREDICADOR A TODAS HORAS: DISCURSOS Y PRÁCTICA CENSORIA (SIGLOS XVI-XVII)

Manuel Peña Díaz
Universidad de Córdoba

Los libros, que siendo maestros mudos,
continuamente hablan y enseñan a todas horas,
y en todos lugares, aun a los que no pudo llegar la palabra.
Bernardo de Sandoval y Rojas, 1612[1]

Desde los inicios del siglo XVI, y superados los años de celebración del nuevo invento, se generó un debate sobre la valoración del libro. La actitud biblioclástica de desengaño de un cierto grupo de intelectuales hacia las letras y sus instrumentos se consolidó en torno a 1570, cuando el libro comenzó a ser analizado en tanto que medio de un saber fútil, objeto de una ciencia que se demostraba al fin vana. Del entusiasmo por lo tipográfico, por la posibilidad de contar con más libros y que éstos fuesen más baratos, se pasó sin solución de continuidad a las críticas a las letras profanas que legitimaban la necesidad de una tutela pedagógica de la lectura, críticas que culminaron con la sugerencia del lector también censor. A esta sensación de cansancio hacia el libro, se sumaron quejas sobre la confusión que generaba el exceso y la difusión de errores e imposturas. Durante el siglo XVII este debate se mixtificó aún más con las críticas a la proliferación de escuelas y estudios de gramática; afirmándose incluso que esta abundancia era económicamente contraproducente para la pervivencia de la monarquía[2].

---

[1] Edicto del Inquisidor General, *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Madrid, Luis Sánchez, 1612. Este estudio forma parte del proyecto *Vida cotidiana, cultura gráfica y Reforma Católica en el Mundo Hispánico* (HAR2014-52434-C5-3-P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España

[2] Fernando Bouza, «Balumba de libros: biblioclasmo, cultura escrita y buen gobierno en el memorial *Por el agricultura* del Vizconde de la Corzana», *Bulletin of Spanish Studies*, vol. LXXXI, 7-8 (2004), pp. 957-971.

Estos discursos censorios tenían su origen en la actitud prohibitiva de la ortodoxia católica respecto a la relación directa con la letra de la Biblia. En 1548 Martín Pérez de Ayala ya lo había expuesto, relacionándolo incluso con los riesgos de una indebida ingestión de lecturas sagradas:

> ¡No! Nosotros no robamos la Escritura a los fieles, sino que no queremos que hombres carnales y sin preparación la devoren cruda so pretexto de alimentarse de ella. ¡Que oigan a los Prelados, a los Profetas y a los Doctores de la Iglesia! Que aprendan de ellos lo que es necesario. La Sagrada Escritura es la luz, en eso estamos de acuerdo. Pero una luz que no es comprendida por todos, que debe mostrarse progresivamente. Es propiedad de toda Iglesia, y no del primer individuo que llegue. En esto se engañó grandemente Erasmo, y con él todos los que lo han seguido en ese punto[3].

La expansión de las reformas protestantes y católica acentuó el debate sobre la irrenunciable necesidad de una lectura correcta, pero no sólo de los textos sagrados, también de los religiosos y de los profanos –clásicos incluidos–. Tomando como punto de partida al *Directorium Inquisitorium* de Nicolau Eimeric, la literatura jurídica inquisitorial desarrolló en la segunda mitad del siglo XVI una teoría censora. Según la relectura de Francisco Peña del citado *Directorium* medieval (1587) y según Diego de Simancas (1569 y 1573), las autoridades religiosas estaban legitimadas para decidir cuáles eran las lecturas correctas para sus fieles[4]. Pero no todo se reducía al ámbito inquisitorial, propiamente dicho. Uno de los textos fundacionales de la moderna teoría de la censura se había publicado en París en 1549. Se trataba del *Theotimus sive de tollendis et expungendis malis libris* del benedictino Gabriel Putherbeus, una obra clave en la que se sistematizaban las fórmulas teológicas y doctrinales que justificaban la práctica censoria[5].

Las lecturas *sabrosas*

La proliferación de críticas a las transgresiones lectoras fueron en aumento. En algunos casos fueron actitudes únicamente biblioclásticas, pero en su mayoría

---

3 Martín Pérez de Ayala, *De divinis traditionibus*, Colonia, 1548, cit. Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* México, FCE, 1986, p. 555.

4 Enrique Gacto, «Libros venenosos», *Revista de la Inquisición*, 6 (1997), pp. 7-44.

5 Gabriel Putherbeus, *Theotimus sive de tollendis et expungendis malis libris,* ed. D. Glagiardi, Madrid-Barcelona, Academia Editorial, 2007. Véase también Donatella Gagliardi, «La teoría de la censura en el Theotimus de Putherbeus», en M.ª José Vega, Julian Weiss y Cesc Esteve (eds.), *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Bellaterra, UAB, 2010, pp. 25-38.

los comentarios sobre los malos libros aportaban argumentos en defensa de la censura, es decir una doctrina del mal libro basada en una ética de la lectura que enunciaba una teoría de la censura. La *ratio* del jesuita Francesco Sacchini es un buen ejemplo de los *artes legendi* del siglo XVII que han sido calificados como textos fronterizos. Si por un lado abrieron el camino a la hermenéutica, por otro y paradójicamente nacieron para limitar la interpretación del lector. Para Iveta Nakládalová, Sacchini –como otros tratadistas– extrapoló el discurso del mal libro a la cuestión del etos (los malos libros como origen de malas conductas). En ese sentido se ha de entender «sus alusiones a la peligrosidad de la difusión del libro, al peligro de la imprenta, que concuerdan con las tribulaciones de sus coetáneos sobre la escasa factibilidad de un control estricto de la creciente cantidad de materia textual»[6]. Y, por supuesto, estos modelos conceptuales de los malos libros se relacionan con el principio clásico de la *imitatio* y el peligro de la ficción, un tópico usual en los debates literarios del Renacimiento[7].

Estas críticas a los malos libros fueron expuestas no sólo en tratados sobre el arquetipo de la lectura correcta. Desde mediados del siglo XVI se habían extendido a medida que aumentaba la publicación de obras de moral práctica, que alcanzaron a mediados del XVII su máxima difusión. Así, hacia 1678 el veterano calificador inquisitorial fray Juan Ronquillo insistía en los riesgos de lecturas y de lectores no controlados:

> Es el hombre naturalmente inclinado a novedades, y opuesto a las verdades claras: ríndese a lo fabuloso, y de juego; y con dificultades abraza lo sólido, seguro y serio; déjase llevar por lo fácil, que deleita y entretiene y huye de lo dificultoso.

Estas actitudes eran, según este fraile mínimo sevillano, las que movían a la mayor parte de los cristianos «para engolfarse tan de corazón en la lectura sabrosa y entretenida de los libros profanos (con tanto riesgo de sus almas y menoscabo del espíritu)». En el lamento de Ronquillo se podría intuir el fracaso relativo de la difusión de los libros religiosos, al reconocer que no eran mayoría los lectores de esta literatura:

> Y que tan pocos sean los que consagran su afecto a la lección de las Escrituras sagradas, libros de los santos (que con sus virtudes, consejos y admirables ejemplos de

---

6 Otro ejemplo de teoría del mal libro en Francesco Sacchini, *De rationes libros cum profectu legendi libellus* (1618), ed. I. Nakládalová, Barcelona, Caronte, 2009, p. 35.

7 Iveta Nakládalová, *La lectura docta en la primera edad moderna (1450-1650),* Madrid, Abada, 2013, pp. 85-94.

> sus vidas corrigen los yerros de las nuestras, instruyen las costumbres, enseñan la observancia de las leyes y mandamientos de Dios y el rendimiento de nuestra voluntad a la suya) y finalmente la de libros espirituales de los Doctores místicos, que manifiestan el seguro camino del cielo.

En su exposición el fraile sevillano aportaba argumentos sobre esta difícil disputa por la hegemonía en el mercado librario. Los lectores preferían los libros profanos porque «hallan el deleite, el engaño, la novedad y la perdición», mientras que en los libros religiosos «solamente topan el tedio, la dificultad y desabrimiento, porque no han gustado ni descubierto, con la experiencia, el fondo y suavidad de los ejercicios, doctrinas y advertencias, que en ellos se hallan». Se podían arrepentir, pero se seguían aburriendo. Nada original según el calificador Ronquillo. San Jerónimo ya había comentado que cuando de nuevo «comenzaba a leer los escritos de los sagrados poetas, le causaba horror el inculto y desaseado estilo de sus palabras, con que se hallaba aprisionados los pies de sus afectos con los grillos de la vana doctrina de los hombres cultos y profanos». Pero según la mayoría de los moralistas, la batalla contra los lectores de libros profanos había comenzado con San Agustín, que también «miraba con tanto desprecio el vulgar estilo de las letras sagradas»[8]. La andanada agustiniana «contra las fábulas deshonestas» fue luz y guía de la mayoría de los discursos que legitimaban las censuras institucional y difusa del Siglo de Oro[9].

Sobre estos pensamientos patrísticos se fueron añadiendo pasajes bíblicos para justificar la necesidad de una censura continua y vigilante. Por ejemplo, el jesuita Juan Sebastián de la Parra al condenar los graves daños que causaban la lectura de libros malos encontraba en San Pablo la clave de dicha reprobación, en concreto en una particular exégesis de la segunda epístola a Timoteo (3, 15-17):

> Recuerda que desde niño conoces las sagradas Letras; ellas pueden proporcionarte la sabiduría que lleva a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y educar la justicia; así el hombre de Dios se encuentra religiosamente maduro y preparado para toda obra buena.

---

8 Juan Ronquillo, *Duelo espiritual*: *combate entre la carne, y el espíritu; victorias, que este alcança mediante la oración. Segunda parte*, Sevilla, Thomás López de Haro, 1678, pp. 36-38. Sobre Jerónimo y su discurso en defensa del expurgo de los libros profanos véase I. Nakládalová, *La lectura docta… op. cit.,* pp. 109 y ss.

9 Sobre este capítulo 16 del Libro primero las *Confesiones* véase *San Agustín. Vida, pensamiento* y obra, ed. L. Bassols, Madrid, Planeta, 2007, pp. 196-197.

Y he aquí el comentario moralista del jesuita:

> Esta misma es la razón de ser tan perjudicial la lección de los libros malos, porque el principio de donde nacen es el demonio que es su primero y principal autor, y así como las aguas, que nacen de minerales de piedra azufre o de bolsas, y lagunas cenagosas y hediondas donde se crían sapos y mil sabandijas ponzoñosas, son perjudiciales y enfermas, y nadie quiere beber de ellas, así son todos los libros malos causadores de increíbles e intolerables daños en todos los que los leen, más particularmente en los de tierna edad. Sus palabras dice el Apóstol se esparcen y penetran el corazón, como un cáncer[10].

Aunque era en el versículo 4 (3-4) dónde Pablo había sido más incisivo respecto a los riesgo de leer:

> Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas.

Estos pasajes eran bien conocidos entre los calificadores inquisitoriales. Con una referencia a esta epístola había comenzado el edicto que abría el Índice de libros prohibidos de 1612, firmado por el cardenal Bernardo de Sandoval y Rojas: «El Apóstol San Pablo advierte a su discípulo Timoteo que la doctrina de los Herejes, demás de ser profana y llena de vanidad, es un mal que se pega y extiende como Cáncer». Existía un préstamo constante de referencias bíblicas entre los discursos oficiales y los moralistas sobre la legitimación de las censuras. Alegorías y símiles que fueron reiterados desde mediados del siglo XVI por un numeroso grupo de escritores que defendían a ultranza la lectura de libros devotos y piadosos, en definitiva, ofreciendo argumentos para justificar su oficio y mantener la clientela[11].

Pero entre tantas palabras hubo ideas que se repitieron con cierta erudición y no menos insistencia, con el objeto de reivindicar diversas formas de censura difusa. Una censura que, en cierto modo, era también negociada, y que resultaba ambigua si se quería desvelar la ponzoña secreta escondida entre las páginas, no necesariamente para prohibir también para expurgar. Una vigilancia quimérica

---

[10] Juan Sebastián de la Parra, *De el bien excellencias y obligaciones de el estado clerical y sacerdotal; segunda parte,* Sevilla, Matías Clavijo, 1620, f. 208v.

[11] Un análisis de estas reprobaciones en Carlos Alberto González Sánchez, «Cerco a la imaginación: Lectura y censura ideológica en la España del siglo XVI», en Antonio Castillo (ed.), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII al XVIII*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, pp. 79-106.

si no se contaba con la impagable complicidad de numerosos lectores censores, de las muchas voces y murmuraciones que se oían sobre unos libros y no otros, y esto antes de que en la bula *Sollicita ac provida* de 1753, Benedicto XIV admitiera que el lector también podía ser censor[12]. Y, por último, un control que sólo se podía aplicar con plenitud si colaboraban las numerosas manos que intervenían en la impresión de libros, que para estos desbordados moralistas siempre fueron demasiados.

La ponzoña secreta

Lo que se debía someter a juicio no era sólo lo que los calificadores creían que decía el texto, sino, sobre todo, lo que estos censores suponían que iban a interpretar los lectores, con especial atención a los que solo leían en vulgar y a los poco instruidos. Era imprescindible una tutela pedagógica de la lectura, en tanto que el lector podía ser incapaz de defender el modelo ideológico al que debía adherirse. Había que vigilar a los libros y a los lectores someterlos a una rigurosa tutela. La biblioteca no podía ser indefinida y abierta, y las experiencias de las lecturas no podían ser experiencias libres. Para Prosperi, estaríamos ante el miedo de la pedagogía de rociar «de suave licor el borde del vaso» engañando para bien al enfermo, como escribía Tasso. En realidad, esta pedagogía sobre venenos y antídotos no es otra que la argumentación moral de Platón contra la ficción, que tuvo un amplio apoyo de críticos y autores a lo largo de todo el Siglo de Oro[13].

Las autoridades clásicas que inspiraron este discurso del veneno fueron varias y diferentes, según fuese la fuente en la que bebiese el moralista. Como ha demostrado Nakládalová, en el siglo XVI se seguían comparando las prácticas de lectura y escritura con el quehacer de las abejas, siguiendo a Séneca en sus epístolas morales:

---

12 Hubert Wolf y Bernward Schmidt, *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zu Geschichte und Rezeption von «Sollicita ac provida»,* Paderborn, Ferdinand Schoningh, 2010, pp. 101-104.

13 Adriano Prosperi, «La iglesia y la circulación de la cultura en la Italia de la Contrarreforma. La función de la censura», en *Cultura y Culturas en la Historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 71. Barry W. Ife, *Lectura y ficción en el Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 28-31. Véase también Iveta Nakládalová, «Las metáforas de la lectura en el Siglo de Oro: La lectura como alimentación», en Anthony Close (ed.), *Edad de Oro Cantabrigense. Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO)*, Vigo, Aiso, 2006, pp. 469-474.

> Te recuerdo que también nosotros hemos de imitar a las abejas y distinguir cuantas ideas acumulamos de diversas lecturas […] luego, aplicando la atención y los recursos de nuestro ingenio, fundir en sabor único aquellos diversos jugos, de suerte que aun cuando se muestre el modelo del que ha sido tomado, no obstante parezca distinto de la fuente de inspiración[14].

Para el clérigo giennense Juan Pérez de Moya había sido Plinio el que había comentado la existencia de una provincia donde la miel era veneno:

> Las abejas la hacen de unas flores ponzoñosas que allí hay, de suerte que esta miel, aunque dulce, mata, así la miel de los libros lascivos y deshonestos, puesto que sea dulce al sentido corrupto, todavía es mortífera, porque es de flores ponzoñosas cuales son deshonestidades y yerros, profanidades, mentiras y otras cosas de esta suerte, de que los autores, que son las abejas, los componen[15].

Esta metáfora de la miel envenenada se había extendido y compartido ampliamente para criticar los peligros de la lectura y, en cierta medida, para justificar las necesidades de la censura. El obispo y juez inquisitorial Diego de Simancas también insistía en la intoxicación lectora, al recordar el negativo impacto de los libros heréticos: «quien lee a un hereje bebe un veneno más puro que el que se limita a escucharlo»[16]. En realidad, esta y otras tantas opiniones se encuadraban en un debate más amplio sobre los buenos y los malos y el control de la textualidad. Discursos sobre la lectura que estaban legítimamente autorizados por su afán de imponer unos determinados hábitos de lectura que no transgrediesen la literalidad ortodoxa. Son muy conocidos los discursos moralistas sobre los libros de caballerías y otras lecturas de entretenimiento, y sobre los riesgos de lecturas femeninas[17].

---

14 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ed. I. Roca, Madrid, Gredos, 1989, p. 51

15 Juan Pérez de Moya, *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes* (1584), ed. C. Baranda, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, p. 146.

16 Jacobus de Simancas, *De Catholicis institionibus* (1573), cit. E. Gacto, «Libros venenosos…» op. cit, p. 11 n12.

17 Entre la abundante bibliografía que recogen estas críticas pueden citarse, por ejemplo, Edward Glaser, «Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII», *Anuario de Estudios Medievales,* 3 (1966), pp. 393-419; Barry W. Ife, *Lectura y ficción… op. cit.*, pp. 17 y ss.; Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976, pp. 155-158; Elisabetta Sarmati, *Le critiche ai libri di cavalleria nel Cinquecento spagnolo (con uno saguardo sul Seicento). Un'analisi testuale*, Pisa, Giardini, 1996; Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 597 y ss.; M.ª José Porro Herrera, *Mujer «sujeto» / Mujer «objeto» en la literatura española del Siglo de Oro*, Málaga,

En las críticas a los libros de caballerías abunda esta metáfora de la ponzoña secreta. Para el portugués fray Hector Pinto (1571) no había duda que «debaixo daquelas suas palavras doces está as vezes, muito veneno». El humanista Francisco Cervantes de Salazar (*Obras*, 1546), afincado en Nueva España, advertía que «tras el sabroso hablar de los libros de caballerías, bebemos mil vicios, como sabrosa ponzoña». También para el jesuita Gaspar de Astete (*Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*, 1597) «las fábulas y patrañas que los libros semejantes cuentan, son dulces cuando se leen, mas después amargan y corrompen las almas»[18].

Es bien conocida la condena de Juan Luis Vives en su *Instrucción de la mujer cristiana* (1524), tan marcada por los *exempla* de la tradición clásica vía Jerónimo, en la que se lamentaba de cómo padres y maridos dejaban «que las mujeres de donde cuelga toda nuestra vida aprendan ser malas, leyendo malos libros»[19]. Pero fue, apenas cuatro años más tarde, cuando Juan Justiniano, al traducir al vulgar este libro de Vives, añadió a continuación –como si fuera original– este comentario: «en los cuales parece que hay alguna apariencia de bien, no le hay, porque es ponzoña en el vino que más aína la lleva al corazón»[20]. Era el veneno el que hacía perder el juicio lector a las mujeres. Siglo y medio más tarde, el calificador sevillano Ronquillo seguía insistiendo –como si nada hubiera ocurrido desde entonces– en el enorme peligro que ocasionaban las comedias y los libros lascivos «porque con su lectura se mueve demasiadamente el apetito sensitivo»:

> ¡Cuántas doncellas recogidas y criadas con temor de Dios y amor de su honra han perdido uno y otro, por haberse entregado al registro de estos malditos libros! […]
>
> Son innumerables las mujeres que se han perdido miserablemente por la lección de estos perversos libros. Y los hombres que han perdido sus haciendas, honras, vidas y lo que más es, dado con sus almas en el abismo de la eterna condenación, por haberse ocupado en leerlos»[21].

Universidad de Málaga, 1995, pp. 58-84; Emilio Blanco, «Malos libros y censura difusa en Antonio de Guevara», en M.ª José Vega, Julian Weiss y Cesc Esteve (eds.), *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Bellaterra, UAB, 2010, pp. 79-91; etc.

18 Cit. I. Nakládalová, «Las metáforas de la lectura…» op. cit., pp. 471 y 473.

19 Ángel Narro Sánchez, «San Jerónimo como transmisor de la tradición clásica en el *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives», *Studia Philologica Valentina,*13 (2011), pp. 325-340.

20 Juan Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, ed. E. T. Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995, p. 60.

21 J. Ronquillo, *Duelo espiritual… op. cit.*, pp. 40-41.

Como vemos, los discursos sobre los riesgos de la lectura de ficción eran sólo un referente de las formas de unas deseadas normas para controlar los libros de caballerías, los libros lascivos o cualquier lectura de evasión que alejase al modélico lector de la obligada lectura devota y ortodoxa. Este debate se centró en la renovación y difusión de argumentos en pro de un control de las prácticas de la lectura, y fue juez y parte del despliegue de los mecanismos de control del libro, fuesen censuras expurgatorias o prohibiciones tajantes. El escrutinio cervantino fue paradigmático, en él se reprodujeron con ironía y humor las paradójicas prácticas y singulares criterios censorios de la época[22]. Era tanta la insistencia, tanto el deseo de controlar que hasta las reprobaciones de los confesores eran objeto de chistes y burlas, como se relata en este cuento que circulaba por Sevilla a comienzos del siglo XVII:

> Reprendía al Rey Católico don Fernando, un fraile, su confesor, porque leía algunos ratos ociosos en *Amadís de Gaula*. Disculpóse el rey con que el libro era muy entretenido e importunó al fraile que le llevase a su celda, siquiera para leer un capítulo. Ofrecióse otro día enviarle a llamar a priesa para un negocio de importancia. Fueron tres recaudos, y el que llevó el último volvió diciendo que le había hallado, leyendo en *Amadís*, sin poderle despegar el libro, que no había para qué esperarle[23].

En la práctica lo que se reconocía era el fracaso de los controles de la lectura, fuesen institucionales y reglamentados o moralistas y predicados. En 1625 era público y compartido el desengaño que también manifestaba el mercedario Alonso Remón:

> De que sirven (pregunto yo) las puertas con candados y aldabas, las ventanas con rejas de hierro, las antesalas, o antecámaras con guarda de escuderos ancianos, y de dueñas con tocas; y el cuarto de las hijas y criadas con torno, si entra hasta el retrete más escondido, y va hasta el estrado más reverenciado, y más rico, un libro profano, con cuya lección hace más daño y batería Lucifer, en unas entrañas sencillas, que una pieza de artilleria en una muralla flaca con una bala de treinta libras de hierro colado[24].

---

22 Manuel Peña, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 187-206.

23 Juan de Arguijo, *Cuentos,* ed. B. Chenot y M. Chevalier, Sevilla, Diputación Provincial, 1979, n.º 33.

24 Alonso Remón, *La Casa de la razón y el desengaño fundada por hospital moral y doctrinal donde se curen todos los que tiene ciegos y engañados y locos del mundo*, Madrid, Diego Flamenco, 1625, f. 115v. Un excelente estudio sobre este tratadista en M.ª Luisa Candau, «Religiosidad, ocio y *entretenimientos*. Ocupando el tiempo de la mujer honesta (Fr. Alonso Remón, Siglo XVII)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 40 (2015), pp. 31-61.

Eran conocidos los límites de la censura que también se ejercía desde el confesionario, otro chiste del sevillano Arguijo daba buena cuenta de ese fracaso:

> Encargó mucho un confesor a un penitente que rompiese unas coplas muy perjudiciales que tenía, y que las procurase olvidar. Volvióse dos y tres a confesar y siempre se acusaba de que decía estas coplas. Díjole el confesor:
> – ¿No le tengo encargado que las olvide?–. Respondió:
> – Cierto, padre, que lo deseo, y que no hay mañana que no las diga para ver si se me han olvidado, y no aprovecha[25].

Como tantos otros, el calificador Ronquillo admitía la ineficacia de tanta medida y tanto discurso, aunque siempre quedaba el recurso a la tutela familiar. Recordaba que debían ser los padres los que no les debían permitir a las mujeres «ocuparse en letras profanas del mundo», aunque acabasen «abominando a los [padres] que les hacen o dejan leer comedias y cantar tonos, o letras torpes de trujanes sin vergüenza». Para este veterano calificador las críticas y los argumentos de San Jerónimo o de San Agustín eran insuficientes si no se retornaba al mensaje paulino a los efesios (6, 4): «Padres, no exasperéis a vuestros hijos; formadlos más bien mediante la instrucción y la exhortación, según la enseñanza del Señor»[26].

El riesgo de las lecturas de obras de ficción que podían favorecer el disfrute de experiencias ajenas, también se recreó en otros tratados contrarreformistas apologéticos de la censura. Así, el obispo valenciano Juan Bautista Cardona describía la intención del escritor hereje «como hace el que ofrece una copa de veneno, que adorna los bordes de la copa con la dulzura de la miel, y mientras lo que es dulce se toma nada más probarlo, así también se bebe lo que es mortífero. Del mismo modo los herejes mezclan lo recto con lo perverso»[27]. Estamos ante el «arte de descubrir la *ponzoña secreta*». El deseo por dominar este arte era compartido por cualquier censor que se preciara de ello, fuera de la censura previa o de la censura represiva inquisitorial. Había que acompañar cuidadosamente a los lectores para protegerlos de lo que podría significar un riesgo para ellos, una lógica inquisitorial que no era más que la traslación de una dimensión moral, política y religiosa, a la experiencia de la lectura. Discursos que se alimentaban con la teoría de la ponzoña secreta, y de ella naturalmente se derivaba la práctica del expurgo. En la *Letra a un estudiante* del doctor Gaspar Salcedo, prior de la iglesia parroquial de Arjonilla,

---

25 J. de Arguijo, *Cuentos… op. cit.,* n.º 120.
26 J. Ronquillo, *Duelo espiritual… op. cit.,* p. 41.
27 Juan Bautista Cardona, *De expugendis haereticorum propriis nominibus eticum de libris qui de religione ex professo non tractant*, Roma, Iosephum de Angelis 1576, p. 111.

se desarrolla un discurso sobre la lectura, en el que se combinan recomendaciones librescas no devotas –para el tiempo de ocio– con el recordatorio del conocido tópico del veneno y la obsesión de la Iglesia por los libros lascivos, hasta esa fecha (1594) no incluidos en los Índices de la Inquisición, para acabar solicitando cierta complicidad expurgatoria del lector avisado:

> Y si esta recreación hubiere de durar más de un día, llevaréis por vuestro contento un libro de historia o de otras materias fáciles que den contento, a imitación de hombres eminentes y codiciosos de saber, los cuales en estudios más ligeros hallan requie y alivio de los más graves; ansí como, para curar la mordedura de la víbora, de ella misma se confeccionan remedios sanativos de su misma ponzoña; y como el herrero, que, para aliviar su trabajo, suele dar en vacío algunos golpes en su yunque con el mismo martillo que suele trabajar.
>
> Costumbre y astucia del enemigo del linaje humano, es armar anzuelo matador debajo de cebo gustoso, y engañar con disfraces y color de bien. Para este fin, ha introducido en las escuelas, y entre los hombre ingeniosos ansí letrados como romancistas, libros de lengua latina y castellana, llenos de deshonestidades paliadas… os exhorto que os excuséis con mucha advertencia de leer semejantes libros […] debían ser desterrados de las escuelas, aun del todo prohibidos. No es mi ánimo prohibiros la lección de libros y autores gentiles, pues en ellos se halla mucha erudición y moralidades […] lo que os aviso es os guardéis de algunos libros […] ansí de gentiles autores como cristianos[28].

El avisado y cómplice lector

Aunque el veneno hubiese contaminado los libros profanos, eso no suponía que tales libros debían ser condenados. No todos los moralistas defendían la prohibición y el rechazo. Hubo algunos que hicieron una discreta reivindicación del expurgo. Uno de ellos fue el ya citado Pérez de Moya: «No se puede negar no ser cosa provechosa leer a veces en libros gentílicos para escoger de ellos lo bueno; y aunque es verdad haber algunos que no aprovechan cosa ninguna, hay otros de donde se saca buena doctrina». Entre los símiles que recogía sobre cómo debía hacerse la lectura de los clásicos, muchos de ellos tenían este sentido: «Así como entre las yerbas venenosas nacen algunas saludables, así entre los autores

[28] Gaspar Salcedo de Aguirre, «Letra para un estudiante», *Pliego de cartas*, Baeza, 1594 (reproducida en Esteban Torre, «Carta a un estudiante (Los criterios pedagógicos del doctor Salcedo de Aguirre)», *Archivo Hispalense*, 202 (1983), pp. 71-95).

gentílicos se hallan cosas bien dichas». Para este clérigo giennense se trataba de reconocer un tipo de lector al que se le debía permitir lecturas no necesariamente ortodoxas: «Así como el buen boticario de muchas yerbas de los campos escoge las medicinales y deja las dañosas, así el avisado lector de muchos libros de los estantes escoge los provechosos y saludables, y deja los vanos y dañosos». Su exposición sobre el veneno y esa libertad lectora concluía con un apoyo indirecto a la censura, en tanto el lector se convertía en cómplice de «los suyos»:

> Así como un caballero sale a las veces de su ejército y se va a meter en el real de los enemigos, no para entregarse a ellos, mas para ver lo que allá pasa y venir a dar aviso a los suyos como espía de vista, así pueden los doctos dejar a veces los libros virtuosos y leer en un libro de gentil, no para entregarse a sus gentilidades, ni para entregarse a la lección de sus historias, más para saber lo que hay entre ellos y venir a avisar a los suyos[29].

La propuesta de Pérez de Moya era compartida por la inmensa mayoría en la República de las Letras al recrear tópicos clásicos y humanistas sobre el olor y la imitación, como el conocido símil de Petrarca que comparaba su trabajo con el de las abejas: «En los campos y en las praderas libemos caprichosamente numerosas flores, escrutemos los libros de los doctos, escojamos en ellos sentencias muy floridas y dulces». Por ejemplo, Juan López de Úbeda en el prólogo a *Vergel de flores divinas* (1588) hablaba de la necesidad de que los lectores fuesen quienes purgasen «lo malo y ponzoñoso que en las canciones profanas habían bebido». Su alegoría en la «epístola del autor al lector» era todo un canto a los riesgos de cómo podía ser leído este florilegio de poesías religiosas:

> Bien entenderás, por aquí, lector cristiano y benigno, que las abejas que han acarreado la miel y cera son los diversos ingenios de que está compuesto este vergel de flores divinas. La maestra soy yo, que con tanto trabajo, solicitud, gasto y diligencia he procurado que cera y miel, que son las cosas que a mis manos llegaban corrompidas de haber andado por tantas y diversas manos, mal escritas y peor entendidas se pusiesen en el estado que aquí van (…) Los zánganos de esta colmena serán los que todo su estudio y cuidado ponen en ser censores de las obras ajenas, de los cuales me vengarán (si acaso algunos hubiese, lo que yo no creo) las mismas abejas de esta colmena, que son los autores de quien yo he tomado algunas de las flores de este vergel»[30].

---

[29] J. Pérez de Moya, *Comparaciones o símiles… op. cit.,* pp. 144-147. El símil del aviso del soldado espía fue reproducido por Alonso de Villegas en su prólogo al lector en la quinta parte del *Flos Sanctorum*, Cuenca, Juan Masselin y Cristiano Bernabé, 1594, f. 3v.

[30] Cit. Lina Rodríguez Cacho, «El libro como "vergel" (notas para una filosofía del título en el Siglo de Oro», P. Cátedra, A. Redondo y M. L. López-Vidriero (dirs.), *El libro antiguo*

Se podría decir que la ambigüedad estaba servida, pero realmente estos discursos admitían la inevitable autonomía del lector. Años más tarde, el *Caute lege* inquisitorial sentenciaría la evidencia: era el criterio del lector el que, en casos menores, debía disponer donde se transgredía la norma o no[31]. Si la vigilancia era insuficiente, tenía que ser el mismo lector el que censurase sus propios libros o los más cercanos.

Prevenidos ante esta recomendada actitud censoria de los lectores, los autores buscaron diversos modos de protección de sus libros y de su reputación como súbidtos y fieles católicos que eran. Cristóbal Suárez de Figueroa dedicaba su *Pusilipo* al Duque de Alcalá, virrey de Nápoles, en términos que recordaban un efectivo temor a lo que dijeran los lectores y las banderías:

> Así, aunque opulento de mayores dones, no desconfía le concederá su benignidad, protección, por haberse labrado con esperanza de lograrse a sus ojos.
>
> Prométese con seguridad, será coronado de su censura, agradable al más opuesto, por reverencia de tan gran Padrino, a quien con humildad se consagra[32].

Las lógicas censorias sobre control de libros y lecturas no estaban, obviamente, reñidas con estrategias de supervivencia cultural. Es sabido, que la historia de la imprenta no podría entenderse sin prólogos y dedicatorias, explicables también como justificaciones ante enemistades entre colegas, como un halago al poder o una demostración de fuerza por parte de éste o como una fórmula resolutiva de financiar una impresión[33]. El estudio de estos discursos paratextuales permite apreciar las múltiples lógicas del entorno de las censuras, es decir, la búsqueda de una legimitación cuasi-definitiva en la que pudiera descansar la obra. En efecto, para Quevedo, en su dedicatoria de los *Juguetes*, el beneficio buscado por los autores iba mucho más allá del amparo económico: «Todos dedican sus libros con dos fines (…): el uno, de que tal persona ayude a la impresión con su bendita limosna; el otro, de que ampare la obra de los murmuradores». Lope de Vega en la dedicatoria de su comedia *Mirad a quien alabáis*, afirmaba que las cuatro razones de la alabanza eran la lisonja, el amor,

---

español. V. El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998, p. 213.

31 M. Peña, *Escribir y prohibir… op. cit.,* pp. 72-77.

32 Cristóbal Suárez de Figueroa, *Pusilipo. Ratos de conversación en los que dura el passeo*, Nápoles, Lázaro Scoriggio, 1629.

33 Roger Chartier, «Poder y escritura: el Príncipe, la biblioteca y la dedicatoria (siglos XV-XVII)», *Manuscrits*, 14, 1996, pp. 193-212.

la obligación y el miedo[34]. Un miedo real a que las opiniones fueran alineadas con tirios o con troyanos, consecuencia directa del clima permanente de guerra intestina en que vivía la República de las Letras y de desconfianza ante el interiorizado censor que podía esconder cualquier lector.

Los riesgos de caer la obra de cualquier autor en las tintadas plumas de censores o en las de algunos lectores adoctrinados no respondía, en ocasiones, a la emisión que el autor realizaba de este o aquel juicio, de una u otra opinión. El riesgo derivaba del análisis que unos y otros podían hacer de sus palabras para calificarlo en uno u otro sentido, paso previo de una desaprobación[35], de una delación, y paso definitivo para que otros muchos no se atrevieran a decir lo que pensaban para no ser colocados ni entre los amigos ni, lo que podía ser más grave, entre los enemigos del juzgador. Para Suárez de Figueroa no había dudas:

> Es campo espaciosísimo el de la murmuración, y aunque componga el libro, iba a decir, una inteligencia celeste, no han de faltar achaques a la envidia a la mala intención, para batir los dientes y morderle, por más humildad que se muestre en el prólogo (…) Publícase la obra; vanse los ojos a los menos bueno, y murmúralo la lengua[36].

Los preliminares, como ha escrito Etienvre para el caso de Quevedo, adquirían una función más rica y compleja que las clásicas de valorización del texto y de *captatio benevolentiae*; se convertían en contratos –no con el texto, sino con el lector–, en sutiles vías de posicionamiento ante los arbitrarios criterios censorios que podían abatirse sobre las páginas del libro. Quevedo dedicaba un mordaz prólogo en su *Política de Dios* (1621) «A los doctores sin luz que dan humo con el pabilo muerto de sus censuras, muerden y no leen»[37]. Alonso de Villegas, después de elogiar en su prólogo al lector a la censura inquisitorial[38],

---

34 Cit. Agustín G. de Amezúa, «Cómo se hacía un libro en nuestro Siglo de Oro», *Opúsculos histórico-literarios*, Madrid, CSIC, 1951, vol. I, pp. 343-344.

35 Fernando Bouza, *«Dásele licencia y privilegio». Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2012, pp. 105 y ss.

36 Cristóbal Suárez de Figueroa, *El Pasajero* (1617), Barcelona, PPU, 1988, p. 195.

37 Cit. Jean-Pierre Etienvre, «Le prologue ou la provocation. Sur la périgraphie des *Sueños* de Quevedo», en Michel Moner y Michel Lafon (eds.), *Le Livre et l'Édition dans le monde hispanique, XVIe-XXe siècles. Pratiques et discours paratextuels*, Grenoble, Centre d'Etudes et de Recherches Hispaniques de l'Université Stendhal, 1992, p. 122.

38 «Y así cuando con grande cuidado y diligencia por pedirlo la necesidad de los tiempos, se purgó España de los libros inficionados de errores o sospechosos, con grande acuerdo y parecer de personas de letras y consciencia, y ventilado en el tribunal donde más resplandece hoy en la tierra la justicia e igualdad…» (Toledo, Viuda de Juan Rodríguez, 1588).

citaba las fuentes en las que se había inspirado para escribir la segunda parte de su *Flos Sanctorum*, y amenzaba a los murmuradores:

> A quién los dicho no bastare para que deje de murmurar de mi libro entienda que vendrá día en que estaremos presentes en el tribunal de Dios y daremos cuenta, yo de lo que escribí y con que intento, y el de lo que murmura y con que intento: y piense que no tendré por buenos padrinos a los santos.

Suárez de Figueroa iniciaba el prólogo a su referido *Pusilipo. Ratos de conversación* (1629) con los conocidos versos de Tasso sobre la ponzoña secreta[39] y continuaba con un comentario ante las posibles censuras que podía recibir para, de ese modo, desplazar los errores de lectura al parecer de los censores:

> Esto puntualmente pasa en el título de este libro. De él se podrá colegir, no haya dentro cosa de sustancia; y con todo, entenderlo así, sería manifiesto engaño. Ardid y estratagema fue para alentar desganados, como se suele con manjar delicado y atractivo. De esto hará mejor juicio quien con atención leyere […]. Brevísimo ha sido el tiempo en que se formó este parto […] mas no por eso se pretende, excuse la celeridad de la censura. Enmiende quien tuviere capacidad; mas pues el Sol no resplandece para el ciego, el ignorante aprenda, o por lo menos venere lo que no entendiere; que de idiotas murmuraciones solo se sacan vituperios.

La peculiar ironía de este autor le llevaba a halagar, en el prólogo a sus *Varias Noticias*, «el beneficio de ajena vista y censura»:

> Yo pues ha sido a la inmunidad de este sagrado, suplico a los que con leerlos honraren estos borrones, no disculpen, sino castiguen cuanto notaren reprehensible en método y locución. El rigor será blandura y gracia la corrección que con razón les aplicaren[40].

Los preliminares eran a menudo refugio de la cautela, de la prudencia o de actos de contricción. Es conocida la advertencia final que escribió Quevedo en la edición –revisada o autocensurada– de *Juguetes de la niñez*: «Con anticipado rendimiento, me retrato de lo que no fuere ajustado a la verdad católica, o ofendiere a las buenas costumbres»[41]. Con el objeto de evitar incómodas censuras previas, que dilataran la concesión de las licencias de impresión o arriesgadas

---

39 Así al niño enfermo ofrecen / dulce la orla del vaso, / y a un tiempo lo amargo bebe, / dándole vida su engaño (Torquato Tasso, *Jerusalén liberada*, 1579, canto I, octava 3)

40 Cristóbal Suárez de Figueroa, *Varias noticias importantes a la humana comunicación*, Madrid, Tomás Junti, 1621.

41 Francisco de Quevedo, *Obras festivas*, ed. p. Jauralde, Madrid, Castalia, 1987, pp. 76-77.

delaciones a los inquisidores, los autores revelaban en los prólogos prácticas de lectura que legitimaban, a priori, el contenido de la obra. Y, por supuesto, eran textos en los que se reconocía la existencia de muchas voces, empezando por la del lector avisado que había interiorizado el discurso y la práctica censoras.

Todavía quedaba una opción más ante la diversidad de criterios e incómodas apropiaciones lectoras. El abad Martín Carrillo, en su *Historia de San Valero,* elaboró en sus preliminares una extensa explicación con «advertencias y respuestas a las objeciones que se han hecho». En primer lugar expuso el porqué de su ortodoxia recurriendo al topos *ipse dixit*:

> Aunque estoy asegurado que en esta historia no hay otra cosa contra la Fe ni buenas costumbres, escandalosa, ni perjudicial, ni digo, ni refiero opinión que no de autor que la diga y trate, señaladamente en cosas que puede a ver alguna duda, y esto pudiera bastar para mi descargo, a las objeciones que a esta Historia que se han hecho, y contradicciones que ha tenido.

Consideró dejar impreso que había recibido la aprobación de, posiblemente, una alta y erudita dignidad eclesiástica, una maniobra habitual para llegar reforzado a las censuras previa y a *posteriori*: «Pero siguiendo el consejo de una persona en religión, santidad y letras gravísimas, ha consolándome de los trabajos y objeciones que esta obra ha tenido en su principio». Reprodujo dicho consejo que era un excelente análisis de los riesgos de las diversas apropiaciones que los lectores podían hacer de su libro:

> Las opiniones y entendimiento de los hombres son varios, los juicios inciertos, y lo que a unos parece bien, otros reprueban señaladamente en libros, que no ha salido hasta hoy alguno de consideración que no haya padecido estos naufragios, comenzando desde los autores sagrados hasta los profanos, y que así tuviese paciencia y procurase satisfacer a las objeciones, con la mayor brevedad y modestia posible.

Se trataba de disponer de discretas opiniones, de aquellas variadas sensibilidades que permitieran medir el límite de la tolerancia o de la corrección que imperaba en ese momento. No se deseaba sobrevivir al margen de las normas, bien al contrario, el objetivo era intuir cuando se estaba bordeando aspectos comprometidos, para rectificar y conseguir un texto menos vulnerable a la censura. Pero Martín Carrillo, quizás algo molesto, no cerró con la tópica sujección a la Iglesia. El abad se detuvo con todo detalle en comentar cada una de las cuatro críticas de las que había tenido conocimiento: sobre el lugar de nacimiento de San Vicente y de Santa Engracia, sobre si Santiago había mandado edificar la iglesia del Pilar y sobre si la Catedral estuvo siempre en el lugar donde se hallaba. Doce páginas repletas de citas e historias de dudosa procedencia que, por fin, culminó con el recurso de amparo tan común en la época:

> Con esto a mi parecer queda satisfecho, a las dichas dudas, y respondido suficientemente, sujetándolo todo a la corrección y juicio de la Santa Iglesia Romana, a quien he sujetado siempre todo cuanto tengo escrito y dicho, y a los buenos sanos y doctos juicios, que mejor sintieren[42].

Demasiados libros y muchas manos

A mediados del siglo XVI todavía no se había alcanzado la sensación de cansancio hacia el libro que se vivió a finales de esa centuria; sin embargo, ya empezaban a circular quejas sobre la confusión que generaba el exceso o sobre la difusión de errores y herejías, junto a los habituales elogios al arte tipográfico por dar a conocer y conservar la memoria. Esa era la postura de Pedro de Mexía en su *Silva de varia lección* (1540):

> No niego que se haya tomado licencia demasiada en imprimir libros de poco fruto y provecho, de fábulas y mentiras, que mejor fuera no haber molde para ellos, porque destruyen y cansan los ingenios y los apartan de la buena y sana lección y estudio. Pero el usar mal algunos de la arte no le quita a ella su bondad y perfección[43].

Pero el problema fue siempre el de la cantidad de impresos, una de las críticas más comunes entre los tratadistas. A comienzos del siglo XVII, la opinión del mercedario Remón representaba la opinión más intolerante respecto a los usos multiplicadores y *demoníacos* de la imprenta, en este caso por las referidas nefastas consecuencias que consideraba este moralista generaban los libros profanos entre las mujeres:

> Que para derramar su veneno en todas partes, porque había algunas personas encerradas y recogidas, que a unas por su recato y autoridad no les era decente, ni lícito ver estos entretenimientos vanos; y a otras por su estado, clausura y sujección, no les era permitido, ni se les daba licencia para verlos, ha hecho el demonio que se impriman, y haya libros de ellos, para que no quede estado, ni condición de persona a quien no haga guerra con su profana leccion, y enseñe a engañar y a distraerse[44].

El escritor portugués Antonio de Sousa se quejaba en 1676 de esa proliferación: «La impresión, que fue beneficio para que los escritos se divulgaran más,

---

42 Martín Carrillo, *Historia del glorioso San Valero*, Zaragoza, Juan de Lanaja, 1615, pp. 3-14.

43 Pedro de Mexía, *Silva de varia lección*, ed. A. Castro, Madrid, Cátedra, 1990, vol. II, p. 22.

44 Alonso Remón, *La Casa de la razón… op. cit.,* f. 115v

aumentó estos inconvenientes». Como político restauracionista, bien insertado en los mecanismos de poder que generaban opinión, era firme partidario de la práctica censoria inquisitorial como uno de los métodos para controlar tanta cantidad de impresos:

> ¡Cuántos libros ociosos, cuántos infamatorios, cuántos heréticos tienen sembrado los mayores males! Fueron necesarios expurgatorios y hacer catálogo de los prohibidos, porque siendo los libros instrumentos de enseñar virtudes, se toman de ellos muchos vicios. Ya Séneca dice (ep. 35) que no importa tener muchos libros, si no buenos; y que (aun en los que no son reprobados) se debe regular la lección, porque una cierta es más útil, aunque la varia deleite[45].

Junto a la vigilancia del libro impreso, el control de la circulación del manuscrito fue otro de los frentes abiertos por las autoridades inquisitoriales. El mayor éxito del Santo Oficio pudo ser la difusión del escrúpulo y la duda de la ortodoxia en autores y lectores y, como consecuencia, estos riesgos llegaron a convertirse en un topos literario. Uno de los autores que ironizó con esa abundancia de papeles fue Vélez de Guevara en *El Diablo Cojuelo* (Madrid, 1641). En el tranco tercero se paseaban los personajes por la casa de los locos, viendo como las celdas estaban ocupadas por un arbitrista, un ciego, un gramático y un historiador que habían perdido el juicio por tanto escribir y por la ansiedad lectora. Y en el tranco cuarto, la burla se remataba con la locura de un estudiante –fracasado escritor de comedias– que fue hallado en un aposento de un mesón, «tendido en el suelo, despedazada la media sotanilla, revolcado en papeles y echando espumarajos por la boca, y pronunciando con mucho desmayo: "¡Fuego, fuego!"».[46]

En otros casos los riesgos de ser acusados como declarados transgresores procedían de una indebida circulación de copias manuscritas de una obra todavía no impresa. Son conocidas las quejas de predicadores como el sevillano Fray Hernando de Santiago por los errores en las copias que circulaban de sus sermones, de escritores religiosos como Juan de Ávila por la descontrolada circu-

---

[45] Antonio de Sousa de Macedo, *Eva y Ave* (1676), Madrid, Viuda de Francisco del Hierro, 1731, pp. 101-102. Aunque la traducción al castellano la realizó el calificador del Santo Oficio Diego Suárez de Figueroa, fue fiel a la versión original, véase al menos la edición portuguesa impresa en Lisboa por Antonio Pedrozo en 1734, p. 128.

[46] Luis Vélez de Guevara, *El Diablo Cojuelo*, ed. R. Valdés, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 37-38 y 46.

lación de copias manuscritas de un original suyo, o de Teresa de Jesús por las copias de su *Libro de la Vida*, etc[47].

Las denuncias sobre las muchas manos que intervenían en la elaboración de un libro afectaban también a las copias impresas. Juan Caramuel, autor del primer manual técnico sobre el arte de imprimir, aportó sugerentes reflexiones sobre aspectos morales del oficio y sobre las consecuencias de trabajos poco esmerados. En el artículo *De la corrección apostólica de los libros* expuso detenidamente como era el arte de censurar. Denunció, en primer lugar, la reimpresión de libros de autores que ya habían fallecido y las alteraciones que se introducían en los textos, «hasta el punto de que, póstumos, afirman lo que de vivos negaban. Y es como si el corrector fuera culpable de falsedad por haber atribuido a un difunto una sentencia que no le pertenecía». En realidad, no estaba denunciando la falta –en la que incurrían a menudo los impresores– de una precisa corrección tipográfica. Al contrario, en estas páginas Caramuel reivindicaba que los profesionales del libro debían practicar el expurgo, aunque en ningún momento lo debían hacer «por voluntad particular»:

> Y podría recordar ahora que en Madrid vi un libro de Tomás Sánchez que se remitió al Tribunal de la Santa Inquisición porque el impresor, para mejor aceptación de la obra, había suprimido aquí y alterado allá. Y es que, así como es deber y facultad de aquel santo Tribunal impedir que los teólogos divulguen erróneas doctrinas, también debe impedir que se corrijan arbitrariamente cosas que el propio Tribunal ha declarado que no precisan corrección.

Y por si alguno dudaba de si el «someto todo a la corrección de la sacrosanta Iglesia Romana» era útil también para corregir estas intervenciones de los profesionales del libro que modificaban peligrosamente los textos, tomaba como referencia la opinión de Manoel de Sà: «estas sentencias, hasta que la Iglesia las admita, son mías. En cuanto sean condenadas ya no son mías, pues no quiero consentir ni afirmar otra cosa que lo consienta o afirme la Iglesia». Y para apoyar esta absolución previa citaba otros autores, como el padre Felipe de la Santísima Trinidad que cerraba su *Summa Philosophica* con este comentario:

---

[47] Estos conflictos han sido estudiados en Manuel Peña, *Escribir y prohibir… op. cit.,* pp. 105-140 y en «Normas y transgresiones. La cultura escrita en el Siglo de Oro», en Carlos A. González Sánchez y Enriqueta Vila (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 133-136.

> Me retracto mil veces de cuanto se hubiera colado ajeno a mi intención, no solo contra la fe católica y las buenas costumbres sino contra las enseñanzas del doctor Angélico, y todo lo someto libremente al infalible juicio de la Iglesia Romana[48].

En el caso español, algunos autores prefirieron hilar un poco más fino. Fray Juan de Pineda en la carta al lector de su *Monarquía Eclesiástica* (1576) llegó a solicitar la intervención de la Inquisición para la corrección de su libro:

> Quiero desde luego pasar con cuanto dijere aquí y en otra cualquier parte, por la censura de quien mejor acertare; y que si algo se me pasare no tan apurado y verdadero como cumple para entre católicos cristianos, que desde luego lo condeno con cuantos lo quisieran defender con pertinacia, y que me ofrezco pronto hijo de la Iglesia Romana para ser enseñado de ella; y desde luego imploro la ejecución del santo Oficio Inquisitorio [favorecido por el catolicísimo rey Don Felipe, nuestro Señor] para que haga corregir y enmendar todo lo que por mi insuficiencia no saliere cual es razón[49].

Alonso de Villegas siempre se quejó del trato que habían recibido sus libros en la imprenta. Aunque buscó el amparo del Inquisidor General, Gaspar de Quiroga, al dedicarle la segunda parte de su *Flos Sanctorum*, precisó aún más como podía ejercerse la censura a posteriori sobre su libro:

> Donde si alguna cosa hubiere que no diga con lo que la iglesia católica dice y enseña, lo doy por no dicho, y desde luego me retracto de ello, pues no malicia sino ignorancia será de haberlo dicho la causa; sujetándome en todo a la corrección de la Iglesia Romana y a sus fieles ministros; junto con que declaro que si algunas palabras o sentencias se hallaren que tienen dos sentidos o más, siendo el uno católico, aquel es el que yo pretendo, y no otro que sea malo o sospechoso.

Pero quizás la táctica más original que encontró –y en cierto modo arriesgada– fue la de asegurar que el ejemplar que tenía el lector en sus manos no era una edición contrahecha. Con este fin incluyó un retrato suyo como sello de autenticidad del texto impreso:

> Por haber sabido, cristiano lector, que la primera parte de este Flos Sanctorum se ha impreso muchas veces sin orden mío, y que las impresiones salen con muchos errores, algunos de los cuales son pretendidos de industria por personas que siguiendo sus particulares pareceres dicen otro de lo que yo digo y tengo bien averiguado, por

---

48 Juan Caramuel, *Syntagma de arte typographica* (1664), ed. p. A. Escapa, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la lectura, 2004, pp. 170 y ss.

49 La frase entre corchetes aparece en la edición de 1576, pero desaparece en la edición de Salamanca de 1588 y posteriores.

> obviar este daño di lugar a que el muy diligente en su arte de platero Pedro Ángel hiciese este retrato que es como firma mía. Y así donde estuviere entenderase que la impresión se hizo por orden mío, y por lo mismso iba mejor correcta. Por el contrario digo, que cualquiera de las partes de este Flos Sanctorum donde no se hallare este mismo y no otro contrahecho por el que no se tenga por mía, antes debería evitarse como sospechosa. Vale[50].

El hartazgo de los autores era enorme ante tanto riesgo de censuras, calificaciones, delaciones y no menos expurgos. Lo resumió muy bien el padre Nieremberg en la carta que dirigió a un *crítico* para que leyese a Cristo, así no tenía nada que enmendar.

> El gusto de los críticos es leer libros, no tanto para aprender de ellos, cuanto para enmendarlos. Lean uno, en que no haya que enmendar, sino mucho que aprender. Cristo es Libro sin erratas; lean en él, para que ya que no puedan topar que enmendar, ellos vuelvan sobre sí, y se enmienden, con que por ventura se correrán de las enmiendas, que en otros libros han hecho[51].

La censura fue una práctica cultural que traspasó los límites del poder, sus instituciones y sus hombres. Durante la época moderna, hallamos comportamientos propios de censores no sólo entre los autores –la llamada autocensura o censura inmanente– también entre los lectores, los bibliotecarios, los traductores, los profesores e incluso entre los editores y los impresores. En los límites de los ámbitos oficiales (civiles, eclesiásticos o inquisitoriales) existieron prácticas culturales que influyeron en la supervivencia y en la aplicación de la censura institucional, mediante la elaboración de modelos ideológicos sobre la conveniencia de controlar la lectura y la escritura. No todo se impuso desde los poderes civil y eclesiástico, hubo ideas y prácticas que fueron compartidas en los dos sentidos y, a su vez, fueron practicadas en la República de las Letras, más cómplice que víctima.

A fin de cuentas, para las autoridades y para los autores el problema era el libro y el lector y que hubiese tantos libros como lectores. Con estas palabras lo reconoció el jesuita Álvaro Arias de Armenta en un sermón predicado en Sevilla, con motivo de la publicación del Índice de 1632:

---

50 Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum, Segunda parte*, Toledo, Viuda de Juan Rodríguez, 1588.

51 Juan Eusebio Nieremberg, *Epístolas*, Madrid, Alonso de Paredes, 1649, epist. LXXVI, pp. 326-334.

Porque el predicador o maestro de mala secta enseñar en un lugar o auditorio, pero el libro que corre por todo el mundo enseña a todos y en todo lugar. El predicador o maestro habla en tales horas, pero el libro es predicador a todas horas pues habla siempre que le queréis oír, sin que se canse[52].

[52] Álvaro Arias de Armenta, *Publicación sole[m]ne al nuevo catálogo expurgatorio del… D. Antonio Zapata…*, Sevilla, Simón Fajardo, 1632. Unas palabras que recordaban a la de Simancas: «Nec enim minus haeretici sunt qui haereses dicunt quam qui eas scribunt, imo deliberatione maiori libri scribuntur quam verba emittantur» (*De Catholicis institionibus…, op. cit.*, p. 290).

MUJERES Y HOMBRES DE IGLESIA. ORDEN Y DESORDEN EN TORNO A LA IMPOSICIÓN DE LA CLAUSURA TRIDENTINA*

Ángela Atienza López
Universidad de La Rioja

Mujeres y hombres de Iglesia… fue el título del tema que la organización de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna eligió para una de sus secciones, confiándome su ponencia plenaria. Tuve claro desde el primer momento que la concepción de este trabajo no debía girar en torno a una consideración de las mujeres y de los hombres de Iglesia por separado sino que debía plantearse en torno a la relación entre ambos. Naturalmente son numerosas las cuestiones que podrían ser perfiladas en este entramado de relaciones, pero considero que hay una esencial en la Historia de la Edad Moderna: la relativa a la clausura de ellas.

La historiografía ha venido destacando cómo desde épocas medievales la tendencia a la reclusión y al encerramiento de las mujeres fue incrementándose significativamente y pareció ir conquistando terreno a medida que discurría el tiempo y avanzaba la Edad Moderna[1]. Y es cierto que a lo largo de todo este pe-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de referencia HAR2014-52434-C5-5-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

1 Sólo citaré por su carácter general dos obras suficientemente conocidas. Bonnie S. Anderson y Judith p. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, Barcelona, Crítica, 2009. En la parte dedicada a las «mujeres de las iglesias» y en términos generales describen bien la pérdida de poder e independencia de las mujeres religiosas a medida que transcurrían los tiempos medievales, así como el avance de la convicción de que «la mujer debía estar rigurosamente enclaustrada», convicción que se plasmaría en la bula *Periculoso* de Bonifacio VIII en 1293. Muestran también cómo cualquier intento femenino de vida independiente respecto de la jerarquía eclesiástica masculina fue controlado, cuando no reprimido, a partir de los siglos XVI-XVII. De la misma manera, puede verse Elisja Shultz, «Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera edad moderna», en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, vol 3. *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 167-209.

ríodo muchas de las mujeres que vivían su religiosidad como beatas, al margen de las comunidades regladas, así como muchos de los beaterios que se formaron, terminarían su existencia enmarcados y contenidos en una realidad conventual. He estudiado en otro lugar los distintos recorridos que se hicieron desde los beaterios a los conventos y las circunstancias por las que pasaron[2].

No es menos cierto que el cambio más importante que ellos, los hombres de Iglesia, pensaron y prescribieron para las religiosas fue la clausura rigurosa, estricta y universal, para todas. Esto es lo que plasmaron en Trento y en las disposiciones posteriores. El capítulo V de la sesión XXV del Concilio llevaba por título «Providencias sobre la clausura, y custodia de las Monjas». Obsérvese la referencia a «custodia», un término de tintes vigilantes. El texto decía:

> «Renovando el santo Concilio la constitución de Bonifacio VIII que principia *Periculoso*; manda a todos los Obispos, poniéndoles por testigo la divina Justicia, y *amenazándoles con la maldición eterna*; que procuren con el mayor cuidado restablecer diligentemente la clausura de las Monjas en donde estuviere quebrantada[3], y conservarla donde se observe, en todos los monasterios que les estén sujetos con su autoridad ordinaria, y en los que no lo estén con la autoridad de la sede Apostólica, *refrenando a los inobedientes, y a los que se opongan, con censuras eclesiásticas y otras penas, sin cuidar de ninguna apelación, e implorando también para esto el auxilio del brazo secular, si fuere necesario*. El santo Concilio exhorta a todos los príncipes cristianos, a que presten este auxilio, y obliga a ello a todos los magistrados seculares, so *pena de excomunión*, que han de incurrir por solo el hecho. Ni sea lícito a ninguna Monja salir de su monasterio después de la profesión, ni aún por breve tiempo, con ningún pretexto, a no tener causa legítima que el Obispo apruebe: sin que obsten indultos, ni privilegios algunos. Tampoco sea lícito a persona alguna de cualquier linaje, condición, sexo, o edad que sea, entrar dentro de los claustros del monasterio, so pena de excomunión, que se ha de incurrir por solo el hecho; a no tener licencia por escrito del Obispo o Superior. Más este, o el Obispo, solo la deben dar en casos necesarios, ni otra persona la pueda

---

2 Ángela Atienza López, «De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», *Historia Social,* 57, 2007, pp. 145-168.

3 *«Dove era stata violata»* es la traducción de esta frase que se hace en el artículo de Raymondo Creytens, «La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio sulla questione della clausura (1564-1576)», en *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano, 1964, pp. 563-597. Puede verse también del mismo autor «La reforma dei monasteri femminili dopo i decreti Tridentini», en *Il Concilio di Trento e la reforma tridentina*. Atti del convegno storico internazionale, Roma, Herder, 1965, vol. I, pp. 45-84.

dar de modo alguno, aun en vigor de cualquier facultad, o indulto concedido hasta ahora, o que en adelante se conceda…»[4].

La clausura tridentina, por tanto, se presentaba estricta, se formulaba como clausura activa y pasiva. Ni las monjas podían salir, ni nadie podía entrar en los claustros femeninos. Se contemplaban también los elementos punitivos contra su quebrantamiento. Y quedaban comprometidos en el proceso no sólo las jerarquías eclesiásticas sino también los más altos poderes seculares: los príncipes, que debían prestar su auxilio en esta materia.

Pero estas disposiciones tridentinas todavía se completarían y endurecerían a partir de decretos pontificios que se dictaron inmediatamente después. La bula *Circa Pastoralis* que Pío V emitía en 1566 será el primero de ellos[5]. La *Circa Pastoralis* ampliará las prescripciones contenidas en el texto de Trento y la clausura se establecerá como universal, obligatoria y perpetua para todas las monjas, incluyendo las terciarias, las de la penitencia y las militares. Conviene no olvidar que Trento había legislado únicamente para las monjas de votos solemnes y que quedaron fuera las terciarias. Esta situación de permisividad parcial terminaría con Pío V. Las comunidades que no la aceptasen se verían abocadas a una extinción progresiva porque se les impediría aceptar novicias, lo que significaba para ellas la muerte anunciada. Quedaba claro que voluntad de las jerarquías eclesiásticas era uniformizar el panorama de la vida religiosa femenina sobre la base de la observancia rigurosa de la clausura y el encierro, sin excepciones.

La *Circa Pastoralis* se prolongará en 1570 con la *Decori et honestati* del mismo Pio V que insistirá en la observancia de la clausura y extremará la rigidez y la intransigencia[6]. Sólo considerará lícitas las salidas del monasterio en caso de gran incendio, lepra o enfermedad contagiosa, y esto únicamente previa la consulta y el permiso del ordinario. La pena que se contempla para las personas infractoras (las monjas que salgan o los que den permisos indebidos) es que «sean descomulgadas de descomunión mayor *latae sentenciae*», es decir, excomunión inmediata, automática, sin necesidad de sentencia pública.

---

4 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real,1785, pp. 486-488.

5 El proceso institucional de las prescripciones sobre clausura puede seguirse en los trabajos ya clásicos de Raymondo Creytens que he citado anteriormente.

6 Extrae su contenido María J. Arana, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Mensajero, 1992, p. 161.

Todo ello, según indica el título de la bula, lo justificaría en el decoro y honestidad que debía presidir la vida de *todas* las *religiosas*, fueran de la orden que fueran y profesaran la regla que profesaran. Naturalmente, se entendía que la garantía de la guarda de ese decoro y honestidad era la estricta clausura. Volveremos sobre la cuestión.

Ciertamente, a partir de los decretos tridentinos, la clausura iba a centrar una controversia que perduraría durante todo el Antiguo Régimen y formará parte esencial de las preocupaciones de todos y de todas; en torno a ella discurrirán sus relaciones, marcadas por la tensión, una tensión que se expresó en términos de forcejeos, de ajustes y de reajustes encadenados, una tensión continuada entre ese «orden y el desorden» que también se contemplan en el título de este trabajo.

La clausura monástica femenina era expresión de orden y también era expresión de poder. Los prelados y religiosos la manejaron para reafirmar su autoridad, reafirmaron su autoridad a través de su imposición; ellos la prescribieron, ellos la normativizaron en Trento y la desarrollaron en los sucesivos decretos postconciliares que se fueron aprobando al respecto, pero su praxis cotidiana y diaria, sus usos y expresiones prácticas, estuvieron regidos por las propias religiosas. En esos dos planos interconectados se desenvolvió la realidad histórica, llena de complejidad y con diferentes formas de expresión, que no se puede resolver en visiones simplificadas de una relación de subordinación.

Hubo grados en las relaciones de poder: del absolutismo al diálogo, que fueron perfilando esa realidad de orden y desorden. El orden se declinó de formas muy variadas: desde la imposición más autoritaria y rigurosa de la disciplina claustral hasta posturas de comprensión, ensayos de indulgencia y concesiones, y el desorden también lo hizo: desde la asunción (formal) de los decretos hasta la rebeldía abierta, pasando por formas de resistencia o de contestación más silenciosas y prácticas e interpretaciones de clausura más relajadas y discrepantes, muchas de ellas dictadas además por el más puro pragmatismo.

En la actualidad, la historia de la acción tridentina y de la Contrarreforma está siendo objeto de planteamientos sugestivos y de enfoques renovadores, que pasan por analizar cómo los ideales de orden tridentino (de factura masculina en el ámbito que nos concierne) debieron lidiar con la sociedad, con los individuos y los colectivos, con las monjas y con las comunidades femeninas, con el día a día de prácticas culturales y cotidianas… Se van desplegando planteamientos que van mostrando como en ese contacto y en ese proceso marcado por muy distintas formas de resistencia, se fueron modulando realidades, se fueron estableciendo ajustes, ensayando formas de concertación y se fueron revisando in-

cluso algunas proposiciones y premisas iniciales, pudiendo avanzar también sobre las conocidas nociones de confesionalización y, sobre todo, de la relativa al disciplinamiento[7].

La renovación del cuadro interpretativo en este campo general nos está permitiendo plantear una historia de la clausura postridentina más completa, más viva. Nos falta todavía un estudio monográfico comprensible del conjunto, pero hay muy buenos trabajos sobre la imposición de los preceptos de clausura que han ido sacando a la luz numerosos casos de conflictividad. La preocupación por el tema se manifestó tanto en Roma como en Madrid: la presencia de esta cuestión en las salas de los Consejos y en la correspondencia entre la Santa Sede y la Nunciatura en España son buena muestra de que la asunción de los preceptos generó conflicto y mucha resistencia[8].

---

[7] Con estos planteamientos se articuló el dossier que se publicó en la revista *Hispania* y que pude coordinar con las contribuciones de Doris Moreno, Eliseo Serrano, José Luis Betrán, José Pardo Tomás, Manuel Peña y yo misma. «De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social». Presentación del dossier monográfico, en *Hispania*, 248, 2014, pp. 651-660.
La bibliografía en torno a las dos nociones apuntadas –disciplinamiento y confesionalización– tiene ya un recorrido amplio. Remitiré únicamente a dos trabajos de Federico Palomo, que incorporan un repaso de la genealogía de los conceptos y contienen una densa relación bibliográfica, «*Disciplina christiana*. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna,* 18, 1997, pp 119-136. Y, «*Hispania Catholica*. Balance y perspectivas para el estudio de la historia religiosa de España y Portugal en la época confesional», en Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán (coords.), *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 221-272. También un buen dossier es el que se publicó en el número 25 de *Manuscrits* y que coordinó I. Fernández Terricabras. Ignasi Fernández Terricabras (coord), «Confessionalització i disciplinamiento social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)», *Manuscrits*, 25, 2007, pp. 29-265. Y las referencias siguientes: Doris Moreno, «De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones», en Alvaro Castro y otros (coords.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Editorial Séneca – Universidad de Córdoba, 2010, pp 251-272; Michele Olivari, «Considerazioni sulle premesse e prospettive della storiografia italiana sulla controriforma e su disciplinamento social», en Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán (coords.), *Discurso religioso y Contrarreforma…*, *op. cit.*, pp. 101-140. Precisiones historiográficas, también en José Martínez Millán y Carlos J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna,* Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, pp. 134 ss.

[8] José Olarra Garmendia y María L. Larramendi, *Índices de la correspondencia entre la Nunciatura en España y la Santa Sede durante el reinado de Felipe II*, Madrid, Maestre, 1958-1959, 2 vols. Y

La imposición de la observancia rigurosa de la clausura movilizaría a una buena cantidad de comunidades religiosas femeninas y fueron muchas las monjas que expresaron su rechazo. Distintos trabajos y documentos revisados nos han podido mostrar las manifestaciones de resistencia, los forcejeos y las protestas de las religiosas y también la oposición de muchos colectivos de beatas a las que se presionaba para el encierro y el enclaustramiento conventual.

Uno de los casos más sonados es el que se produjo en Zamora, cuando algunos conventos de la localidad desafiaron con firmeza los intentos por hacerles observar la clausura tridentina. La protesta se iniciaba en tiempos de Felipe II y se prolongaría hasta la década de los treinta del siglo XVII[9]. Nada menos que cincuenta y cinco años de rebeldía fueron capaces de mantener aquellas mujeres; más de medio siglo costó que aceptaran la reclusión que se les dictaba y comenzaran a guardar oficialmente la clausura. No sería el único proceso largo en el tiempo. La resistencia de las terciarias de la Provincia Franciscana de Cantabria, por ejemplo, duró 47 años[10].

Durante varias décadas –las últimas del siglo XVI y las primeras del XVII– se mantendría también la pelea por imponer la observancia de la clausura en dos beaterios vizcaínos que llevaban muchísimo tiempo sobreviviendo como tales, algunos llegando incluso a superar la centuria. Serían décadas especialmente históricas para la trayectoria de las beatas de Santa Mónica y las de la Esperanza, ambos beaterios antiguos localizados en Bilbao y vinculados a los agustinos que mantendrán su resistencia desde 1583, fecha en la que el provincial de la orden agustina mandaba que observaran la clausura, hasta principios de los años veinte del siglo siguiente[11].

José Olarra Garmendia y María L. Larramendi, *Correspondencia entre la Nunciatura en España y la Santa Sede. Reinado de Felipe III*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1960-1967, 7 vols.

9 El contencioso vivido en Zamora fue estudiado espléndidamente por Francisco J. Lorenzo Pinar, «Monjas disidentes. Las resistencias a la clausura en Zamora tras el Concilio de Trento», en Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 71-80.

10 Martín Mendizábal, «Las isabelinas de las provincias vascongadas ante el decreto tridentino de clausura papal», en Joseba Intxausti (ed.), *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra. Actas del I Congreso de Historia de las Familias e Institutos Religiosos en el País Vasco y Navarra,* Oñati, Arantzazu, 2004, vol. II, pp. 610-616.

11 La información sobre ambas comunidades y su trayectoria, en Fr. José García y Doblado, *Epitome histórico de los conventos de agustinas de la Provincia de Castilla con nueve Santas de la Orden representadas en la forma de hábito y velo que visten las Religiosas en cada uno. Dispuesto por el p. Fr. — de la misma orden y Provincia,* Madrid, Viuda de Ibarra, 1790.

Y en la misma ciudad, también otros dos beaterios manifestaron durante un tiempo su resistencia contra los intentos de reclusión obligatoria y perpetua: el que se constituiría en 1611 como convento de Santa Clara tuvo su origen en un beaterio preexistente cuyas integrantes se negaron a aceptar la clausura hasta que en 1603 se llevó a cabo su encerramiento oficial. Ocho años después se transformarían en clarisas[12]. El otro convento de franciscanas clarisas, que tuvo la advocación de Santa Cruz, procedería también de un antiguo beaterio que en 1543 se había vinculado a la orden franciscana y que igualmente habría pleiteado con su provincial «que les quería obligar a que yciesen el quarto boto» por los años 1583-1584[13]. Muy cercano, el beaterio que se había constituido en 1505 en Abando (Vizcaya) rechazaría también los intentos de enclaustramiento, pero acabaría recibiendo la clausura en 1614 conformándose como convento de franciscanas concepcionistas[14].

Una reacción de rebeldía y de insumisión ante la ofensiva que en pro del sometimiento a la clausura rigurosa habían emprendido Pío V y Felipe II se desataría también entre las religiosas terciarias que vivían en las localidades sevillanas de Cazalla de la Sierra y de Alanís. En este caso, no obstante, no se trataba de beaterios sino de conventos de la Tercera Orden de San Francisco[15]. En Cazalla se había formado hacia 1555 una congregación de devotas que profesaban como terciarias franciscanas, a las que el provincial de la provincia de los Ángeles conminaría al encerramiento firme tras recibir órdenes en ese sentido del monarca para que se cumplieran las disposiciones pontificias. El cronista explica cómo se resistieron aquellas mujeres, cómo a pesar de todo se formó convento de Santa Clara en el que profesaron unas y cómo ante la persistencia de la resistencia por parte de otras, el provincial decidiría aniquilar la comunidad formada y repartir las monjas que habían profesado por los conventos de Belalcázar y Palma. Es entonces cuando intervendría «lo principal» de Cazalla. Muchos caballeros e hidalgos no quisieron

---

12 Ángel Uribe, *La Provincia Franciscana de Cantabria*, San Sebastián, Aránzazu, 1996, vol. II, pp. 340 ss.

13 María J. Arana, *La clausura de las mujeres…, op.cit.*, p. 257.

14 Ángel Uribe, *La Provincia Franciscana de Cantabria…*, *op. cit.*, vol. II, pp. 350 ss.

15 El cronista Andrés de Guadalupe habla de «*monjas terceras*», y de mujeres que profesaban «*la Tercera Orden de N. p. San Francisco*», pero no termina de aclarar si pertenecían a la Tercera Orden Regular o no. Andrés de Guadalupe, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la Regular Observancia y Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco.* Reproducción de la edición de 1662. Edición preparada por Hermenegildo Zamora. Madrid, 1993, pp. 565 ss. para el convento de Cazalla y pp. 572 ss. para el de Alanís.

que aquellas religiosas abandonaran su «patria», así que, con el consentimiento del provincial, iniciaron la gestión en 1569 para formar convento en las casas de Cristóbal Fajardo, veinticuatro de Sevilla[16]. El provincial de la Provincia Franciscana de los Ángeles, informaba en 1568 de los alborotos protagonizados por las monjas de Cazalla de la Sierra[17]. Sin embargo, sabemos también, por otras referencias, que las terciarias insumisas que se habían negado al cuarto voto en esta ocasión no debieron tardar en ser reducidas. De hecho, el otro convento femenino que se levantaría en la localidad de Cazalla de la Sierra, el de agustinas, se dice formado con ellas, finalmente obligadas a asumir la regla de San Agustín, aunque no dependientes de los agustinos, sino del arzobispado de Sevilla[18].

También han podido sacarse a la luz noticias de resistencia y oposición en otros conventos de la diócesis de Salamanca, en Coria, Astorga, Trujillo, Valladolid, en Plasencia, en monasterios barceloneses, en varios benedictinos de Castilla, de León y de Galicia. Debió ser notable la gran resistencia de las monjas de Casbas…[19]. El obispo de Murcia explicaba la «inobediencia y pertinacia» mostrada por los monasterios de la Verónica y de Santa Brígida de la ciudad de Murcia y apuntaba igualmente problemas en Beas[20].

Todo parece indicar que la aplicación de los decretos tridentinos en este terreno de la disciplina y la observancia claustral y de la *Circa pastoralis* de Pío V debió ser, además de conflictiva, bastante irregular y en absoluto completa. Las fechas, ya tardías, de la configuración conventual de algunos beaterios de terceras así lo demuestra[21].

---

16 En ello se estaba cuando Diego de Almansa y su mujer doña María de Gayargos y Ulloa, matrimonio sin hijos, y «*con hacienda gruesa*» determinaban fundar un convento de clarisas y la orden lo admitía. *Ibidem,* pp. 565 ss.

17 Archivo General de Simancas [AGS], Patronato Real, leg. 23, doc. 123. Digitalizado en Pares.

18 Esto es lo que se plantea en el trabajo de Salvador Hernández González, «Fundación y avatares del convento de Madre de Dios de Cazalla de la Sierra (Sevilla)», en María I. Viforcos Marinas y María D. Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005, pp. 315-325. El autor no da la fecha de establecimiento del convento de agustinas, pero parece que todo esto debió suceder hacia 1570.

19 Datos en los estudios mencionados en las notas anteriores. También Regina Vidal Celma, «Evolución histórica de la institución de la clausura en el monacato femenino», *Cistercium,* 171, 1986, pp. 297-338. E Ignasi Fernández Terricabras, «Un ejemplo de la política religiosa de Felipe II: el intento de reforma de las monjas de la Tercera Orden de San Francisco, 1567-1571», en *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, Universidad de León, 1993, vol. II pp. 159-172.

20 AGS, Patronato Real, Leg. 23, doc. 121. Digitalizado en Pares.

21 Ángela Atienza López, «De beaterios a conventos…», *op. cit*.

Estas manifestaciones de insubordinación y de contestación de las monjas a los preceptos de reforma y a la disciplina claustral provocaría en las filas de las jerarquías eclesiásticas más celosas la necesidad de desplegar un gran esfuerzo argumentativo. En este contexto es el que cabe entender una obra que nos va a servir de marco y de guía para plantear la cuestión: el tratado que en 1589 publicaba don García de Galarza, obispo de Coria y miembro del Consejo de la monarquía. El título era el siguiente: *Libro sobre la clausura de las monjas*[22].

Pedro García de Galarza había nacido en Bonilla de Huete (Cuenca) hacia 1538. Estudió Artes en Alcalá de Henares y Teología y Cánones en Sigüenza en cuyo colegio de San Antonio de Portaceli ingresó en 1555; obtendría después una beca de colegial mayor en el colegio de San Bartolomé de Salamanca, donde cantaría su primera misa en 1562 graduándose después como doctor en Teología. De las aulas de Salamanca pasaría a ocupar una canonjía en la catedral de Murcia en 1565 y en 1578 sería elevado al obispado de Coria, siendo consagrado como tal ya en marzo de 1579. Al parecer, fue una personalidad próxima al monarca formando parte de los consejeros a los que Felipe II recurriría para asesorarle y apoyarle en los asuntos concernientes a Portugal[23].

Don Pedro (o don García, como también es nombrado muchas veces en la documentación) ejercería como obispo de la diócesis de Coria desde enero de 1579 hasta su muerte en 1603. Su actuación respondería bien a los rasgos de lo que algunos historiadores han podido establecer como modelo de «obispo ideal» de la Contrarreforma[24], y desde luego en materia de clausura de monjas, su actuación fue muy activa en orden a llevar a efecto lo dispuesto en Trento y la

---

[22] *Libro sobre la clausura de las monjas. Compuesto por Don García de Galarça, Obispo de Coria, del Consejo del Rey nuestro Señor. Dirigido a la Señora Infanta de España doña Isabel, Eugenia, Clara. Para la República de la villa de Cáceres, Confessores y Monjas de su Obispado*. En Salamanca, por Guillermo Foquel. MDLXXXIX. El libro se publicó también en latín: *De clausura monialium controversia*, Salmanticae, G. Foquel, 1589. Escritas ya estas páginas he tenido conocimiento de la edición reciente del mismo por Manuel Mañas Núñez, *El obispo Galarza y las monjas de Cáceres: Estudio y edición del libro "De clausura monialium controversia"*, Cáceres, Institución Cultural El Brocense, 2014.

[23] Estos breves datos biográficos proceden de Mercedes Pulido y Cecilia Martín, *El obispo Galarza,* Cáceres, Ateneo de Cáceres, 2010, y Gervasio Velo y Nieto, «Don Pedro García de Galarza, obispo de Coria», *Hispania Sacra*, VI. 11, 1953, pp. 1-29.

[24] Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid, Museo del Prado, 2000, pp. 240 ss. José Ignacio Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1963.

normativa pontificia posterior que desarrollaría los decretos así como las directrices marcadas por el propio monarca en esta materia.

El *Libro sobre la clausura de las monjas* responde a dos motores, uno de carácter general: el empeño por imponer la observancia de los preceptos tridentinos, y otro de perfil coyuntural y particular, que él no esconde: la necesidad de sofocar la importante contestación que algunos de los conventos de monjas habrían opuesto a esa aplicación de las leyes de clausura que se encontraría en el transcurso de su esfuerzo por asegurar su acatamiento y uniformizar en este punto la vida de los conventos femeninos de su diócesis.

Y es así: en las primeras páginas el obispo nos sitúa en el contexto en el que se fraguó su ensayo. Declara que cuando llegó al obispado de Coria, hacía unos once años, había mandado observar la clausura en los monasterios de la diócesis. La batalla arranca cuando las monjas de los monasterios de San Pablo, de franciscanas, y de Santa María de Jesús, de jerónimas, de la ciudad de Cáceres[25] inician el camino de la apelación y tras algunos percances consiguieron ganar en Roma un breve de gracia. Su actuación no tenía nada de excepcional en aquella sociedad; siempre había sitio para los privilegios y para las «gracias» y siempre se podía intentar ganarlos. Es lo que hicieron estas mujeres. Entiendo que consiguieron un breve que las eximía de la prohibición de recibir profesas nuevas ni otras monjas en aquellos monasterios en los que no se hiciera voto de profesar la clausura estricta; es decir lo que se había resuelto y hemos visto que se contenía en las prescripciones de la *Circa Pastoralis* de Pío V y que, de acatarse y cumplirse, significaba la muerte lenta de estas comunidades, su extinción pausada, pero asegurada.

La respuesta de don García fue recurrir él también a Roma y ganarse con ello, como él mismo señala, el aborrecimiento de las religiosas. De aquí nace la construcción del libro que estudiamos:

---

[25] Ambos conventos habían sido fundados en la segunda mitad del siglo XV y los dos compartían también un origen inicial en comunidades de beatas. *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Cáceres,* Mérida, Asamblea de Extremadura, 1996. Sobre el convento de Santa María de Jesús se dice que «se tiene entendido haber sido su origen la reunión de varias señoras a las que se agregaban las esposas de algunos nobles, cuando éstos salían a campaña» (p. 64) y sobre el de San Pablo: «Fue beaterio… y el 11 de marzo de 1449 pidieron al Obispo de Coria les cediese la profesión religiosa con clausura y demás votos jurando la regla que debían guardar el 17 de julio del mismo año. Es de la Orden Tercera de San Francisco» (p. 65).

«Para que se entienda la verdad como passa, y queden satisfechos los ánimos de todos: compuse este libro»[26].

La tensión entre las monjas y el prelado sería larga. Ninguna de las dos partes cedía y el contencioso se prolongó durante bastante tiempo en un sucederse continuado de apelaciones y contra-apelaciones.

El desarrollo de los hechos nos sitúa ante unas religiosas verdaderamente firmes en la defensa de sus tesis y dispuestas a no doblegarse ni un ápice. El problema se había iniciado con la llegada de don García a la sede de Coria en 1579. Siete años más tarde, en 1586, las religiosas ya iban por su tercera apelación. La nueva ejecución de la clausura por parte del obispo movilizaría la cuarta demanda de las monjas ante los tribunales reales, y como respuesta a las letras apostólicas que las excomulgaban en 1588, apelaron una quinta vez «y llevaron la causa por vía de fuerza a el Consejo real, donde al presente pende, y se espera la decisión della»[27]. Es aquí cuando el prelado escribe su tratado, que creo que podemos leerlo y explicarlo en términos de discusión (debate), entre él y las religiosas.

El tratado de García de Galarza constituye una joya informativa. Si me detengo en este texto es porque considero que nos puede ayudar mucho a profundizar en el tema nuclear de la imposición y de la repulsión a la clausura estricta de las monjas. Pienso que arroja mucha luz sobre el tema de la clausura, las polémicas y su desarrollo y los argumentos y relaciones de las partes enfrentadas: ellos y ellas.

En las consideraciones que se van desgranando, el ensayo nos ofrece lo que podemos considerar un verdadero «estado de la cuestión» de muchas de las dimensiones que estuvieron presentes en los conflictos y en las manifestaciones de rebeldía de las monjas sobre el punto de la clausura postridentina. El texto dibujará y establecerá el papel y el lugar que ellos entendían debían ocupar las religiosas en el seno de aquella sociedad y en la vida religiosa de aquel tiempo. Los comportamientos y las conductas, especialmente las relativas a la guarda y la preservación de la castidad obsesionarán más que las consideraciones en torno a la perfección en la vida espiritual. El discurso del prelado era el discurso de la corrección, de lo que se consideraba correcto y, por supuesto, de lo que se entendía corregible, sobre todo en aquella situación de contestación. Sus propuestas y los contenidos desarrollados tenían un objetivo claro y pretendían tener un peso en la construcción de normas y de modelos de género.

---

26 Pedro García de Galarza, *Libro sobre la clausura de las monjas…,* p. 2.

27 *Ibidem*, p. 15.

El tratado planteará también la cuestión de la obediencia y de la desobediencia en las relaciones de las religiosas con las autoridades y las tensiones con las que se desenvolvieron éstas. Y todavía más importante: permite también plantear el debate sobre la propia *noción* de obediencia. Frente al *deber* de obediencia ellas enarbolarán la bandera del *derecho* de desobediencia, aunque hay que precisar que no estarían defendiendo tanto un derecho a la desobediencia en términos netos cuanto al establecimiento de los límites de la obediencia; ellas consideraban que su resistencia estaba perfectamente legitimada y no manifestaron tener la más mínima duda al respecto, de modo que su rechazo no lo traducían en términos de desacato ni lo interpretaban como tal. Es importante tener en cuenta que no se cuestionaba el sistema, al contrario, se defendía el orden establecido, el profesado, pero sí se planteaba la cuestión de lo que se entendía que era abusivo y lo que se consideraba fuera de justicia.

El esfuerzo argumentativo del obispo permite conocer los planteamientos utilizados por las monjas y por quienes las apoyaron. Por un lado nos sitúa ante los planteamientos jurídicos y canónicos enarbolados por las religiosas. Pero también ofrece más, porque al intentar contrarrestar los argumentos y cuestionar las situaciones, el prelado también las evidenciaba, las sacaba a la luz y nos permite conocerlas y analizarlas. Nos sitúa ante los escenarios en que se desarrollaron las controversias y ante las situaciones históricas creadas, mostrando cómo ni el mundo «hombres» de Iglesia fue uniforme ni tampoco el de las religiosas. Nos permite ver el papel de algunos confesores, la posición de las minorías de monjas disconformes con la actitud rebelde de sus compañeras, pero engullidas por la respuesta del conjunto…, un escenario vivo y rico en tensiones. En muchos momentos, el texto era intimidatorio y, como hemos apuntado, en sus argumentos y exposiciones, Galarza nos mostrará una suerte de «estado de la cuestión» muy rico en información.

El núcleo fundamental de las alegaciones de las monjas y sus valedores –es importante no olvidar que las religiosas no estaban solas, que efectivamente tenían apoyos y defensores– era muy potente. Lo expone con claridad el propio obispo en un texto que reproducimos por su trascendencia en la cuestión que tratamos:

> «Las monjas y sus valedores alegan que no les pueden mandar el Obispo la clausura, ni el Concilio, ni el Papa, por no avella votado, ni averse guardado en sus monasterios antes de agora, ni quando ellas entraron: y que si se guardara por ventura no entraran, ni fuera su intención obligarse a ella, y por estas razones (alegan) no estar obligadas a clausura, ni a recibirla, ni a guardarla. Y por consiguiente no peccar en ello, aunque se lo manden los superiores, antes poder ser absueltas por la bula de la Cruzada, princi-

palmente teniendo pleyto y aviendo appelado. Y porque ay confessores que movidos por estas razones las confiessan y absuelven: y capellanes que les dan el sanctísimo Sacramento y las comulgan: y ellas no se tienen por excomulgadas…»[28].

Como se ve, en primer lugar, son ellas las que marcan las condiciones de la vida religiosa femenina por la que han optado, defienden el derecho a decidir por sí mismas, y se muestran muy celosas de la preservación de lo que han profesado.

Planean en este texto tres objeciones sobre asuntos esenciales en la arquitectura del poder eclesiástico: obediencia, pecado, excomunión.

Las monjas desestimaban sin matices cualquier autoridad eclesiástica para imponerles la clausura, incluyendo en esta negación al Concilio y al mismo Papa, porque ellas no habían hecho voto de semejante disciplina. El corazón del argumento es verdaderamente sustancial, porque remite a la autoridad misma y a la obediencia en la Iglesia. Las monjas estaban poniendo en cuestión aquí aspectos esenciales del «orden» religioso, apuntando a la misma cabeza del ordenamiento eclesiástico. Y estaban también marcando los límites de la obligación y de la obediencia.

Pero además el razonamiento se extendía hasta la otra materia sensible del entramado del poder eclesiástico católico: el pecado. El texto muestra que el pecado y la determinación de qué es y qué no es pecado estaba siendo también objeto de debate, un debate que –hay que insistir– planteaban ellas, y esto es muy importante y tiene más desarrollo en la reflexión renovadora sobre el mundo de la Contrarreforma y la cultura de la Contrarreforma.

Vemos que ellas sostienen con firmeza su convicción de no incurrir en pecado, de no estar cometiendo falta alguna, aunque fuera un mandato de los superiores. Y llegan incluso a afirmar que no se tienen por excomulgadas, objetando de esta manera también a esta otra pieza sustancial y medular de la dominación de la Iglesia. La excomunión podía ser también debatida y discutida: «*ellas no se tienen por excomulgadas*».

Y en la articulación de sus razones y de sus argumentos, encontraban apoyo en otros miembros de la iglesia: los confesores que las confesaban y las absolvían, y los capellanes que les daban el Santísimo Sacramento y la comunión.

Seguramente no había un punto de perversidad ni de intenciones maliciosas en esta presentación, pero ciertamente destaparon el debate en torno a los confesores y el sacramento de la confesión y parecía que las monjas ponían a la Iglesia (a los hombres de Iglesia) también ante sus propias contradicciones.

---

28 *Ibidem*, p. 16.

Las monjas estaban entrando en asuntos nucleares, se estaba discutiendo aspectos esenciales: obediencia, pecado, excomunión, la posición de las mujeres en el entramado de dominación y de disciplina y las limitaciones de las relaciones de autoridad y de obediencia. Asuntos nucleares del poder eclesiástico se colocaban en el foco de discusión.

El texto del obispo significaba mucho también en otro sentido, principalmente significaba que las monjas habían sido capaces de que se las escuchara; para rebatir sus argumentos, es cierto; pero habían logrado que precisamente el obispo tuviera que hacerlo.

Este armazón argumentativo de las monjas estuvo también presente, con mayor o menor grado de claridad, de alcance y de contundencia en muchos otros conflictos que se desarrollaron en torno a la imposición de la observancia de la clausura, y esto tanto antes como después de Trento y a lo largo de toda la Edad Moderna. Porque realmente, la tensión en torno a la clausura se presenta históricamente como una realidad que tuvo un largo largo recorrido, una constante plurisecular.

Lo cierto es que leyendo los trabajos de García Oro[29] o de T. de Azcona[30] sobre las reformas de los Reyes Católicos se tiene la impresión de que las reformas de Trento y las políticas posteriores (Felipe II, Felipe IV) no parecen novedad. Y desde luego, la resistencia a la reforma no fue nueva.

Podemos repasar algunos testimonios de monjas de conventos catalanes cuando se las presionó para el encierro estricto. El alegato de oposición contra los intentos por obligarlas a lo que no habían profesado estaba ya muy presente y claramente formulado. Son los años finales del XV:

Constanza de Preguera, abadesa de las benitas de San Pedro de las Puellas, declararía que ellas obedecerían «en cuanto la Regla de San Benito las obligaba. Más que en eso (la clausura perfecta) no les obedecían porque no era cosa que

---

[29] José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1971. También, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica, 1969; «Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI». En Ricardo Garcia Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1980, vol. III-1, pp. 211-350; «Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento. Cuadro histórico del tema», en María del M. Graña Cid (ed.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas,* Barcelona, GBG Editora, 2005, pp. 235-254.

[30] Tarsicio de Azcona, «Reforma de las clarisas de Cataluña en tiempos de los Reyes Católicos», *Collectanea Franciscana*, 27,1957, pp. 5-51.

su Regla las obligase ni mandaba. Y que, no solamente, no obedecían, más antes disentían»[31].

Margarita de Regedella, por su parte, afirmaba: «non consyente mas antes, disiente expresamente, asy como echos contra uso y costumbre y plática del dicho monasterio; y asimismo desiente en cualquier mandamiento o autos, que fasta agora les ayan seydo mandados, que sean contra uso y platica y costumbre del dicho monesterio»[32]

Catalina de Boil, abadesa de las cistercienses de Valdoncella, explicaba «que en la dicha regla y constituciones no se hacía mención del dicho parlador con rexas y por esto, que en esto no les obedecían ni consentían mas antes disentían»[33].

Conviene llamar la atención sobre lo que se expresó en algún momento de esta resistencia. La abadesa de Pedralbes protestaba en marzo de 1494 contra los visitadores «porque traspasaban sus poderes, encaramándose sobre su Regla»[34].

También, entrado el siglo XVI, ya después de Trento proseguirán multiplicadas las manifestaciones de rechazo y resistencia, como hemos visto anteriormente, y continuará también vivo y presente el argumento en torno a la defensa de lo que se había profesado y la oposición a asumir novedades.

Las monjas clarisas de Barcelona que se oponían a la clausura postridentina introducían expresamente el criterio de la injusticia: «ques posen les coses del Papa sobre lo cap y que les tenen en lo compte que deven y que en lo que toca a la clausura no y obligue ses persones perque no la han votada ni lo Papa les y pot obligar perque es just y no pot fer coses injustes…»[35].

También el testimonio del monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca camina por la misma senda, sus monjas denunciaban la clausura como una imposición correctiva e injusta:

> «Y nosotras ni hemos pecado para que se nos imponga tan dura pena, ni en esta Real Casa ha estado uniformemente recibida ni ha avido costumbre en contrario… de aquí nace el persuadirnos que este rigor en que nos quieren obligar a la clausura

---

31 Citado por María J. Arana, *La clausura de las mujeres…, op. cit.*, p. 135. Ella lo toma de Tarsicio de Azcona, «Refoma de las religiosas benedictinas y cistercienses de Cataluña en tiempos de los Reyes Católicos», *Studia Monastica*, 9, 1967, pp. 75-165. Texto en p. 96.

32 Tarsicio de Azcona, «Reforma de las clarisas de Cataluña…», *op. cit.*, p. 13.

33 Íd. Citado por Tarsicio de Azcona, en «Reforma de las religiosas benedictinas…, *op. cit*».

34 Citado María J. Arana, *La clausura de las mujeres…*, *op. cit.*, p. 134 nota 371.

35 Citado a través de Joan Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el siglo XVI,* Barcelona, Balmes, 1970, p. 230.

que no hemos tenido, amenazándonos con preceptos y censuras da a entender que la clausura es penal…»[36].

Podemos ver cómo se dictaminaba desde el mismo monasterio hacia 1621, cuando desde el Consejo de Órdenes se intentaba introducir los preceptos tridentinos:

«… este Monasterio, y los demás, desde su fundación asta aora se han conseruado con muy buena opinión, grande autoridad, y estimacion, mucha obseruancia; y puntualidad en su Regla, sin que aya memoria de hombres de algun malo, y descondertado sucesso, sino antes oy estan con más encerramiento que nunca, con mas frecuencia de Sacramentos, mas trato de oración, y de espíritu, menos amistades y visitas, como es público, y constará por qualquiera información, oculta, y pública, intentar esta nouedad solo sirue de poner nota en los dichos Monasterios, por ser sin necessidad que la pida». El núcleo de su defensa era que «No ha lugar en justicia» introducir ninguna novedad que el Consejo de Órdenes «ha intentado hazer en la profession, y clausura de los dichos Monasterios»[37].

La resistencia venía de atrás, y en otro documento, las mismas religiosas explican lo que habían manifestado en 1604 ante los visitadores del Consejo de Órdenes que pretendían que observaran la clausura:

«Que si en algún tiempo bolviesen a mandarles qualesquiera mandatos fuera de su Regla, ninguno obedecían… Porque ellas no querían ninguna ordenación, ni reformación, ni establecimiento fuera de su Regla; la qual estamos muy prestas a obedecer: y si algo se recibiesse, solo era por temor y forçadas, y dexamos nuestro derecho a salvo; porque su espontánea voluntad era de guardar la regla que tienen confirmada por el Papa Alexandro III y ninguna otra cosa recibían, ni querían, sino la regla que hasta aquel día han professado»[38].

Más adelante, en la ofensiva enclaustradora y uniformizadora que se tomó a finales del reinado de Felipe IV volverían a escucharse los mismos argumentos[39].

---

36 Citado a través de María J. Arana, *La clausura de las mujeres*…, op. cit., p. 192.

37 BNE, ms. 1770, fols. 170-173v. *Memorial del Monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca.* Impreso. El documento no lleva fecha, pero se puede deducir que corresponde a 1621.

38 BNE, ms. 1770, fols. 174-191v. *Información por parte del Monasterio de Sancti Espiritus de la Ciudad de Salamanca de la Orden de Santiago, y de otros de la misma Orden en razón de la novedad que el Consejo Real de las Órdenes ha intentado hazer en la profession y clausura de los dichos Monasterios,* fol. 178.

39 He estudiado esta cuestión en Ángela Atienza López, «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas…, todavía con Felipe IV», *Hispania*, 248, 2014, pp. 807-834.

Los mandatos que firmó el Nuncio en 1664, instigado por el monarca, debían hacerse llegar a todos los prelados de las órdenes religiosas y a los obispos para que ellos se encargaran de notificarlos en los conventos de religiosas calzadas.

Al Consejo llegarían después los informes de esos mismos prelados y obispos dando cuenta de lo sucedido cuando intentaron su ejecución. Y así, el arzobispo de Granada explicaba que en la mayor parte de los conventos «no querían oyr los Breves ni las Preladas juntar la Comunidad, y en el de Santa Ana que aunque la Abadesa quisiese no habían de permitírselo, y en otros tres conventos digeron las Abadesas que no tenían necesidad de oyr Breves que sabían muy bien las instituciones que habían profesado». También el provincial de los franciscanos de Extremadura se explayaba sobre los alborotos que habían tenido lugar al intentar el cumplimiento y la notificación de los breves a los conventos de monjas bajo su obediencia y avisaba «que son muchos los inconvenientes que resultaran de su cumplimiento, y que dicen todas las religiosas no hubieran profesado habiendo de tener tan estrecha clausura, y que las han de dejar ir a sus casas, y que ellas no se sugetaron a remo tan crudo»[40].

Y, efectivamente, es importante tener en cuenta que en el plurisecular recorrido del problema de la imposición de leyes de clausura muchas de las monjas sintieron todas esas ofensivas en pro del encerramiento como una injusticia, como una imposición punitiva que no se justificaba porque –entendían ellas– no habían cometido ningún desmán ni habían transgredido ninguna norma que no hubieran profesado y votado. Ellas aseguraban respetar y haber respetado los votos realizados. Se legislaba sobre la base del recelo, de la suspicacia y de la desconfianza, sólo por ser mujeres. Se penalizaba a las monjas sin que hubieran cometido ninguna tropelía ni hubieran dado muestras de relajación[41]. Pero, como decíamos antes, es la idea de monasterios relajados la que ha quedado, y frente a ella se opuso el proceso de imposición de un modelo de vida religiosa femenina único.

---

[40] Ambos testimonios en Archivo Histórico Nacional [AHN], Consejos, leg. 7126, documentación con la que he trabajado en el artículo citado en la nota anterior.

[41] Las sanciones: Constanza de Preguera fue depuesta en junio de 1494 y aunque toda la comunidad se opuso a su salida, ella claudicó ante la amenaza de envío de monjas castellanas. En mayo del mismo año Catalina de Boil había sido excomulgada y después en noviembre fue depuesta. También terminó doblegándose. Violante de Montcada, abadesa de Pedralbes también fue depuesta de su cargo en 1494, aunque ella persistió con su lucha y logró ganar. La abadesa de Santa Clara de Villafranca del Penedés, sor Brianda Soler, también sería depuesta y se la encarceló. Tarsicio de Azcona, «Reforma de las clarisas de Cataluña…», *op. cit.*, pp. 19 ss.

La idea de que no se las podía obligar a una forma de vida que ellas no habían votado expresamente en el momento de su profesión será una constante y fue un ingrediente habitual en el discurso de oposición de las monjas. Y hay que recordar que en las mismas salas conciliares de Trento esta misma consideración ya fue contemplada y defendida por algunos de los eclesiásticos que allí asistieron. Es importante tener en cuenta que si bien se impuso la versión estricta y severa de la clausura, la unanimidad en ello nunca existió entre las jerarquías ni tampoco fue así atendida por la totalidad del estamento clerical. Esta sería también una de las debilidades de la deriva dura que se adoptó en el tema de la clausura[42].

Pues bien, toda esta maquinaria argumentativa que llevaba tanto tiempo formulada y que también constituyó el núcleo de la defensa y de los alegatos justificativos de la resistencia de las monjas de Cáceres iba a ser respondida por el prelado. Llama la atención que no llegara a entrar en lo sustancial de la cuestión. A mi juicio, lo evitó y envolvió el tema en un celofán de retórica. Dejaría la valoración a la consideración de los lectores, transcribiendo cómo don Pedro García de Galarza tradujo la cuestión –él mismo la presenta de esta manera, la «Questión»– que se planteaba en la alegación de las monjas transcrita antes, de manera que puedan confrontarse los dos planteamientos. La literalidad de la «questión» que exponía el obispo era la siguiente:

«Dubdase, si puede el Papa, o el Concilio, o el Obispo, o el Capítulo provincial hazer estatutos que obliguen a sus súbditos a mayor perfección de la que se contenía en su regla que professaron? como mandar a las Monjas que guarden la clausura, que no votaron»[43].

Como se ve, él introducía la consideración de que lo que se obligaba era a «*una mayor perfección*» de lo que se contenía en la regla que las monjas profesaron. La clausura estricta y obligada era, en su óptica, eso: perfeccionar lo contenido en las reglas profesadas. Las monjas, sin embargo, consideraban que tal disciplina era un cambio esencial y, según afirmaban, si hubieran tenido que guardarla posiblemente no hubieran entrado en religión. Estas mujeres afirmaban saber bien lo que profesaban y los votos que habían realizado. Cambiar sustancialmente una forma de vida –considerada «sagrada» por las monjas, además por el derecho canónico– se convertía en la voz del prelado en «mejorar». La

---

42 Apunté algo más sobre esta cuestión, en Ángela Atienza López, «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones…», *op cit*.

43 Pedro García de Galarza, *Libro sobre la clausura de las monjas…, op. cit.*, pp. 16-17.

manipulación del lenguaje, o el juego con el lenguaje, como vemos, no es una novedad contemporánea del juego y del debate político actual.

Pero el argumentario del prelado continuaba desgranando el tema. Exponía a continuación las cuatro maneras en las que podían darse lo preceptos de los superiores, apoyándose en Santo Tomás[44]:

– unos contra la regla que profesaron los súbditos, en los que no podían dispensar los prelados;
– otros fuera de la regla, a los que tampoco podía obligar el superior;
– otros sobre la regla, como profesar un nuevo voto, o entrar en otra religión más estrecha, a lo que tampoco el súbdito estaba obligado;
– y otros preceptos según la regla. Se refería a preceptos según él contenidos en la regla «declaradamente o virtualmente», y en ellos incluía el asistir siempre a los divinos oficios y la clausura de las monjas.

Sobre éstos últimos preceptos desplegaba el obispo su insistencia, y de ellos sacaba lo que llamaba su «primera conclusión»[45]. La clausura de las monjas era de las cosas que los superiores mandaban según la regla y pertenecientes a la misma. ¡No había cambio de regla! Éste era su colofón. Remitirá entonces al capítulo *Periculoso* de Bonifacio VIII y lo convertirá en argumento, y tornará de nuevo a envolver en manipulación retórica la cuestión central de la disputa: «no es nueva religión, no otra regla más estrecha, sino es modo de vivir más estrecho debaxo de la misma regla»[46]. Los defensores de la clausura encontraban aquí su defensa y su apoyo: la clausura no significaba otra regla distinta, sino un «*modo de vivir*» más ajustado. Contra esto, naturalmente, replicarían luego las monjas.

El tratado del obispo reiteraría en sucesivos capítulos esta tesis. Y argumentos de este tipo los he visto también en otros conflictos: la reforma no es cambiar, es perfeccionar.

Con esto se pasaba a una segunda pieza argumentativa, a una «segunda conclusión»[47], que remitía a las razones por las que el Papa y los Concilios podían mandar la observancia de la clausura a las monjas: «para cumplimiento y guarda de su castidad que votaron». Éste era otro de los sostenes fuertes de la defensa del prelado: la clausura constituía la garantía de la guarda del voto de castidad. Ciertamente, el asunto no era nuevo. Proteger la castidad había sido siempre la

44 *Ibidem*, pp. 17-21.
45 *Ibidem*, pp. 21-23.
46 *Ibidem*, p. 22.
47 *Ibidem*, pp. 23-29.

base de las políticas de encerramiento y de confinamiento de las mujeres y su justificación principal. Los preceptos eclesiásticos al respecto, incluido Trento, se habían sucedido en este sentido; el obispo Galarza reforzaba su tesis con el argumento de que así lo había determinado el Espíritu Santo en el Concilio de Trento y que Papas y Concilios no podían errar en ello.

Pero esta razón, que debiera ser más que suficiente en un discurso católico, se acompañaba de otra. Aparecía entonces la consideración de género, la reflexión sobre el conjunto de las mujeres, independientemente de su estado: «porque moralmente es claro que a las mugeres no es lícito andar fuera de casa divagando… porque no peligre su honestidad y continencia, conforme al refrán vulgar: la mujer y la gallina por andar se pierden ayna»[48].

Y naturalmente, eran los hombres los responsables de la guarda de la honestidad y sus guardianes.

Hasta tres veces en el tratado se reiterará el tema. No es sólo una cuestión de la reclusión de las religiosas, lo era para todas, fuese cual fuese la forma de vida religiosa que hubieran elegido.

La Iglesia postridentina no acabó de asumir ni de aceptar la existencia de fórmulas de vida y vivencia religiosa autónomas y desreguladas y tendió a nivelarlas todas y a reducirlas a un modelo único, presidido por el encierro y la clausura, que consideraron constituía la fórmula más adecuada para asegurar la protección –en realidad, la dominación masculina y clerical– que exigía la naturaleza (débil) de las mujeres en las concepciones que los eclesiásticos mantenían. Y es que no cabe olvidar toda esa matriz de ideas acerca de las mujeres porque es obvio que hubo en esta ofensiva una importante concepción de género: se legisló para las mujeres, sin consideración a la variedad de opciones, reglas y órdenes religiosas del mundo religioso femenino. La clausura debía igualar y unificar la realidad de todas.

Algunas monjas fueron plenamente conscientes de esta política misógina de género. Hay un buen testimonio que yo interpreto de esta manera. Corresponde a la exposición del ya citado monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca en el siglo XVII sobre las pretensiones de obligarlas a una clausura que ellas no habían

---

48 *Ibidem*, pp. 26-27. Refrán en el que aína significa «fácilmente», según Regino Etxabe, *Diccionario de refranes comentado*, Madrid, Ediciones de la Torre, 2012, p. 243.
También se dice que el refrán critica a la mujer andariega, según Esteban de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres lenguas francesa, latina e italiana*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1787, vol. II, p. 635.

profesado. Entre sus reflexiones, las religiosas introducen una consideración relativa al pluralismo y a la variedad de órdenes dentro de la Iglesia y al hecho de que no todas precisen profesar clausura. Defenderán la variedad de situaciones en el seno de la Iglesia como algo saludable y óptimo y preconizarán el que cada uno pueda elegir libremente lo que quiera.

En su memorial opinaban sobre cómo debía ser la estructura monástica femenina. Plural y variada:

> «…*porque según buen gouierno, conuiene que en la Iglesia aya diferentes suertes de Monasterios, unos de vida menos estrecha, y encerrada que otros, para que aya Monasterios para todas*. Que muchas hijas de gente principal se acomodan a ser Monjas mas en un Monasterio, que en otro, pareciéndoles, que el serlo en aquel no es mas que pasarse de casa de sus padres a otra, donde se viva en Comunidad, sin mas estrechura, y si la tuviera mayor, ni la apetecieran, ni fueran Religiosas…»[49].

Al contrario de lo que estaba pretendiendo asentar e imponer la Iglesia de hombres, aquellas mujeres hacían una apología de la pluralidad y de la diversidad. De esta variedad –indicaban–:

> «El perseverar cada uno en el estado a que Dios le llama, aunque sea de menos estrechura que otros, que tiene la Iglesia aprovados, es muy agradable a sus ojos (…) Y no es de culpar el que llama Dios para casado por que no quiera ser Frayle, ni el Cavallero a quien Dios le inspira, que sea de Hábito Militar, porque no es Ermitaño ni Cartuxo. (…) Que todas las Religiones aspiran a lo más perfecto, que es la charidad y amor de Dios, unas por unos medios, y exercicios, y otras por otros (…) Nace no confusión, sino la *diversidad de Religiones con la que se hermosea la Iglesia*, y destos ejercicios y medios cada religioso instituto escoge y platica lo que le parece proporcionado para el fin que se propone. *Tal forma de profesión tendrá necesidad de vivir en desierto o con clausura y a tal no le estará bien, o no avra menester deste encerramiento y retiro*…»[50].

Pero, como sabemos, la ofensiva uniformizadora de la vida religiosa femenina sobre la base del encierro y la clausura fue un hecho y un objetivo irrenunciable para los hombres de Iglesia. La guarda de la castidad exigía la reclusión estricta, y la Iglesia había erigido la castidad femenina en principio fundamental no sólo del orden eclesiástico sino también del orden social [51]. Las concepciones eran

---

[49] BNE, ms. 1770, fols. 169-192. La cursiva es nuestra.

[50] *Ibidem*, fol. 174. La cursiva es nuestra.

[51] Apunta Sánchez Lora la insistencia reiterada de centenares de textos en la idea del encerramiento. José L. Sánchez Lora, «Mujeres en religión», en Isabel Morant (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina,* Madrid, Cátedra, 2005, vol. 2, pp. 131-152. Puede

indiscutibles, y alguna de las categorías más sobresalientes y básicas de la arquitectura ideológica cristiana justificaban esta exigencia. Las explicaciones que el discurso religioso aportaba eran inequívocas.

El carmelita descalzo fr. Joseph de Jesús María planteaba en 1601 la pregunta «Por qué la Iglesia da el título de vírgenes a las mugeres y no a los hombres, siendo iguales en los premios de la virginidad». Apuntaba así dos razones:

La primera:

> «La razon porque las mugeres se llaman vírgenes y no los hombres, es porque la conservación de la pureza les cuesta a ellas más caro que a los hombres, por ser de género más flaco para resistir los incentivos de la carne, y menos constantes para defenderse mucho tiempo de los combates de los demonios y de las persuasiones de los hombres: y assí para animarlas a la defensa de los tesoros de la naturaleza y para premio de sus victorias se les da este glorioso apellido».

Conclusión: se trataba de un premio, de un incentivo.

La segunda:

> «Los hombres pueden ser alabados de muchas calidades y tomarse renombre dellas (continua una apología de estas calidades que tienen los hombres: magnánimos, don de prudencia, ingenio para penetrar en las dificultades de las ciencias, ingeniosos…)… Pero las mujeres no tienen comúnmente más de una senda por donde caminar, ni otras calidades ni tropheos para ser alabadas y engrandecidas sino la castidad, en ésta se encierran todas sus glorias, todas sus excelencias… Por ella son alabadas y estimadas»[52].

Conclusión: era el único valor posible para las mujeres. No se contemplaba ningún otro.

La apelación a la preservación de la castidad como justificación del sometimiento a encierro se reproduce también en otros muchos documentos. El concilio de Toledo de 1565-1566, por ejemplo, insistirá en esta línea explicativa sobre la motivación principal de la clausura: «la iglesia católica no ha tenido

---

consultarse también su ya clásico, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. Sobre el discurso de los moralistas, que manifestaba una gran desconfianza hacia el género femenino, y al preconizar la castidad, exigían también el encierro, puede verse el trabajo de Isabel Morant, «Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones», Isabel Morant (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina,* Madrid, Cátedra, 2005, vol. 2, pp. 27-62.

[52] Fr. Joseph de Jesús María, *Primera parte de las excelencias de la virtud de la Castidad*, Alcalá, Viuda de Iuan Gracian, 1601, pp. 307 y 309-310.

otra razón de imponer la clausura a estas mugeres… como el más seguro baluarte de la virginidad…»[53].

La honra y el honor de la Iglesia se hacía descansar sobre sus mujeres, las mujeres de Iglesia; en idéntica lógica que la reputación y la dignidad de las familias seculares reposaba sobre la honra y la integridad de sus mujeres. Son muchos los textos en los que estas ideas quedaron reflejadas. A modo de ejemplo, sólo insertaré la forma en la que tal idea quedaría expresada en una de las constituciones papales que pretendían imponer el rigor claustral todavía en 1665, sobre la que luego volveremos. Escribía Alejandro VII que era obligación de los papas

> «amparar y conservar intacto (quanto podemos con el señor) el esplendor de las sagradas Vírgenes… (La virginidad) es la flor del Jardín de la Iglesia… la parte mas ilustre del rebaño de Christo. Por ella se goza y florece largamente en ellas la gloriosa fecundidad de la Santa Madre Iglesia, y quanto más gloriosa la Virginidad añade a su número, mas se aumenta el gozo de la madre»[54].

La defensa del obispo de Coria, por lo tanto, se alineaba sin matices con las concepciones y consideraciones de las jerarquías y con lo que se entendían que eran las responsabilidades de quienes tenían a su cargo la disciplina del mundo conventual femenino. La apelación a la guarda de la castidad se invocaba como argumento de peso, como hemos visto, en su segunda conclusión. Una razón más añadía el obispo a su segunda conclusión, pero no era más que insistir en la tesis ya mantenida. Se repetía de nuevo que obligar a las monjas a acatar la clausura no era ninguna nueva regla ni otro orden nuevo, era únicamente un modo «más estrecho» de guardar la propia regla que profesaron.

Tampoco aportaba mucho más peso ni contenido respecto a otros razonamientos ya apuntados la «tercera conclusión» expuesta por don García[55]. En ella defendía que las monjas estaban obligadas a obedecer el precepto de clausura, aunque no la hubieran profesado en sus votos ni estuviera contenida en su regla ni se hubiera guardado en sus monasterios, porque era algo que no era contrario «a su ánima» ni a su regla y que debían obedecerse todos aquellos preceptos de los prelados que pudieran contenerse tácitamente en los votos «como si dixera, la clausura, la castidad». Nuevamente, como se ve, se emplea el argumento de los contenidos implícitos y la identificación de castidad y clausura. No será, sin

---

53 Tomo la cita de María J. Arana, *La clausura de las mujeres*…, op. cit., p. 169.

54 La Constitución de Alejandro VII se copia inserta en el breve que posteriormente expediría Clemente IX en 1667. El documento puede verse en AHN, Consejos, leg. 7126.

55 Pedro García de Galarza, *Libro sobre la clausura de las monjas…, op. cit.*, pp. 29-36.

embargo, la última vez que articule esta misma identificación. Volverá a repetirlo más adelante, y en realidad se puede concluir que era esto lo que estaba bien impreso y firmemente asentado en la cabeza de las jerarquías eclesiásticas: la fusión castidad-clausura, la una concernía a la otra[56].

Por lo demás, también el discurso se ampliará con una defensa fervorosa y vehemente de la obediencia a los prelados y superiores, que rozaría lo fanático y que llevará a don García a extremar sus tesis llegando a sostener respecto a votos y reglas que «todo esto cessa quando el superior les manda estrechar la vida con mayor austeridad y recogimiento para mayor guarda de su misma regla»[57] y más si se tiene en cuenta que los preceptos de clausura estaban determinados por los sumos pontífices, vicarios de Cristo, que no podían errar por estar asistidos del Espíritu Santo. De modo, que en el discurso del prelado de Coria, la obediencia a los pontífices se entendía absoluta en todos sus términos, no tenía limitaciones. Los votos y las reglas, en todo caso, estaban supeditados a las observaciones que quisieran ser introducidas desde la cúspide de la Iglesia. Se subrayaba lo absoluto de la soberanía pontificia.

La respuesta dura del obispo Galarza debe ser entendida en ese contexto del peligro potencial que contenían los argumentos de las religiosas que, como hemos visto, llegaban a poner en solfa la autoridad del mismo Pontífice para imponer la clausura a quienes no la hubieran profesado. Las monjas lanzaban una ofensiva muy seria que apuntaba plenamente a la línea de flotación del ordenamiento y del poder eclesiástico. Se hablaba de los términos y del alcance de la autoridad y de la obediencia, se discutía sobre piezas esenciales en el entramado de las relaciones de poder.

La «cuarta conclusión»[58] de don Pedro entraba de lleno a contra-argumentar la perspectiva de las monjas respecto a la consideración pecaminosa o no de sus actos y de su postura de rechazo a la observancia de la clausura tridentina. Para el prelado no había duda: las monjas que no obedecían los preceptos de clausura pecaban mortalmente, y recordaba que estaban en estado de condenación y que no podían ser absueltas ni mucho menos pretender ser excusadas diciendo que tenían el asunto apelado. De nuevo, la obligación de obediencia se convertirá en el centro del texto por ser parte esencial del ordenamiento de la Iglesia; pero en este caso, además, la traducción de la desobediencia en pecado mortal que-

---

56 *Ibidem*, pp. 39.
57 *Ibidem*, pp. 34-35.
58 *Ibidem*, pp. 37-44.

daba fijada de forma mucho más categórica cuanto que eran los preceptos del Papa mandados so pena de excomunión los que se transgredían. El prelado añadía que las monjas no podían ser absueltas si no hacían penitencia y se arrepentían y obedecían, de hecho, al Papa y a su prelado. Es decir, no había otra vía de salvación ni absolución posible para ellas que la del sometimiento a la clausura y la obediencia a las jerarquías.

Y arremetía aquí el obispo también contra el otro argumento que había servido de sustento al alegato de las religiosas, el relativo a sus confesores y la absolución recibida de los mismos en el sacramento de la penitencia. No valía esta absolución, sostenía: «Y si algún confessor se atreviere a quererlas absolver, la absolución no les vale». Pero la invectiva iría todavía más lejos. No sólo no tenía valor este perdón dado en sacramento, sino que además cometían sacrilegio tanto el confesor como la monja. La razón era que estando ella en pecado mortal de inobediencia y perseverando en el mismo no podía haber lugar al sacramento de la penitencia sin sacrilegio.

En esta parte del texto se incorporará una mención interesante que nos permite contemplar otra de las realidades que debieron estar presentes en los contenciosos planteados por los conventos femeninos frente a la clausura: las diferencias de criterio y de sensibilidad entre las mismas monjas. Porque, ciertamente, la documentación también permite vislumbrar esta realidad. No siempre las posturas de las religiosas frente a los intentos por imponerles la clausura fueron unánimes en el seno de los conventos que discreparon. Hubo diferencias, sensibilidades diferentes y opiniones encontradas[59]. Diferencias que en algunos casos se plasmarían en forma de división y de ruptura de la convivencia pacífica, o diferencias que en otros casos, se resolvieron por la vía de la acomodación o del fingimiento, como el que se entrevé en el documento de Cáceres. Fueron también variadas las dinámicas internas que pudieron desarrollarse. Y en este caso es posible ver a algunas monjas que estarían dispuestas a guardar y observar la clausura y a obedecer las prescripciones de los superiores, pero que «por miedo a las demás o por no ser singulares, van con ellas a voz de convento en lo exterior, y siguen su pleyto hasta q todas se rindan», monjas, por tanto, cuya discrepancia decidían encubrir mimetizándose con el colectivo, con la mayoría rebelde. Es

[59] Pueden verse algunos ejemplos en Joan Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el siglo XVI*, *op. cit.*, pp. 228 ss. Apunté también el ejemplo de las monjas de Santa Ana de Chinchilla en el siglo XVII, en Ángela Atienza López, «Las grietas de la clausura tridentina…», op. cit.

ésta, por lo demás, una faceta que no ha sido desarrollada por los historiadores que nos hemos interesado en la conflictividad y en las protestas de los conventos femeninos más que de una forma muy colateral y puntual y que, sin embargo, tiene un gran interés y merecería algún estudio más detallado.

En todo caso, el obispo no estaba dispuesto a considerar que hubiera unas monjas «mejores» que otras, en realidad parece que no estaba dispuesto a excusar a ninguna de ellas y las condenaba a todas. García de Galarza desengañaba a estas religiosas que discrepaban de sus compañeras y que, por ello mismo, se consideraban al margen de las condenas vertidas por desobediencia y destruía su argumento, recordando que todas las monjas de los conventos de Cáceres que protagonizaban el litigio tenían otorgado poder en particular cada una para proseguir el pleito, y que por tanto, todas perseveraban en la desobediencia y no les era válida ninguna absolución. El pecado era colectivo…

En la «quinta conclusión»[60] García de Galarza se dirige más expresamente a los confesores, porque ellos formaban parte del argumento, porque quizás también podían apoyar a las monjas, pero igualmente porque se confiaba en su autoridad, más personal y particular, más directa, sobre las religiosas. Su discurso es de carácter aleccionador para los confesores, instruyéndoles en los diversos tipos de «deformidades y fealdades» que la inobediencia conllevaba. El voto de obediencia y sus derivaciones y exigencias se convertían en pieza clave de la disertación del prelado, que ofrecía la interpretación de esta cuestión sustancial. Se pretendía así no sólo atraer más firmemente a los confesores a la causa sino también formar y reforzar el argumentario de estos ministros, proporcionándoles fundamentos para el ejercicio de la práctica de confesión de las monjas y para alimentar la capacidad de persuasión, sin dejar de recordar de nuevo el riesgo en incurrir en sacrilegio que les concernía y que había apuntado anteriormente. Hacía un llamamiento claro a estos confesores «por cuya ignorancia y ser tan fáciles en absolver, se comenten tantos pecados y se quedan las almas de las monjas en mal estado, cometiendo en la confesión nuevo pecado de sacrilegio…».

Con la «sexta conclusión»[61] el prelado no introducía ninguna novedad. Insistía en lo que conformaba, según hemos visto, uno de los núcleos de su defensa frente a los argumentos invocados por las religiosas, que naturalmente estaban equivocadas en sus afirmaciones sobre lo que el Papa podía o no podía mandar respecto a sus votos profesados. García de Galarza subrayaba que no se obligaba

---

60 Pedro García de Galarza, *Libro sobre la clausura de las monjas…, op. cit.*, pp. 44-50.
61 *Ibidem*, pp. 50-52.

a las monjas a profesar nada nuevo, que no había ningún nuevo voto, o cuarto voto de clausura que el Papa mandara a las religiosas. Tales afirmaciones eran un «error temerario». El Papa –se afirmaba– solamente les daba la forma de guardar su propia regla de manera más adecuada porque se entendía que en el voto de castidad que todas profesaban se incluía virtualmente comprendida la clausura. Reiteraba, como se ve, la línea argumental sobre que no se trastocaba la vida religiosa profesada, sólo se perfeccionaba.

Y ya, en la «séptima conclusión»[62] se contemplaban los deberes de los prelados respecto a la clausura de las monjas, su obligación de mandar guardarla y de garantizar su observancia rigurosa, todo ello so pena de pecado mortal «y amenaza de la maldición eterna». Cabe preguntarse si se contenía en estas páginas una llamada de atención hacia los prelados y los superiores de las órdenes religiosas que no compartían el mismo criterio estricto que, como sabemos, los hubo y los había.

En cualquier caso, sí parece claro que el conjunto del texto se construye para objetar y argumentar contra todas y cada una de las circunstancias que rodeaban el tema de la obligación de la clausura, poniéndola en cuestión o dificultando su obediencia, incluida esta última mención a las responsabilidades y obligaciones de los mismos obispos, arzobispos y superiores de las órdenes religiosas.

Y en esta perspectiva insistente, García de Galarza terminaría su ensayo con un capítulo que titulaba «Solución de los contrarios»[63]. Se trata de unas páginas que en parte se conciben como una recapitulación, unas páginas orientadas a deshacer explícitamente los planteamientos «contrarios» que se estaban manteniendo «en favor de las monjas» de los conventos rebeldes de Cáceres, unas páginas, por tanto, que pueden iluminar mucho mejor el conocimiento del entramado y del detalle de los argumentos de las monjas opuestas a asumir la clausura tridentina y de quienes les daban su apoyo y, sobre todo, unas páginas que ponen de manifiesto cómo en este contencioso las partes utilizaron todo tipo de autoridades para dar soporte y fundamento a sus posturas e interpretaciones. Los *contrarios* eran, en el alegato del prelado, los siguientes:

1. Aquellos que explicaban que las palabras del capítulo tridentino correspondiente establecían que se debía restituir la clausura donde estuviera quebrantada y se debía conservar donde estuviere guardada y que de esas palabras se infería que restituir y conservar no tenía lugar sino allí donde antes hubo

---

62 *Ibidem*, pp. 52-58.
63 *Ibidem*, pp. 58-70.

clausura, y que en los monasterios en cuestión nunca la hubo. Se declaraba, por tanto, que los mandatos del Concilio en esta materia no les atañían.

La respuesta alegaba que la constitución *Periculoso* de Bonifacio VIII mandaba «que a todas las monjas del mundo les fue puesta la clausura». Y debía recordarse que esa constitución se renovaba en el Concilio de Trento.

2. Aquellos que se apoyaban en las palabras de la extravagante *Circa Pastoralis* de Pío V de 1566[64] en las que se determinaba que todas las monjas que tácita o expresamente hubieran profesado religión, de ahí en adelante debían permanecer bajo perpetua clausura; de lo que parecía deducirse que no se obligaba a clausura a las que no lo hubieran votado.

La respuesta ahora insistía en que el texto no obligaba sólo a las que profesaron y votaron clausura, sino a las que profesaron religión, es decir, a todas las profesas.

3. Aquellos que se apoyaban en San Bernardo, cuando afirmaba que los súbditos no estaban obligados a lo que no prometieron, aunque se lo mandara su prelado. A ello se respondía con la siguiente interpretación de las palabras de San Bernardo: no se debía obedecer al prelado si mandaba algo que no perteneciera a la regla, pero sí cuando mandaba lo que convenía para la guarda de la regla, y nuevamente nos recuerda que en esa circunstancia entra la clausura: «es la clausura para la guarda del voto de castidad».

4. Aquellos que remitían a San Buenaventura cuando sostenía que el súbdito sólo estaba obligado a las cosas que expresamente votó. En la respuesta se reiteraba básicamente lo señalado para San Bernardo. También en este caso, García de Galarza defendía que también San Buenaventura consideraba que sí había obligación de obedecer cuando el prelado mandaba cosas que eran convenientes para la observancia de la regla, naturalmente así era la clausura.

5. Aquellos que oponían y aducían textos de autoridad que declaraban que el Papa no podía mandar a los súbditos que guardaran contra su voluntad una vida más estrecha. Se argumentaba que esos textos se referían a no poder mandar nueva vida y nueva regla y nuevo voto, pero que sí les podía mandar nuevo modo de vivir más estrecho debajo de su misma regla, y se recordaba que era «como se les manda a los conventuales de España que fuesen observantes, porque se entienden sus votos de obediencia, castidad, y pobreza a ello», para concluir que si el Papa podía mandar guardar clausura al fraile, naturalmente podía ordenar que la observara a la monja.

---

64 El documento contiene una errata, fechando la extravagante en 1586.

6. Aquellos que se basaban en la *Summa Armilla*[65] cuando en este texto se sostenía que quienes hubieren profesado en alguna religión en la que se guardaban solamente los votos esenciales y después esa religión hubiera sido reformada, no serían obligados a acatar aquello que propuso en el principio. Se respondía en los mismos términos arriba señalados para San Bernardo y San Buenaventura: sí se podía obligar cuando los preceptos en cuestión pertenecían a la guarda de la regla.

7. Aquellos que razonaban haciendo el siguiente paralelismo: el que promete ciento y los paga, no debe más; las monjas cumplen todo lo que prometieron en su regla, en la que no había clausura, luego no están obligadas a ella. La respuesta retoma la idea de que bajo el voto de castidad, prometieron tácita y virtualmente la clausura como medio más conveniente y necesario para su guarda; de esta manera, quedaba claro que no cumplen lo que prometieron.

8. Por último, aquellos que planteaban si era buena o mala la regla antigua que las monjas habían profesado y en la que no se guardaba la clausura, porque si era buena, no debían obligarse a más; y si era mala, por la clausura se les daba nueva regla buena, pero era nueva regla y también nuevo voto, y si ellas no aceptaban esta nueva regla y este nuevo voto, no podían ser obligadas a asumirlos, por tanto, no podían ser obligadas a la clausura.

La respuesta afirmaba la bondad de la regla antigua que habían profesado, no podía ser de otra manera, pero «la malicia del tiempo y la relaxación de las monjas» hacían necesario estrechar el modo de guardarla y de vivir en ella a través de la clausura contenida bajo el voto de castidad y obediencia que sí habían prometido.

Estas fueron las grandes líneas argumentativas de ellos y de ellas en lo que fue uno de los casos de enfrentamiento y de discusión abierta. Son argumentos que siguieron presentes aunque los focos de conflicto se mitigaran, pero que fueron expresados con diferentes grados de intensidad y reinterpretados cotidianamente. Porque el problema de la clausura siguió abierto permanentemente. He podido mostrar en un trabajo reciente cómo todavía con Felipe IV, un siglo después de Trento, se reconocía como un problema no resuelto. Y en el siglo XVIII las visitas de los superiores a los conventos femeninos siguieron machaconamente con este tema.

La clausura fue siempre un terreno de tensión y de reinterpretación que se gestionó históricamente en claves locales en las que se combinaron la dureza, la

[65] Se refiere al texto del dominico Bartholomaeus Fumus; *Summa Armilla*, c. 1538.

represión, el consentimiento, la tolerancia y la intolerancia en formas y en dosis variables.

Estudiar la historia de la clausura (y la Historia) desde el enfoque que atiende al análisis de las relaciones entre hombres y mujeres implica también abrir nuevas perspectivas sobre ambos, también sobre los hombres. No es *sólo* una aportación a la «historia de las mujeres», también lo es a la de ellos, a la de los hombres que, como dice Gisela Bock[66] «parecen estar por encima de las relaciones de género, en la medida en que las dominan». Aunque, en mi opinión habría aquí una verdad, pero también una presunción: «en la medida en que las dominan». Yo diría más bien «en la medida en que se esfuerzan por dominarlas»; esto es lo que creo que nos está mostrando el análisis histórico y particularmente el estudio de los conflictos que se desarrollaron en el tema que hemos analizado. La perspectiva relacional descubre también las contradicciones en las que incurren los hombres en ese esfuerzo de dominación y descubre sus limitaciones. Las palabras de G. Bock darían por concluida una relación de dominación, una imagen de sumisión que parecería permanente, y la atención a la forma en la que históricamente se desenvolvieron las relaciones de género apunta más a una realidad de tensión, de ajustes, de forcejeos y negociaciones. Lo habitual *no* fue la sumisión, lo habitual *no* fue el orden (el orden pretendido); lo habitual fue más bien la tensión, en distintos grados, lo habitual fue el desorden (el desorden vivido).

---

66 Gisela Bock, «La historia de las mujeres y la historia del género. Aspectos de un debate internacional», *Historia Social*, 9, 1991, pp. 55-77. La cita en p. 68.

PODERES LOCALES E IGLESIA, EN EL DEBATE POR EL DERECHO DE ASILO

Margarita Torremocha Hernández*
Universidad de Valladolid

Los privilegios conocidos como inmunidad eclesiástica abarcaban tres aspectos: inmunidad Real, inmunidad personal y, la inmunidad local[1]. La última de estas prerrogativas ha sido vista como una causa de enfrentamiento entre Iglesia y Estado, pero en lo cotidiano el conflicto tenía una praxis mucho más cercana, pues se traducía en una manifestación de la autoridad de la Iglesia, que chocaba una y otra vez con los poderes locales[2].

El derecho de asilo en lugar sagrado era una prerrogativa eclesiástica de la que en principio se podía beneficiar todo hombre, y en consecuencia era conocido por toda la sociedad –en lo que se ha denominado una «judicialización de lo religioso en los esquemas seculares»[3]– y eran muchos los individuos que no dudaron en acogerse a él. En este sentido era una realidad cotidiana. Ante los interrogatorios de los Fiscales eclesiásticos y Provisores por esta materia, los hombres y mujeres castellanos de los siglos XVI, XVII, y XVIII, son capaces de recordar distintos, sino numerosos, casos de asilos protagonizados en las iglesias más cercanas al lugar en que ellos residen. Acogimientos que habían sucedido en los últimos años de sus vidas, y que podían relatar en sus características y conflictos.

---

* IP del Proyecto HAR2012-31909, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Proyectos de Investigación Fundamental. VI Programa Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, 2008-2011.

1 Antonio Morgado García, *Derecho de asilo y delincuencia en la diócesis de Cádiz: siglos XVII y XVIII*, Cádiz, 1991, p. 6.

2 Como han definido Tomás A. Mantecón Movellán y Ofelia Rey Castelao, las ciudades eran «espacios de sociabilidad y de dominación peculiar en que se reconocían las esferas de autoridad –*autoritas*– y poder –*potestas*– específicas. «Identidades urbanas en la monarquía hispánica: policía y cultura cívica», *Identidades urbanas en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII),* Santiago de Compostela, 2015, p. 18.

3 Carlotta LATINI, *Il privilegio dell'immunità. Diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna*, Milano, Giuffrè, 2002.

Esta inmunidad alteró la *paz común*, en lugares, villas y ciudades a lo largo de la Edad Moderna. Las justicias locales tenían que dar solución a los problemas que de forma cotidiana se planteaban por el derecho de asilo[4]. Prueba de ello es la importancia que el Fiscal de la Chancillería de Valladolid, Jerónimo Castillo de Bovadilla, en su *Política para Corregidores y Señores de vasallos,…,* publicada en 1597[5], da a este tema, para que aquellos que como él detentaran el poder local supieran como proceder en un tema tan espinoso, sin menoscabar ni la autoridad real ni las prerrogativas eclesiásticas.

Otros muchos autores analizaron este tema, algunos de ellos también de manera didáctica, para dar solución a la casuística concreta[6]. Su lectura pone de manifiesto que este derecho era comúnmente aceptado en Castilla y que la teoría sobre el proceso práctico de la inmunidad local era conocida y difundida, pero ello no fue suficiente para frenar las alteraciones que este derecho eclesiástico originaba[7].

---

4 Diego Navarro Aguirre, p. Prior, y Ven. *Comunidad de… A todos VV.RR. es muy notorio el piadoso celo con que el Rey nuestro Señor esta dedicado… como se acredita en la Real Cedula de S.M…. que noticioso S.M. de que muchos reos lograban la impugnidad de sus delitos, por la facilidad, que tiene de refugiarse à los lugares sagrados…* en Granada, febrero de 1773.

5 Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para Corregidores y Señores de Vasallos en Tiempo de Paz, y de Guerra*, Edición Facsímil, Instituto de Estudios de la Administración Local, Madrid 1978, Aunque por su interés en la época tuvo numerosas ediciones, entre ellas las de 1608, 1616, 1624 y 1649 y en el siglo XVIII las de 1704, 1750, 1759 y 1775, por lo que ha sido calificado como el manual de referencia para corregidores y alcaldes durante más de dos centurias.

6 El teólogo navarro Martín de Azpilicueta en su *Manual de Confesores y penitentes*, dedicó unos capítulos a tratar la materia de la inmunidad; el clérigo peruano Feliciano de Vega y Padilla (1580-1640) rector de la Universidad de San Marcos hasta en cuatro oportunidades y luego, Arzobispo de México; el Padre Suárez (1548-1617) en *De religione* y otras de sus obras; R. de Goñi, *De inmunitate ecclesiarum quoad personas confungientes ad eas Tractatus Aureus, consuetudinique quotidianae perutiles,* Salamanca, 1589; el jurista regalista Juan Bautista Larrea, que fuera catedrático de Volumen en Salamanca, en sus *Allegatio fiscalium*; Juan de Torquemada*, In causarum Decreti secumdam (partem) commentarium,* Lugduni, 1595; F. Salgado de Somoza, Tomás Sánchez, Lorenzo Mateu y Sanz, *Tractatus de re criminali…;* J. Gutiérrez, *Practicae quaestiones supra prima parte legum novae Collectionis Regiae Hispaniae…,* Madrid, 1606; José Bernardo Díaz de Lugo, *Practica criminalis canonica,* Venecia, 1602. En el S.XVIII, José de Covarrubias, Diego de Covarrubias, Juan Matienzo, Sempere y Guarinos, González de Socueva, Juan de Vilches, o Felipe Soler.

7 Esta realidad ya se ha señalado para finales de la Edad Media. José M. Nieto Soria, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, 1993, p. 112.

A pesar de ser un hecho cotidiano muy presente en el Antiguo Régimen, en la actualidad este tema no ha gozado de fortuna historiográfica entre los modernistas[8], si bien desde la Historia del Derecho, y del Derecho Canónico[9] ha recibido atención en trabajos sobre la normativa. Por otra parte, el análisis comparado es posible desde otros espacios del ámbito católico como la península italiana[10], con la que existe una analogía que no se produjo para el caso francés, por ejemplo[11].

---

8 Rafael Olaechea, «Anotaciones sobre la inmunidad local en el XVIII español», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 24, n.º 46, 1966, pp. 293-382; Oscar López Gómez, «Acogerse a sagrado: violencia, poder y recintos eclesiásticos a fines del medievo», *Sacra loca toletana: los espacios sagrados en Toledo*, Toledo, 2008, pp. 189-222.
Desde los territorios americanos este tema ha tenido una mayor proyección. Ana M.ª Martínez de Sánchez, «El asilo en sagrado. Casos jurisprudenciales en la ciudad de Córdoba (siglo XVIII)», *Revista de Historia del Derecho. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho*, 1991, n.º 19, pp. 415-455; Silvia Cristina Mallo, «Justicia eclesiástica y justicia real: Los recursos de fuerza en el Río de La Plata. 1785-1857», *Trabajos y comunicaciones*, 1999, n.º 25, pp. 267-292; Francisco I. Escamilla González, «Inmunidad eclesiástica y regalismo en Nueva España a fines del siglo XVIII: el proceso de fray Jacinto Miranda», *Estudios de historia novohispana*, 1999, n.º 19, pp. 47-68; Odette M.ª Rojas, «Bajo el amparo del Altísimo. El asilo eclesiástico a finales del siglo XVIII», *Historias*, 2009, n.º 73, pp. 19-36; Otto Danwerth, «Nuevos campos de investigación en la historia de las instituciones eclesiásticas y del derecho canónico indiano en la Nueva España (siglos XVI-XIX)», Ciudad de México, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2015, vol. 21, pp. 488-494; Nelson C Dellaferrara, «Procesos canónico-penales por violación del derecho de asilo en Córdoba del siglo XVIII». *Revista de historia del derecho*, 2000, n.º 28, pp. 309-336.

9 Enrique Vivó de Undabarrena, «"Utrumque ius": La institución del derecho de asilo». *BFD: Boletín de la Facultad de Derecho de la UNED*, 1993, n.º 4, pp. 209-232; Mariano Sanz González, «El derecho de asilo: «misericordia o justicia»», *Revista española de Derecho Canónico*, 1994, vol. 51, n.º 137, pp. 477-501; Daniel Sánchez Aguirreolea, «El derecho de asilo en España durante la Edad Moderna», *Hispania Sacra,* Vol 55, n.º 112, 2003, pp. 571-598; Enma Montanos Ferrín, «Quebrados ex vitio e inmunidad eclasiástica», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, n.º 11, 2007, pp. 561-576; Pedro-Alejo Llorente de Pedro, «Los reos refugiados «a sagrado»: estudios jurídico sobre la inmunidad eclesiástica en el Antiguo Régimen (1)», *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, T. 62, Fasc/Mes 1, 2009, pp. 424-450 «Los reos refugiados a sagrado: segunda parte: su aplicación a los remitidos a los presidios africanos», *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, T. 64, Fasc/Mes 1, 2011, pp. 293-321.

10 Carlotta LATINI, *Op. cit.*

11 Fecha esta diferencia en 1564. «Y es notable, que siendo la Iglesia de Francia la que con mas rigor ha defendido la execución y observancia de los antiguos Cánones, no habló una palabra quando se promulgó la dicha ley, ni solicitó la subsistencia de los asilos». Fernando González de Socueva, *Instrucción manual para la más breve expedición de los casos prácticos y disputas de inmunidad local. Noticia histórica de su origen, progresos y estado*, Sevilla, 1766, pp. 95-96.

1. Inmunidad local

El antiguo derecho de asilo se remonta a las civilizaciones de la antigüedad, y la Iglesia interpretó este derecho como aquel «…en virtud de la qual la Potestad secular no […] tiene jurisdicción sobre los delinquentes que se retiraren a ellas [iglesias] para seguridad de sus personas»[12]. Más allá de la cronología del privilegio[13] se quiso establecer su origen, «Saber determinadamente el tiempo en que la Iglesia comenzó a establecer la Inmunidad de los lugares sagrados, […] se supone, que como no sea de precepto divino positivo, pudieron los sumos Pontífices y Prelados disimular, y ir adquiriendo y firmando este derecho por los preceptos más suaves que la materia pudiese dar de sí»[14].

Esta opinión se encuadraba en el debate sobre el origen divino o humano de la inmunidad[15]. La Iglesia Moderna mantuvo su concepto jurídico-divino[16], en el Concilio de Trento, y tras él, los papas Pio V (*Postquam eosque*, 1570), Gregorio XIV (*Cum alias*, 1591), Benedicto XIII (*Ex quo divina*, 1725), poco después Clemente XII (*In supremo iustitiae solio*, 1734) y Benedicto XIV *(Officii Nostri*, 1750). A la corriente de un derecho humano se apuntaron el Abulense, Covarrubias, Suarez, Fagundez, Pereyra, Bovadilla, Sempere y Guarinos[17] y otros. Entre ellos el regalista González de Socueva, que señala: «… la dificultad en hacer ver que la institución del asylo, aunque fuese dispuesto y aprobado por leyes eclesiásticas, no se funda en las Divinas, ni en la buena razón, ni acomoda al bien público, y a la utilidad de la República Crhistiana». En consecuencia, si

---

12 *Historia critica de España y de la cultura española* / obra compuesta y publicada en italiano por D. Juan Francisco de Masdeu…; tomo I [-XX], 1797, Vol. 18, pp. 258 y ss.

13 Podemos seguir el discurso sobre su cronología en José de Covarrubias, *Máximas sobre recursos de fuerza y protección con el método de introducirlos en los tribunales*, Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1786, pp. 35-41.

14 José Fernández de Retes, *Conveniencia y concordia de ambas jurisdicciones en materia de inmunidad local, que no ha lugar en los condenados por sentencia pasada en juzgado a servicio personal de galeras o presidio*. Por don José Fernández de Retes, Fiscal de S.M. en Sala del Crimen de esta corte y Chancillería de Valladolid, Recogido en Valladares, *Semanario erudito que comprende varias obras inéditas […],* tomo XXI, pp. 3-99.

15 C. Latini, *Op. cit.,* p. 56.

16 Lo más generalizado fue considerar la inmunidad personal de derecho divino, mientras que la local se catalogó como de derecho humano.

17 *Alegación por la jurisdicción real, en el recurso de fuerza sobre la inmunidad de Francisco de Anze y Torres*, p. 5. Rafael Herrera Guillén, «Jurisdicción real y asilo eclesiástico en Sempere y Guarinos: el caso Anze», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2006, n.º 13, p. 304.

se acepta este origen «… la Inmunidad de las Iglesias se puede quitar del todo: lo que no niegan sus defensores, especialmente si lo hiciese el Papa; y de aquí concluye que no es de Derecho natural»[18].

Por otra parte, este derecho se entendió y vivió como una mezcla de *reverentia loci* y *clemens misericordia,* es decir se asentó en dos pilares: la inviolabilidad de los lugares sagrados y la capacidad de la Iglesia católica de otorgar asilo. Siguiendo a S. Agustín, el fiscal Fernández de Retes, lo justifica por la mediación de la iglesia ante los reos: «El justo motivo de los asilos fue, y siempre es, abrigar y amparar a los miserables, que tienen algún daño o pena, sea por causa del delito o de la obligación, o de estado, que a todo se extendió la piedad, por razón de la reverencia debida a los lugares consagrados al culto de Dios»[19]. Se quiso dar cobijo y refugio al que huía en lugar seguro, contra los posibles abusos y arbitrariedades de las justicias feudales o locales con autonomía, o de otras, dando posibilidades para el arrepentimiento y la penitencia, si bien desde la perspectiva secular, aunque se respetara la idea y el privilegio no dejó de verse como la manera de eludir la acción de la justicia.

Pero además del amparo los acreedores del beneficio de la inmunidad se beneficiaban de una pena más moderada[20]. En efecto, el que se acoge a esta regalía, no solo deja temporalmente en suspenso la aplicación de las leyes del reino, sino que mitiga la posible sanción de forma definitiva, siendo esta una razón de peso en el enfrentamiento entre la Iglesia y las justicias seglares locales, que solo ven el interés por «evadir el castigo obscureciendo por tan astuto y doloso medio la nottoria comision de tan atroz delito…»[21].

La literatura jurídica deja claro que este derecho se asienta, en lo que respecta a su concreción, en tres bases: «De suerte, que las calidades atributivas de la jurisdicción son tres, cónfuga, Iglesia o lugar que goce, y delito no exceptuado»[22]. En torno a estos puntos se establecieron también las disputas legales y personales que dan origen a la conflictiva relación entre la iglesia y los poderes locales tales como corregidores, alcaides, etc.

---

18 F. González de Socueva, *Op. cit.,* p. 144.

19 J. Fernández de Retes, *Op. cit.,.*

20 Eugenio de Tapia, *Manual de práctica forense en forma de diálogo, con el correspondiente formulario de pedimentos*, (1776-1860), Madrid: Imprenta de los hijos de doña Catalina Piñuela, 1832, p. 355 y ss. Cap XXX, «Del Asilo o inmunidad local».

21 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [ARCHV], Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738.

2. La cualidad de la persona: el cónfuga

Castillo de Bovadilla escribió que «…deven gozar de la inmunidad Eclesiástica qualesquier personas que se retraxeren a la Iglesia, y en qualquier graves y enormes delitos: y assi lo dize la ley de Partida *Por mal que ovisse fecho:…*»[23]. Sin embargo, esta generalización queda truncada desde el momento en que la primera condición para poder acogerse a sagrado era ser una persona lega. No obstante, esta excepción originó debate, pues negar el asilo a los clérigos era para algunos autores hacerles de peor condición que a los seglares. Aunque, otorgárselo sería –como señala Martín de Azpilicueta– ponerlos frente a sus propias autoridades. Por eso la postura teórica intermedia debía ser darles asilo frente al brazo secular, pero poderles sacar de él y aplicarles corrección canónica.

Y aunque la ley de Partida dice «que la inmunidad eclesiástica goze todo ome» hubo otras limitaciones, muchas de ellas relacionadas con la confesión de los afectados. Bovadilla se preguntaba qué ocurría si se trataba de persona escomulgada o si era infiel o judío, entendiendo que a ellos no se les debe negar: «atento que no se concedió respetando las personas, sino la calidad y privilegio del lugar». Sin embargo, a la pregunta de si era hereje y blasfemo, y la de si era apostata, defendía que se les negase, como lo defendió por su parte Eugenio de Tapia.

Al ser un privilegio que se aplicaba por un motivo extrínseco tenía escasas limitaciones, pues como decía el jurista ilustrado González de Socueva: «la defensa no nace de los méritos de la causa de que se trata, sino de un externo acontecimiento»[24]. No obstante, en la legislación real[25] encontramos dos grupos sociales que buscaron con frecuencia este asilo y fueron tratados con medidas propias y por tanto especiales en razón a la inmunidad eclesiástica, como fueron soldados y desertores, por una parte, y gitanos, por otra.

A lo largo de todo el Setecientos proliferó la normativa específica para militares y desertores. Con motivo de las necesidades de la Guerra de Sucesión, en 1708 el monarca decidió que los desertores que se acogiesen a lugar sagrado, fueran extraídos de ellos «solo para que vuelvan a servir en sus respectivos cuerpos»[26]. Así, no

---

22 J. Fernández de Retes, *Op. cit.*

23 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.,* p. 606.

24 F. González de Socueva, *Op. cit.,* p. 165.

25 *Novísima Recopilación*, Libro I, tít. IV.

26 *Ibidem,* Tit. IV, ley III. Real Cédula de Felipe V, dada en Madrid, 14/3/1708. Pedro A. Llorente de Pedro, «Los reos refugiados a sagrado: segunda parte…», *Op. cit.* pp. 293-321.

recibirían castigo por desertores[27], como le pasó a José González, alias rompe esquinas, vecino de Villalón, que habiendo sido condenado por delitos –no precisados– a seis años de presidio en 1713, se fugó de la cárcel, y fue puesto de nuevo preso en Tordesillas y, aun así, el fiscal de la Chancillería tuvo que alegar que:

> «…de ningun modo en dicha extración se puede decir agraviada la Yglesia pues siendo soldado dicho José González pudieron sus oficiales por economica providencia sacarle para que continuase en el Real Servicio, a que estaba adscrito no siendo otro el animo como deve fácilmente creerse: pues no se alla aver sido castigado por dichos oficiales»[28].

En 1729 se ordenó que las autoridades militares actuasen en defensa de la jurisdicción real en estos conflictos, y asumiesen el gasto ocasionado por estas instancias judiciales y en 1746 se acordó que no sirviera el asilo a los que se acogiesen a sagrado solo para excusarse del real servicio en el ejército o en la marina. A estos los podrían extraer los militares notificando a las autoridades eclesiásticas, dando caución juratoria de que no se les impondría pena alguna[29]. Así se le insta a proceder a Juan Bautista Dora, capitán de fragata en el Ferrol (Coruña) con Pablo Prieto, refugiado en una iglesia catedral, para que se le extraiga del asilo, cumpla la sentencia impuesta y vuelva al cuerpo de marina[30].

En 1765, Carlos III se ocupó de los soldados que refugiados en las iglesias, buscaban «la inmunidad para cometer desde ella, con ofensa de la misma iglesia, un insulto contra la subordinación y disciplina tan necesaria para la conservación y defensa de los mismos dominios»[31].

El otro grupo social con peculiaridad fueron los gitanos, a los que la justicia por serlo ya les califica con graves adjetivos, por lo que se les podía transferir a iglesias más distantes o a presidios de África. Cuando en 1745 apresan a tres gitanos en la diócesis de Salamanca, el fiscal de la Chancillería alegaba que no te-

---

27 Cristina Borreguero Beltrán, «Represión e integración de prófugos y desertores en la España del siglo XVIII», *Millars: espai i història*, 2003, vol. 26, pp. 111-130.

28 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1274-5. 1713-19.

29 ARCHV, Cédulas y Pragmáticas, caja 25,33. *Expediente para que los que están destinados al Real Servicio Militar no encuentren asilo en los conventos y lugares sagrados*, 1746-2-8 / 1746-2-15.

30 «…la sala no tiene facultades para extraer del asilo a Pablo Prieto, al cuerpo de Marina, es a quien corresponde pasar los oficios oportunos para su extracción en caso que se quiera compeler a cumplir…». ARCHV, Pleitos criminales, caja 1649-6. 1799.

31 *Novísima Recopilación…*, Libro I, tít. IV, ley VII. En la Ordenanza militar de 13/11/1765, cap. I y II, tit. 10.

nían derecho a acogerse a sagrado por ser gitanos, «y como tales salttadores de caminos y ladrones famosos, a quienes por este conzepto no les puede valer la inmunidad eclesiastica»[32]. El breve de 21 de junio de 1748 lo recogía sin tapujos: «Y como en este interin hemos visto por experiencia, que los que mas frequentemente abusan de dichos Sagrados en la forma referida, son los que con nombre de Gitanos infestan estos Reynos, vagando siempre por ellos, sin tener fixa habitación, ni domicilio, contra lo dispuesto por las Reales Pragmáticas, cuya posesion, y oficio es el robo, el engaño y la violencia, y su regular hospedaje, y mansión el Atrio de las Iglesias, para librarse de caer en manos de la Justicia que siempre los persigue por el mal olor de su criminosa vida, como a públicos perturbadores de la paz, y sociedad humana…»[33].

Pero, tanto rigor en las palabras no se compadece posteriormente con la realidad analizada en los numerosos pleitos de inmunidad suscitados en los que los delincuentes eran gitanos, fuesen vagamundos[34], o delincuentes peligrosos[35], fuese antes o después de la promulgación de estas leyes; en cualquier caso la Iglesia siguió defendiendo su derecho a acogerlos.

3. Los espacios: «el lugar si es o no sagrado»

A la hora de analizar el segundo pilar de la inmunidad el planteamiento ha de ser el mismo: ¿el derecho a la inmunidad es *ratione loci* o *intuitu personae*?[36] Un alcalde nos da la respuesta:

> «La experiencia lo califica y los alcaldes lo suponen, suponiendo muchos que por costumbre se puede disminuir, restringir, o quitar la inmunidad concedida locis, aunque no la personal o bonorum»[37].

En efecto, los espacios fueron variando. Desde antiguo gozaron de inmunidad local, castillos, palacios, o fortificaciones[38]. La sagrada se centraba en los templos o iglesias consagradas, pero el Decreto, las Decretales, y las Sumas y

---

32 ARCHV, Pleito civil. Alonso Rodríguez (Olv), caja 1422-7, 1745.
33 F. González de Socueva, *Op. cit.,* p. 233.
34 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1267-10. 1707.
35 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1269-29. 1706.
36 C. Latini, *Op. cit.,* p. 72.
37 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738.
38 Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, Leg. 148307,80.

comentarios posteriores admiten también la no consagrada –salvo la de la cárcel[39]– o incluso oratorios privados, siempre que constaran consentidos por el obispo. Los cementerios bendecidos[40] y autorizados, aunque estuvieran separados de las iglesias, los hospitales con altar y con venia del obispo, el palacio del obispo, los monasterios, conventos, seminarios y colegios de regulares, las casas de canónigos[41], la vivienda del sacristán adosada a la iglesia, la casa parroquial aunque estuviera separada de esta[42]. Incluso la Iglesia admite la acción de estar en su tejado, agarrarse al picaporte de la iglesia, y por supuesto el Santísimo Sacramento cuando un sacerdote se le lleva a un enfermo, si no era en la cárcel.

El criterio admitido en la práctica era extenso, «…bastando el tacto de sus paredes»; aunque los autores se decantaron por cercenarlo al lugar donde con frecuencia se mantuviese la liturgia de la misa[43]. No obstante, la norma no se mantuvo inerte, siguiendo una tendencia restrictiva de los lugares, y sobre todo de sus contornos, admitidos más por la práctica que por la ley. El informe del fiscal Macanaz en 1713[44], habla de la gran perversión que se había introducido en el concepto de lugar sagrado. Basten algunos de los ejemplos que cita:

> «Asi tambien innumerables tabernas, que tienen puerta a los conventos cuias son, y quando en estas están ordinariamente succitarse pendenzias entre los que entran â vever de que resultan cada día heridas y muertes âdemas de poderse entrar al sagrado con fazilidad, si por ventura se prende el reo en la misma taberna, se defiende esta por lugar inmune por ser azesoria del mismo convento».

El Concordato ajustado por la Corte de Roma el año 1737 anulaba las llamadas «Iglesias frías», privando de la inmunidad local a las ermitas e iglesias rurales en que no se guarda el Santísimo Sacramento o rara vez se decía misa, o

---

39 Enrique Vivó de Undabarrena, *Op. cit.,* pp. 219-220.

40 José M.ª Ortuño Sánchez Pedreño, «Derecho de asilo en iglesias y sus cementerios en la Legislación de Partidas», *El. -6 GLOSSAE: Eur. J. Legal Hist.*, 1993, vol. 5, p. 187.

41 Tomás Cerdán y Tallada, *Visita de la cárcel y de los presos*, Valencia: Pedro de Huete, 1574, cap. 11, pto 5, p. 163 y sig. *Del mal preso por privilegio del lugar.* Incluye toda casa de clérigo aunque sea alquilada, las Universidades mayores aprobadas de Europa (París, Pisa, Salamanca, Lerida, Valencia, Bolonia). Hace mención a las diferencias entre Aragón y Castilla.

42 ARCHV, Pleitos criminales, caja 376.2. 1754-1765.

43 Francisco A. Elizondo, *Práctica universal forense de los tribunales de España y de las Indias*; tomo primero (1772-1799), 1788, Madrid en la Imprenta de Don Pedro Marín, Sexta impresión, p.285.

44 *Alegato fiscal por la real jurisdicción y regalías de su Majestad sobre puntos de inmunidad local en ejecución del real decreto del 5 de julio de 1713*, Mss/7646, fol. 14.

no habitase un sacerdote en la casa contigua[45], y por bula de Clemente XIV «se redujeron los lugares e Iglesias que pudiesen servir de asilo, a una o dos en cada ciudad, según eligiere el ordinario eclesiástico»[46]. González de Socueva considera que aun así eran muchos los espacios y aboga, como otros juristas, por «…restringir […] porque apenas se halla en las ciudades alguna calle, en que no se encuentre una, o más iglesias; y que por esto es fácil á los Reos el refugio, y contrario a la intención de los que establecieron la inmunidad para defensa de los miserables y no para hacer la Iglesia abrigo de hombres indignos»[47]. El catedrático vallisoletano Manuel Villodas entre ellos, no dudó en afirmar que «…era perjudicial esta indulgencia, y que los delinquentes abusaban del excesivo número de asilos…»[48].

Aunque teóricamente se buscó acotar, la creencia de los vecinos sobre los puntos que en la localidad se consideraban tradicionalmente «iglesia» era difícil de erradicar, y los fiscales y vicarios seguían aceptando los criterios asumidos en la localidad, sin considerar si estaban libres o no en el momento de acogerse. Fernández de Retes, pone un ejemplo, que otrora era aceptado y a él le resulta inadmisible:

> «Porque hay un pleito pendiente, y está protextado el recurso en uno de los condenados a presidio, que intenta la inmunidad probando que tomó Iglesia, por haber asido un pilar o cadena del atrio de la Iglesia, por donde pasaba en poder de los ministros de justicia, y sin evadirse de ellos, ni vencerlos ni ponerse en libertad. Digo pues que esto no es confuga, ni tiene iglesia, por cuya inmunidad pueda proceder el Eclesiástico, más que si la hubiera pedido por tránsito de qualquier otra calle donde no hubiera lugar sagrado o religioso. Y que el juez procede con defecto notorio de jurisdicción, y por consiguiente si ella, con que en conocer y proceder hace fuerza»[49]

Cuando Benito Valdés es apresado en la calle, él y la justicia eclesiástica defendían que lo fue en lugar sagrado pues estaba arrimado a las paredes del ce-

---

45 Eugenio de Tapia, *Op. cit.*, p. 205.

46 *Ibidem*, p. 358. José Febrero, *Tratado de los recursos de fuerza: y otro de recursos extraordinarios al soberano, con los correspondientes formularios, y varios documentos importantes,* Valencia: Impr. de I. Mompié, 1830; *Manual de práctica forense en forma de dialogo, con el correspondiente formulario de pedimentos,* Madrid, Pérez, 1832.

47 F. González de Socueva, *Op. cit.,* p. 158

48 Manuel Villodas (O. de M.), *Analisis de las antiguedades eclesiasticas de España, para instruccion de los jóvenes, comprehende los sucesos mas notables de los once siglos primeros*…; parte primera/segunda, Viuda e hijos de Tomás Santander, 1796.

49 J. Fernández de Retes, *Op. cit.*

menterio, de donde uno de los alcaldes ordinarios «le saco a golpes y empellones del lugar sagrado en que se hallava diciendo en alttas bozes aquí el Rey […]: y aunque al tiempo del despojo el dicho Benitto Baldes apellidava Iglesia Iglesia me llamo…»[50]. Testimonios posteriores ante el juez comisionado concretaron que el delincuente estaba en la torre de la Iglesia, y quiso salir de ella –atravesando la sacristía– para pasar la noche en la iglesia antes de que cerrasen sus puertas. Para ello tuvo que ir junto a la pared, pero se desvió dos varas, para unos y hasta 5 para otros, y fue en ese momento cuando la justicia ordinaria le prendió. Valorar esos centímetros con precisión era complejo y la comparativa con casos anteriores solía ser lo normal. Así un testigo afirmaba: «que aunque es verdad en algunas ocasiones ha visto que algunos han handado alrededor de la iglesia y que la justicia no los ha aprendido y no puede decir con seguridad si a los que ha suzedido andavan tanta distancia de la parez de la iglesia como la distancia en que se cojio el referido Benito Baldes…». A pesar de los numerosos interrogatorios entre las gentes de la localidad no se pudo confirmar nada («y que de ella no consta claramente si es o no Sagrado el sitio a donde le cojieron») y por ello el juez comisionado remitió la información al provisor general.

En cualquier caso las alegaciones del alcalde –aunque pobres en lo concreto– dejan claro que conocía muy bien la ley al respecto:

> «No ay otro fundamento para decir goza de la inmunidad dicho Reo que aver sido aprendido zerca de la pared de la Iglesia, a corta distancia a lo menos dentro de treinta passos o su termino. Lo otro es cierto que por derecho se extiende la inmunidad de la Iglesia a distancia de quarenta pasos, siendo cathedral o mayor y treinta menor, pero esta disposión de derecho se limita y la restringen los Alcaldes solo a las iglesias que estan extramuros, y dicen no tiene lugar en las que estan in civitate, o en poblado, cuia falencia o limitacion además que el mismo derecho la da a entender, la misma razon natural la muestra, pues si dicha disposición fuera absoluta y general, fueran muchas las casas que gozaran de inmunidad[51].

Por lo común estas distancias y los posibles marcos del espacio inmune los había definido la costumbre local, lo que «siempre se a ttenido reputtado y guardado por sagrado sin haverse vistto ni oido que dichos limites ayan sacado refugiado alguno anttes vien an vistto y oido dezir se an guardado y guardan por tal sagrado sin cosa en contrario…». Así, la mera existencia de unas cruces cercanas a este espacio hacía creer en aquella localidad que prolongaban el lugar

50 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738.
51 Ibid.

sagrado. Por ello en estas cuestiones las pruebas periciales o *vistas de ojo* fueron comunes y muy prolongadas.

4. El delito, si es o no de los exceptuados

Más compleja fue –al menos en lo teórico– la valoración de los delitos. Curiosamente, en los procesos por inmunidad es muy común que ni llegara a mencionarse la causa que había puesto al delincuente en el punto de mira de la justicia, si no se consideraba fundamental para la argumentación. Así, se habla solo de «la gravedad de sus actos», de «cierta cuestión», «ciertos delitos», sin citar el tipo concreto[52]. Era frecuente que las justicias eclesiásticas desde el principio estuvieran dispuestas a negar la autoría del delito, o que este fuera de los exceptuados, como hace con un pirómano que deja calcinadas unas colmenas, aunque el vicario no lo mencionaba y prefería hacer el circunloquio preciso, diciendo: «sin haver cometido delito por donde no deva gozar de la Inmunidad eclesiástica»[53].

Castillo de Bovadilla, entendía que los delitos inmunes aunque en origen eran por Derecho Canónico también podían serlo por Derecho Civil, pues este tenía capacidad para añadir alguno más «…porque los casos exceptados en Derecho Canonico no afirman regla en contrario prohiviendo que el derecho Civil antiguo no exceptase otros […] y cuando la ley pone una regla, y algunas excepciones, no impide ni excluye las excepciones puestas por otra ley…»[54].

Este autor, recurrió a la apelada escena del Evangelio –«Mi casa es casa de oración, y vosotros la hazeis cueva de ladrones»– para defender el carácter limitado de estos. Hevia Bolaños ciñe la restricción a que «no goza de inmunidad el que delinque cerca de la Iglesia con esperanza de retraerse en ella»[55]; y de forma clara delimita el Breve de 1748 al decir que «el asilo debe únicamente servir para el acaso, la fragilidad y la miseria de no premeditados crímenes»[56]. Ahí radicaba su esencia: que el delito no fuera buscado a propósito o alevoso.

El Fuero Juzgo nos aporta una de las primeras relaciones de delitos exceptuados: «…robador conocido, ni hombre que de noche quemare mies, o destruyere viñas

---

52 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1269-29. 1706.
53 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2, 1738.
54 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, pp. 608-609.
55 J. Hevia Bolaños, *Curia Philipica*, Madrid 1747, p. 216.
56 Archivo Histórico Nacional [AHN], Consejos, leg. 2065: Breve de 20 de junio de 1748.

o árboles, o arrancare los mojones de las heredades; ni hombre que quebrantare la Iglesia o su cimenterio, matando o hiriendo en ella…»[57]. Además, en causas civiles quedaban exentos de esta inmunidad los deudores en general y los de tributos reales particularmente, el mercader o cambiador que se quede con la hacienda ajena, ocultándola con sus libros, los que cometían actos de prodigalidad y quiebras fraudulentas[58], o los que fabricasen falsa moneda, por «… averlo certificado assi la Chancillería de Valladolid en un caso sucedido»[59], así como «los falsificadores de letras apostólicas, los empleados en montes de piedad, u otros fondos públicos que cometan hurto o falsedad, los monederos falsos y los que cercenan la moneda»[60]. Tapia también aportó un listado sobre todo para la materia criminal: «Los hereges, los reos de lesa magestad, los asesinos y homicidas alevosos, los que miran o hieren en lugar sagrado, los salteadores de caminos[61], u otros ladrones públicos, como los piratas, los que matan con armas de fuego y generalmente todo homicida, a no ser en defensa propia, […]los que fingiéndose ministros de justicia entran en las casas ajenas, y cometen robos con muerte y mutilación de miembro, los que talan campos y heredades»[62].

El homicidio casual o en propia defensa gozaba de inmunidad, pero valorar este y otros aspectos fue siempre un acción que se realizó caso a caso, atendiendo a si la víctima era clérigo, si utilizó veneno, si lo hizo en desafío aplazado, etc. Los debates abonaron la prolífica casuística, valorándose incluso si tras una agresión la muerte no se producía de inmediato[63]. Entonces, el goce fuero se dejaba en suspensión hasta saber el desenlace. Por ello, Benedicto XIV detalló que para el que solo hiere sí hay inmunidad, pero no para el que mata:

---

57 *Novísima Recopilación…,* Libro I, tít. IV, ley I.

58 Enma Montanos Ferrín, *Op. cit.*

59 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, Duda XII, p. 619.

60 Eugenio de Tapia, *Op. cit.*

61 Juan de León, famoso ladrón y salteador de caminos, detenido en Casatajada (Cáceres) además de haber cometido delito exceptuado fue aprendido en el campo, sin haber lugar a sagrado, y sin embargo el fiscal eclesiástico de la diócesis de Plasencia defendía su inmunidad. ARCHV, Pleitos civiles, Fernando Alonso (Olv), caja 965,26. 1697-1698.

62 Eugenio de Tapia, *Op. cit.* Una breve relación de delitos exceptuados también en José Marcos Gutiérrez, *Compendio de las varias resoluciones de Antonio Gómez*, Madrid, 1789, p. 70.

63 Definición según las leyes patrias: «y toda muerte se dize ser segura salvo la que se provare que fue peleada», *Por Iurisdicción real el Licenciado D. Sancho de Villegas Fiscal de S.M. en esta real Chancillería de Granada, contra Bernardo de Quirós, preso en la Real Cárcel de esta corte por aver dado muerte alevosa al Licenciado Dn. Christoval Fernández de Martos, clérigo presbítero, sobre si el Iuez eclesiástico de esta Santa Iglesia y arzobispado haze fuerça en conocer y proceder en esta causa…,* 1656.

> «Determinamos y mandamos, que acogido a la Iglesia y otro lugar sagrado, o religioso, el que hirió; si los cirujanos señalados para el reconocimiento de la herida dixeren, que hay grave peligro de la vida en el herido, el que la executó sea extrahido del lugar inmune, y puesto en la cárcel baxo de la caución de haberlo de restituir a la Iglesia, si el herido sobreviviere después de el tiempo constituido por las leyes, baxo de la pena de excomunión a su Santidad á el Juez Real, que rehusase cumplirlo así»[64]

Pero la práctica no fue por este camino. A José Navarro se le sacó de la parroquia de Fuentes de Ropel, donde se había acogido porque su delito era una muerte violenta alevosa y premeditada, por exceptuado, pero el párroco promovió después un pleito de inmunidad[65]. Lo mismo ocurrió con Andrés Martínez Fraile, vecino de Cuenca de Campos, preso en la cárcel de Palencia, «fundandose en que el omicidio no fue casual ni en precisa ni necesaria defensa», pero aun así el provisor solicitó que se le devolviera a la iglesia[66]. José de Cieza, alcalde ordinario de Los Llares (Cantabria) que había dado muerte violenta y alevosa a Ventura Vélez no pudo ser aprendido porque se acogió al asilo sagrado[67]. Melchor Sagredo, jornalero del campo en Villademiro (Burgos) dio muerte violenta a su mujer, cuyo cadáver fue hallado en la cama, y sin embargo se acogió a sagrado en la parroquia con el apoyo de la iglesia. Aunque después salió de ella y vivió tranquilamente en la localidad, siete años después la Chancillería actúa contra las justicias locales para saber por qué no se le ha aprendido y se la ha castigado por tan grave exceso[68]. El mismo caso era el ya citado de los tres gitanos que habían matado alevosamente en 1745, y sin embargo, a pesar de ser personas y delitos exceptuados la justicia eclesiástica continuó admitiendo la inmunidad[69]. Pedro Marqués, estaba acusado de la muerte violenta y alevosa de José García, y aun así el fiscal eclesiástico de Ciudad Rodrigo no dudó en ordenar su restitución a sagrado, contra lo dispuesto por el fiscal del crimen de la Chancillería[70].

Es indudable que el privilegio se defendió más allá de lo necesario y permitido. Lo común en cualquier caso, fue que los vicarios entendieran, es decir, que la justicia eclesiástica tuviera la última palabra a la hora de decir si el delito era

---

64 F. González de Socueva, *Op. cit.,* p. 180. La bula de Gregorio XIV dice que el asesino no, pero si solo hirió si,

65 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1267-6. 1708.

66 ARCHV, Pleito civil, Pérez Alonso, (Olv), caja 1215-7.

67 ARCHV, Pleitos criminales, caja 318.7. 1728-1729.

68 ARCHV, Pleitos criminales, caja 320.8. 1740-1747.

69 ARCHV, Pleito civil. Alonso Rodríguez (Olv), caja 1422-7. 1745.

70 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1335, 334. 1753.

o no de los exceptuados. Así lo defiende el Vicario de Ciudad Rodrigo en 1738, captando la esencia del verdadero funcionamiento:

> «… que en duda de si el refugiado goza o no y lo mismo el sitio contiguo a la Iglesia; de la Inmunidad siempre procede la decision a favor de uno y otro, de aquel sobre otras rrazones por ser en su favor y no dever restringirse antes bien en el modo posible ampliarse, y de este por ser privilegio cuia extensión aun en duda se concede sobre lo de Justicia por cosa piadosa en cuios terminos no obsta en manera alguna lo contrario…»[71].

5. Inmunidad, conflictividad y judicialidad

Son indudables los problemas generados entre las autoridades civiles y la Iglesia, por la existencia de un cuerpo de Derecho ajeno en el interior de un Estado soberano. Por su propia raíz llevó consigo siempre un alto grado de conflictividad, que derivó en batalla legal.

> «En pocos puntos se han visto en España disputas tan ruidosas, como en los artículos y recursos de inmunidad local. De estos empeños ha nacido bastante turbación a la quietud de los tribunales, no pequeño obstáculo a la recta administración de Justicia, desmedida licencia, y atrevimiento a los criminosos, ocasión de costos y dilaciones en su dilatado curso, y pavor aun en los juezes circunspectos»[72].

De hecho, las fuentes de las que nosotros disponemos para el estudio de este fenómeno no son sino los conflictos de competencia sobre la inmunidad, es decir, el epicentro de la litigiosidad. Estos procesos de inmunidad –como en los ya estudiados para el caso de Navarra[73]–, no los promueven generalmente los particulares, a veces algún familiar del delincuente, sino que es la jurisdicción eclesiástica la que actúa de oficio en defensa de su privilegio. Ese hacerse parte del proceso por parte de la Iglesia es uno de los vicios que se le achaca por parte de Macanaz:

> «… echas las Yglesias cuevas de umanas fieras las mas nozivas a la republica christiana no siendo lo mas lamentable que los juezes eclesiásticos en cuia mano esta ynmediatemente el remedio de estos daños *haziendose partes* donde havian de obrar con la

---

71 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738.
72 González de Socueva. *Op. cit.*, pp. 122-123.
73 Daniel Sánchez Aguirreolea, *Op. cit.*

rectitud de Juezes cantan por victorias los malos exemplos de sus sentencias pareziendoles merezen maior aplauso en las mas injustas…»[74].

Al margen queda el delincuente, y los protagonistas pasan a ser las autoridades locales que deben actuar para que este privilegio no sobrepase su verdadero contenido. Esta afirmación se hizo patente en un suceso en Salamanca en 1650, de uno que le llevaron al asilo de una iglesia ya muerto, y después de haber sido sacado literalmente de la horca («se quebraron o cortaron los cordeles con que el reo y el executor cayeron al suelo, de donde muchas personas le cogieron, y en hombros con tumulto, no solo impidieron el suplicio, sino que le entraron en la Iglesia de San Julián»). El debate judicial es siempre por la inmunidad.

«Fue constante que no pidió Iglesia, porque llegó a ella o muerto o muy próximo a la muerte sin sentido. Tuvo luego noticia el Corregidor del exceso y escándalo, y con la misma fuerza sacó al cadáver de la iglesia, y le reduxo a la cárcel pública de aquella ciudad: el Provisor fulminó censuras con muy breve término…»[75].

El asunto provocó tantas dudas que el Corregidor convocó a distintos catedráticos de Derecho Civil de su universidad, aunque solo uno le asesoró, afirmando que no podía tener inmunidad quien no la había solicitado. Aun así, la Iglesia hizo fuerza en conocer, y el Corregidor ya no se molestó en apelar[76].

En todo debate por la inmunidad y en los recursos de fuerza, los alegatos de los fiscales eclesiásticos mantienen siempre la superioridad del poder eclesiástico sobre el real, sin permitir un equilibrio. Intentar ajustar este privilegio se entendió como «injuria hecha a Nuestra Santa Madre Iglesia»[77]. Según Pérez Prendes, ya en las *Siete Partidas* podemos encontrar la primera llamada de atención en nuestro Derecho Patrio, por parte del legislador civil, a los posibles excesos de la Iglesia en el ejercicio del Derecho de asilo religioso[78]. Para Castillo de Bovadilla era evidente, aunque no por ello asumido: «…vemos que el derecho Canónico indistintamente, como queda dicho defiende y ampara en la Yglesia a

---

74 *Alegato fiscal por la real jurisdicción…*, fol. 2.

75 González de Socueva, *Op. cit.,*

76 «Después sucedió el mismo caso en Zaragoza, sobre el que escribió el señor Don Luis de Egea y Talayero, el tratado que he citado muchas veces *De cadaveribus punitorum absque permisu Principis non sepeliendis, aut inmunitate Eclesiastica defendendis*». J. Fernández de Retes, *Op. cit.,* pp. 63-64.

77 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1274-5. 1713-19.

78 José M. Pérez Prendes. «El Asilo en la Historia», *Seminario sobre el Derecho de Asilo,* Universidad Carlos III, Madrid, 1994.

qualesquier delinquentes, y el Derecho civil no lo admite», y que: «…algunos Juezes Eclesiásticos, que con gran facilidad, y sin justificación dan censuras contra los Iuezes seglares, para que restituyan todos los delinquentes a la Iglesia sin exceptar ninguno: y por mi digo, que en ventiquatro años que anduve en corregimientos, nunca vi inhibirse Iuez Eclesiastico sin apremio de los superiores, ni dexar de sentenciar en favor de su gremio y jurisdicción Eclesiastica: lo qual es cosa muy aspera, y no observar los limites que dispuso el Papa Inocencio III en la observancia de las jurisdicciones»[79]. De la misma opinión fue el Dr. Villadiego quejoso de que «… así no tienen razon los Jueces eclesiásticos que con facilidad dan censuras contra los jueces seglares, para que destituyan todos los delinquentes a la iglesia, sin exceptuar ninguno, lo qual es contra los límites del Papa Inocencio III, en la observancia de las jurisdicciones»[80].

Sometidos a esta desigualdad, los alcaldes o justicias reales si consideraban que delincuente y delito eran de los que podían gozar de inmunidad, debían inhibirse o actuar con la total aprobación de la justicia eclesiástica, pudiendo sacarle de la iglesia, bajo caución. Si por el contrario pensaban que la persona no podía acogerse a sagrado, debían asegurarse de la guarda del delincuente, porque podía escapar, no mereciendo su asilo, y su delito quedaría sin ser juzgado. En ambos casos, la justicia eclesiástica cercenó las posibilidades de los alcaldes. Así, un vicario afirmaba que aunque el delito fuese de los exceptuados

> «… no está en manos del secular el practicar por sí dicha extracción, sino que debe tratarse y decidirse este punto por el Juez eclesiástico a quien privativamente toca su conocimiento, siendo el efecto de la observancia de lo referido vulnerar notoriamente la jurisdicción eclesiastica cosa tan intolerable como prohivida, y cuio castigo previenen espresamente las juridicas disposiciones en esta parte que se junta que en duda de si el refugiado goza o no y lo mismo el sitio contiguo a la Iglesia; de la Inmunidad siempre procede la decision a favor de uno y otro, de aquel sobre otras rrazones por ser en su favor y no dever restringirse antes bien en el modo posible ampliarse, y de este por ser privilegio cuia extensión aun en duda se concede sobre lo de Justicia por cosa piadosa…»[81].

Era mejor actuar con celeridad, extrayéndoles de las iglesias y dándoles prisión, desarrollándose de forma sistemática la controversia en torno a si era la justicia eclesiástica o la seglar la que debía sacarle de la iglesia.

---

79 Castillo de Bovadilla, *Política…*, p. 608 y 640.

80 Doctor Alonso de Villadiego Vascuñana y Montoya, *Instrucción Política y práctica judicial: conforme al estilo de los consejos, audiencias y tribunales de corte y otros ordinarios del Reyno…*, Madrid, 1747 p. 59, 76-81, n.º 201, 202, 203, 206-221, 235-240, 245-249.

81 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738.

> «En resolución, si al Corregidor se le ofreciere hazer las diligencias que se requieren para sacar al delinquente de la Iglesia, haga su información bastante, requiera al provisor o Iuez Eclesiástico que se le entregue, y si le denegare justicia, haga lo que le está aconsejado, con el menor escándalo que sea posible, sin lession y perjuyzio de nadie: y si después hallare debe gozar de la inmunidad Eclesiástica el tal delinquente que sacó de la Iglesia, o entendiere que la sentencia de restitución a la Iglesia es justa, buelvale a ella luego, sin que nadie se lo pida, sin parecerle flaqueza, y caso de menos valer, y falta de defensa, restituirle antes de llegar al último trance de compulsión o mandato de los superiores»[82].

De las iglesias les saca en el caso de delito exceptuado, si es lego los ministros y oficiales del tribunal seglar, y si es clérigo, su juez eclesiástico competente. Después pasaba a las cárceles episcopales si fueren fuertes y seguras y no siéndolo a las seglares. No obstante esto pudo ser solo la teoría pues Fernández de Rete dice que la costumbre en Castilla era otra, «y así nunca se ha visto en estos reynos, que el confuga sea puesto en la cárcel Episcopal, antes se guarda en la pública, con caución de buen tratamiento si el Eclesiástico la pide». «El Eclesiástico no guarda los reos, sino los ampara y defiende con censuras, para que no se les castigue ni atormente, durante el pleito de inmunidad…»[83], y el juez seglar se compromete bajo pena de excomunión a devolverle en el caso de que sea inmune[84].

El momento crítico era el de sacar al delincuente de las iglesias fuese o no inmune, algo necesario para no «dar lugar a que los eclesiásticos le transporten o escondan, como suelen hazer»[85]. En cualquier caso Bovadilla exhorta al Corregidor a que lo hiciera «… con toda modestia y reverencia de la Iglesia y sin tumulto, ni ofensa de los Eclesiásticos…» y Fernández de Retes, guiado por su propia experiencia, a que convenza al juez eclesiástico para que sacase él siempre al asilado y evite conflictos[86].

Si el pleito de inmunidad le era favorable, la devolución solía ser bajo la urgencia de las censuras eclesiásticas dictadas contra los alcaldes. La violación del derecho de asilo por cualquier dignidad tenía excomunión *ferendae sentenciae* hasta la disposición dada por Gregorio XIV, en que pasó a tenerla excomunión mayor *latae sentenciae*[87]. Entonces, el retorno de delincuente a sagrado se ga-

---

82 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, p. 647.
83 J. Fernández de Retes, *Op. cit.,* pp. 76-77
84 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, p. 607.
85 Doctor Alonso de Villadiego*, Instrucción…*, p. 80.
86 J. Fernández de Retes, *Op. cit.,* pp. 283-284.
87 Reservada al Romano Pontífice en tal forma que, según declaración de la Congregación de la Inmunidad, en caso de sede vacante nadie podía absolver de la misma. Enrique Vivó Undabarrena, *Op. cit.,* p. 226.

rantizaría «…libre, sano, sin lesion afrenta ni ttortura alguna con todos los vienes que le fuesen tomados a el tiempo que le sacaron»[88], pudiendo elegir la iglesia a la que se quería incorporar[89].

Así, la iglesia pudo controlar estas extracciones a través de la excomunión y el entredicho que esgrimió contra cualquier autoridad seglar, como le ocurrió al Conde de Ripalda, gobernador político y militar de Zamora, cuando en 1713 ordenó sacar de la iglesia a un delincuente, condenado a 10 años de galeras, por delitos exceptuados[90].

El juez seglar debía actuar escrupulosamente en defensa de la justicia real y de la paz común, pero sin menoscabar los intereses de los ofendidos[91], ni por supuesto los de la Iglesia, procurando evitar que sobre él recayeran las censuras eclesiásticas.

> «Los Jueces Reales deben irse con pulso en las extracciones de los reos de las inmunidades, para evitar la excomunión, extrayéndoles injustamente; cuya pena se extiende, aun á los que solo lo intentan, sin embargo de no haberse seguido el efecto, como hubiesen llegado al acto próximo…»[92].

La condena por una actuación negligente era «…pena de sacrilegio y excomunión por la ley de Partida, […] pero el Derecho Canónico, usando de equidad lo reduxo a pena pecuniaria la qual desusada reformó el Concilio Tridentino…»[93]. Así, en el pleito por inmunidad para un mozo de Fuensalida, por una muerte no alevosa, la Chancillería condena al corregidor a una multa de 30 ducados para

---

88 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738; caja 1269-29. 1706.

89 Ibid. La justicia seglar los debe sacar de las iglesias en cualquier caso, y ponerles a buen recaudo, y si tienen inmunidad devolverles, como se hacía en Francia, «…a la misma Iglesia, monesterio, o lugar sagrado, de donde fue sacado, si cómodamente se puede hazer o sino, basta a qualquier iglesia, pues la iglesia universal es toda una en todo el mundo…». Castillo de Bovadilla, *Op. cit.,* p. 643.

90 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1274-5. 1713-19.

91 «Es muy ordinario dessear los ofendidos que el Corregidor saque de la Iglesia al ofensor, y esperar lo mismo el vulgo, por su inclinación natural a novedad: pero deviendo el retraído gozar de la Iglesia, use el Iuez de disimulación con gran secreto y haga algunas diligencias y demosstraciones de sacarle, para no caer en nota de remisso, y cumpla con el apetito del vulgo, y de las partes, sin proceder a violencia, no a quebrantamiento de la Iglesia, usando de alguna dilación para entretener la breve furia de los tales negocios, con lo qual el pueblo se atemoriza y el Iuez se estima; y esto se podrá hazer según las ocasiones». Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, p. 647.

92 Francisco A. Elizondo, *Op. cit.,* p. 289.

93 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, p. 607.

penas de cámara y gastos de justicia, y se le previene que «en causas iguales abstenga a los reos de los lugares inmunes prestando la correspondiente caución y no la instancie con ellos permaneciendo dentro de sagrado»[94].

Mientras que la Iglesia actuaba como tal institución defendiendo sus derechos, y procedía con sus armas espirituales, en la otra parte están alcaldes y jueces, que representando a la justicia real se veían intimados y castigados, a título individual. Las excomuniones, los entredichos, las acusaciones se siguen en los tribunales contra ellos con nombres y apellidos, viéndose perjudicados en sus devenires personales, familiares y profesionales. Muchos de estos hombres, además del servicio como alcaldes de su localidad tenían otros oficios, que tuvieron que abandonar en ocasiones por haber procedido a extraer a un asilado de una iglesia. Son sus nombres los que aparecen en el encabezamiento de los procesos por inmunidad y no los de los delincuentes acogidos a sagrado.

El pulso era muy desigual pues los provisores eclesiásticos no recibieron sanciones por sus actuaciones fuesen o no conforme a derecho[95]. La Iglesia salió favorecida en estos procesos[96], y en los pocos en que perdió las causas se veía obligada a retirar todas las censuras y agravaciones, como ocurrió en 1707, en el caso de una inmunidad alegada por dos gitanos en cuyo proceso dirigido por el vicario general de Toledo se dijo hacía fuerza y la sala le ordenó que absolviera a los excomulgados y librase a los alcaldes de la Hermandad de Toledo de 80 días de excomunión[97], y lo mismo se le ordenó al promotor fiscal de Salamanca en 1745, que había excomulgado al fiscal de la Chancillería[98]. Pero estos son casos esporádicos.

Además, apenas tenía que hacer frente al malestar que los acogidos generaban en los ámbitos locales entre los ofendidos, pues la sociedad tendía a favorecer sin discusión a los amparados como representación de un beneficio del que todos podían disfrutar y, «como estos lances regularmente son notorios, e irre-

---

94 ARCHV, Pleitos criminales, caja 358.4. 1776-1777.

95 ARCHV, Pleito civil, Pérez Alonso (Olv), caja 1247-20, 1796.

96 Milagros Álvarez Urcelay, «Los alcaldes y el corregidor como ejecutores de la represión de las conductas deshonestas en Gipuzkoa durante los siglos XVI, XVII y XVIII», C*lío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n.º 10, 2013 (Ejemplar dedicado a: *Fuentes judiciales para la historia del crimen y del castigo: archivos y documentos*), pp. 411-425.

97 ARCHV, Pleitos Civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1267-10. 1707. Una manera de proceder acorde con el proceso que describe pormenorizadamente Eugenio de Tapia, *Op. cit.,* p. 358.

98 ARCHV, Pleito civil. Alonso Rodríguez (Olv), caja 1422-7, 1745.

mediablemente concurre mucho Vulgo a ellos, con solo oir, que dice el Eclesiástico, que no debe ser extraido el Reo, cree la torpeza vulgar, que es punto de Religion, y desacato a la Iglesia extraer el Reo contra el dictamen del Vicario, o Juez Eclesiástico, y suelen originarse tumultos, y alborotos, por lo qual un Juez prudente debe tener consideración, a que lo que va a remediar con este empeño, es quitar a la República un Delinquente: y de seguirlo con tesón se expone a que resulten muchos, y por evitar un maleficio se ocasionan innumerables»[99].

En el siglo XVIII las críticas a la forzada actuación de la iglesia para defender a toda costa su privilegio comenzaron a ser abiertas. Empezando por el Rey, Felipe V:

> «Siendo tan propio de mi obligazion la administración de Justicia en mis Reinos y el Castigo de los delinquentes de las republicas haviendome manifestado la experiencia en el tiempo de mi reinado que quando se logra a costa de muchas diligenzias y riesgos de los ministros zelosos la prisión de los reos mas criminosos logran estos su entera libertad por medio de la inmunidad local lo que se a extendido de suerte a favor de los reos que nunca se enquentra por los juezes eclesiásticos algún caso práctico en que califiquen por delito exceptuado el cometido por el reo…» (fol. 3).

En la segunda mitad del siglo proliferaron aún más los ataques contra la inmunidad[100]. Socueva, ya en el prólogo a su obra critica el asilo por sus «…efectos poco saludables para la república», su mantenimiento como perjudicial por promover la falta de respeto al recinto sagrado: «… no solo no se les aumenta la reverencia, viendo los lugares sagrados llenos de Facinerosos; sino por el contrario conciben escándalo capaz de fomentar odio a la misma Iglesia, y las Leyes Eclesiásticas, viendo que quedan sin castigo los Reos, los delitos que por todos Derecho Divino y humano debieran extirparse», y plantea abiertamente «sí puede discurrir qualquiera persona de buen juicio, si semejante ley merece extensión o reforma»[101]. El fiscal vallisoletano Fernández de Retes propuso su desaparición, como habían hecho «muchos autores muy católicos»[102]. O el Conde de la Cañada que la interpretaba restrictivamente y afirmaba que «Los que se refugian á los templos, no salen por ello de la jurisdicción Real: y el Rey, si quisiere, puede

---

99 J. Fernández de Retes, *Op. cit.,* pp. 283-284.

100 Carlos M. Rodríguez López-Brea, «Conflictos de jurisdicción eclesiástica en la España de finales del Antiguo Régimen: los límites del episcopalismo borbónico», *Hispania Sacra*, Vol 54, n.º 109, 2002, pp. 69-84. Sobre jurisdicción eclesiástica castrense.

101 González de Socueva, Op. cit., p. 155, p. 165.

102 J. Fernández de Retes, *Op. cit.,* p. 81.

imponerles la pena correspondiente al delito»[103]. Nada que no defendieran también los jueces seglares en los tribunales («haciendo en ello notoria fuerza a la jurisdicción real por perturbarla su uso a las penas correspondientes para el castigo del reo, escarmiento de otros y su satisfacción de la causa publica…»[104]), pero por lo general con poca fortuna. No obstante, los ilustrados no negaban el derecho de asilo, pero no aceptaban que la real quedara preterida, pues como expuso Sempere y Guarinos, ambas jurisdicciones eran iguales, dado que ambas estaban gestionadas por el hombre[105].

Pero fue a partir de la publicación de la real Cédula de Carlos IV, de 1800, dada con la finalidad de agilizar las dudas sobre la inmunidad[106], cuando se observa un cambio en los tribunales. Solo un año después, en Berantevilla (Álava) Antonio López se acogió a sagrado tras dar muerte a su cuñado, y aunque el provisor se negó a entregar al acusado, la justicia ordinaria remitió los originales del proceso a la Sala del Crimen, que le condenó a servir un año en los Hospitales de Ceuta, ya que por su mala salud no podía dedicarse al servicio de las armas[107] En el pleito que en 1805 se siguió contra Antonio Morales, alias Musalinero, acusado de delitos exceptuados como tenencia de armas, robos, asociarse con expatriados y contrabandistas, que consiguió acogerse a sagrado en el traslado de una cárcel (La Estrella) a otra (Talavera de la Reina), el propio vicario dio permiso para que lo sacaran de la Iglesia del Salvador, y que continuara su camino a la cárcel preventiva a la espera de su juicio «obrando conforme a derecho»[108]. En 1807, Andrés Hernández, alias el tuerto dio muerte, por arma de fuego, a un granadero de un regimiento de infantería, y se acogió a sagrado en la iglesia de Talavera de la reina. El corregidor solicitó al vicario y visitador eclesiástico, juez ordinario que le entregasen al reo, y esa misma tarde lo hizo[109].

---

[103] Juan Acedo Rico y Rodríguez, Conde de la Cañada, *Observaciones practicas sobre los recursos de fuerza: modo y forma de introducirlos, continuarlos y determinarlos en los tribunales reales superiores por el Conde de la Cañada…*; tomo segundo, 1794, En Madrid en la oficina de Benito Cano, Segunda edición, cap. 3.

[104] ARCHV, Pleito Civiles, Pérez Alonso, (Olv), caja 1265-16, 1791.

[105] Rafael Herrera Guillén, «Jurisdicción…», *Op. cit.*, pp. 297-310.

[106] «Real Cédula de 11 de noviembre de 1800 estableciendo nuebas reglas para la estracción de reos que se refugien a sagrado, formación y determinación de sus causas. ARCHV, Gobierno de la Sala del Crimen, libro n.º 1076.

[107] ARCHV, Pleitos criminales, caja 124,1. 1801.

[108] ARCHV, Pleitos criminales, caja 202,3. 1805.

[109] ARCHV, Pleitos criminales, caja 227, 2. 1807-1808.

Es el año en que la Chancillería recibe una real Cédula, por la cual se declaraba la forma en la que se habían de pasar los oficios que se prevenían en la cédula anterior de 1800, sobre la extracción de los reos acogidos en sagrado[110]. En teoría, con José I, en 1809, la inmunidad local desaparecerá[111], pero los procesos siguieron suscitándose en la Chancillería posteriormente. En 1822 dos condenados a garrote se fugan y se acogen a la catedral de Toledo, pero el proceso ya no se sigue por inmunidad, sino por quebrantamiento de prisión[112].

6. Inmunidad como impunidad

Los vicios no solo llegaron a este derecho por parte de la justicia eclesiástica, también de mano de los delincuentes, que se sirvieron para actuar con impunidad de la defensa a ultranza de la Iglesia. El terreno estaba abonado según señaló el fiscal del Consejo en 1713.

> «… porque los theologos con la piedad de su profesión y con sus delicadas metafísicas, y los canonistas con la afeztada inclinazion â favorecer la Jurisdizion eclesiástica ha discurrido tales prezisiones y limitaciones y piden tales circunstancias, y así para la prueba de los Delitos como en el tiempo de ella en la formalidad del Juizio y en todo lo demás que apenas se hallara caso práctico exceptuado…»[113].

Aunque las justicias seglares en los tribunales, reclamaban que se respetasen las excepciones en cuanto a espacios y delitos («… se debe detterminar a mi favor, porque estta exención no se puede extender pues deroga el derecho comun no solo, sino tanvien el natural el qual dispone que los delittos se castiguen y por la ocasión que se diera para delinquir con la esperanza de estte asilo»[114]), los delincuentes aprovechaban el proceder de la Iglesia.

Una práctica común y conocida –que reseña también el fiscal del Consejo– era la de acogerse para gozar de la inmunidad y, tras abandonarlo, actuar delictivamente:

> «… porque disponen cometer un delito leve ô afectan una pendencia en un lugar corto, y se acogen a la iglesia de donde ellos mismos disponen que las justicias los sa-

[110] ARCHV, Gobierno de la Sala del Crimen, caja 20,12, 13-03-1807.
[111] Decretos del rey José I», AHN, Consejos, l.1400, exp.22.
[112] ARCHV, Pleitos criminales, caja 196, 3, 1822-1825.
[113] *Alegato fiscal por la real jurisdicción…*, fol. 8.
[114] ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2.1738.

quen, y los prendan, y luego los suelten sin ser formalmente restituidos a la Yglesia de que toman testimonios ô dejan prevenidos testigos para provarla con cuio escudo pasan a cometer algún delito grave premeditado, ô se entregan â una vida totalmente delinquente y despues siendo presos por los graves delitos que cometen intentan la inmunidad que llaman de Iglesia fría, y en virtud del testimonio y ynformazion que hazen procede el juez eclesiástico contra el secular, con el fundamento de que la iglesia fue despojada de su inmunidad y no restituida…»[115].

La Iglesia advirtió en 1717 que independientemente de la causa por la que hubieran abandonado la iglesia perderían su privilegio, pero las costumbres arraigadas y la defensa de la Iglesia mantuvieron estas fallas, y lo tuvo que reiterar el Concordato de 1737[116]. Admitido este fraude fue difícil de erradicar y, se defendió, como hizo el fiscal de Alonso Montufar que, «haviendo sido Preso en un convite y en lugar profano, alego ymmunidad fría diciendo que por razon de otro delito (que entonces no se trataba) algunos años antes cometido se havia refugiado a la iglesia de donde se havia el salido, y otro caso semejante es el de Geronimo Rodajo que siendo preso por muchos delitos en lugar profano alego haver sido extraido de la iglesia diez años antes â donde se havia refugiado por un delito leve que el juez real desprecio y le soltó libremente»[117].

Incluso la desenvoltura de algunos les permitía afirmar que se habían acogido a sagrado, siendo mentira, teniendo que inventar un hecho sucedido lejos para no ser pillados en la falsedad. Otros lugares y otros tiempos, haciendo de la inmunidad un privilegio sin prescripción temporal. Cuando un delincuente abandona el asilo de la iglesia, renuncia a él, ya no le vale más, suelen decir los testigos legos. Pero los beneficiados defendían que el tiempo transcurrido no mermaba su privilegio. El derecho de asilo parece no prescribir. Y así, un delincuente sentenciado, espera seis años (1713-19) para decir que había sido extraído de sagrado sin razón, y que no había reclamado antes porque no había tenido tiempo de hacer las diligencias, y tener la seguridad de que a pesar de tanto tiempo no había fenezido su inmunidad[118].

Además los delincuentes suelen jugar con la baza de, aun habiendo abandonado voluntariamente el asilo, decir que les habían sacado con fuerza y violencia las justicias seglares. Estar acogidos a una Iglesia era duro y tenían que perma-

---

115 Ibid.
116 Francisco A. Elizondo, *Op. cit.*, p.285.
117 *Alegato fiscal por la real jurisdicción*…, fol. 22 y 22v.º.
118 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1274-5. 1713-19.

necer en ese semiaislamiento o –como hemos visto– perdían su condición, a lo que no estaban dispuestos. En este juego andaba Benito Valdés, que abandonó el sagrado. Según las justicias locales voluntariamente, según su mujer, porque estos habían violentado la iglesia, por lo que solicitó al provisor de Ciudad Rodrigo diese censuras contra ellos para que le pusiesen de nuevo en sagrado, «condenando a dicho Alcalde en una vuena multta por la temeridad y arrojo que ejecuto…»[119]. Maneras de proceder, cuando solo unos meses antes, por el breve de 14 de noviembre de 1737 se decía «que qualesquiera reos y delinquentes criminosos, que falsamente suelen tal vez suplantar haber sido extraidos o con caricias, o con engaños, o también violentamente de alguna Iglesia o lugar de inmunidad, quando de hecho han sido presos y cogidos en lugares no inmunes, estos de ninguna manera puedan defenderse, ni ser favorecidos para el efecto de gozar de inmunidad, de la práctica hasta ahora introducida en España de Iglesias frías». González de Socueva, abogaba por retirar la inmunidad a todo el que hubiera abandonado el asilo –engañado o no– y fuera de él fuere preso[120].

Mientras se dirimía la inmunidad, el acogido estaba en la cárcel en una prisión procesal. Este tiempo de reclusión en cárceles reales fue tan común que en la de la Real Chancillería se daba el caso de que existía dentro de ella un espacio diferenciado para los que litigaban inmunidad; tenían asignado el «calabozo alto»[121]. Pero con frecuencia, se fugaban de esta u otra cárcel para volver a la iglesia, donde al parecer se encontraban más seguros. La Iglesia admitió también pasar de la cárcel a sagrado, haciendo una fuga, e invirtiendo el proceso recomendado por la práctica judicial de pasar de sagrado a la cárcel, para asegurar su guarda. Aunque en otras ocasiones lo que ocurría era que los delincuentes no pasaban del lugar de los hechos al espacio del refugio, si no que entre medias habían sido carne de presidio. No se acogen a sagrado de forma inmediata, sin premeditación, ni en el momento de huida tras cometer el robo, el hurto o el homicidio, sino que tras ser aprehendidos por la justicia seglar y mientras están en prisión procesal –antes o después de recibir sentencia– deciden huir para buscar el refugio de la Iglesia. Sin embargo, esto era un falseamiento de la inmunidad, que solo podía gozar el que estaba en libertad. El fiscal, en 1713, puntualizaba que «…que siendo el reo preso en lugar profano, y el difiere que fue llevado y conducido por lugar sagrado a la carzel mientras no provare líquida-

[119] ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2. 1738.
[120] González de Socueva, *Op. cit.,* p.203.
[121] ARCHV., Pleitos criminales, caja 177-2. 1717.

mente que consiguió livertad y que libre se refugio a lugar inmune el juez seglar que tiene fundada su yntenzion con hacerle preso en lugar profano puede proceder a su castigo, y valerse del recurso de la fuerza sin necesitar de apelazion inhivizion, ni protexta, ni otra formalidad»[122].

No lo entendía así la Iglesia que defendió este derecho para todos los apresados fuera cual fuera su paso de la cárcel a lo sagrado. Admiten a los que de camino a las cárceles aprovechaban alguna de las iglesias que podían ver y se refugiaban en ellas. Así, en Mondragón, cuando le conducían a Batista de Goitia al presidio de Fuenterrabía: «… a cosa de las doce del dia con poca diferencia llegaron a esta dicha villa dos guardas con un ombre preso con grillos y al llegar a las puertas de la Posada de ella que estta juntto a un cimentterio a la Parroquial de estta dicha villa y por medio de una calle mui estrecha el dicho Reo *se arrojó al sagrado de dicha iglesia*: y dichos comisarios inmediatamentte le sacaron de dicho sagrado y con auxilio que el señor alcalde ordinario de esta dicha villa les dio le aseguraron a dicho reo en las carceles reales de ella…»[123]. O a los que se fugan, como hicieron unos mozos solteros a los que por dar una paliza encerraron en unas paneras de la obra pía por ser muy pequeña la cárcel de la localidad. Ante el temor de que muriera el agredido, algunos de ellos decidieron marcharse, sujetos en las mismas «cadenas de ferropeas», y acogerse a sagrado[124]. Fugas que también se hacían de las prisiones grandes y con más garantías, como hicieron en 1717 un grupo de hombres que dejaron «el calabozo alto» de la Chancillería, tras haber atacado al teniente de alcalde («ellos le replicaron pidiendole la llave que no querian mas que tomar Iglesia»). Ejecutada con éxito la fuga, al menos uno de ellos consiguió asilo –de nuevo– en el convento de San Benito el Real de la ciudad, y la justicia se tuvo que conformar con poner guardias que vigilasen cualquier posible salida para echarle mano. Los argumentos para la fuga y la vuelta a sagrado parecen dejar claro que el que se acoge a la iglesia quiere permanecer en ella y no le da la misma seguridad estar en una cárcel seglar mientras se decide si para su caso la inmunidad local era posible[125].

Podíamos considerar también que otra desviación de esta inmunidad estuvo en aquellos que se acogían a la misericordia de la Iglesia al tiempo que a la generosidad del Rey. No fue excluyente que el delincuente que piensa en acogerse

---

[122] *Alegato fiscal por la real jurisdicción*…, fol. 22.
[123] ARCHV., Sala de Vizcaya, caja 397-3, Leg. 1500.6, 1709.
[124] ARCHV, Pleitos criminales, caja 99,1. 1802.
[125] ARCHV. Pleitos criminales, caja 177-2. 1717.

a sagrado, piense también en solicitar un indulto. En el informe del Fiscal del Consejo de 1713, informa de que los que habían pasado de sagrado a las cárceles se habían beneficiado del indulto general por el nacimiento del príncipe[126]. Francisco Díaz, mozo labrador de Fuensalida mató a una niña por atropello con un carro, y se acogió a sagrado, y posteriormente fue comprendido en el indulto dado en 1777 por el alumbramiento de la princesa de Asturias[127]. Andrés Martínez lo solicita en 1781 cuando se dio por el feliz parto de la princesa de Asturias[128]. Más largo es el proceso de Gabriel Roldán que mató a un vecino en una pendencia en Fuentelapeña, y huyó hasta la Bóveda (Zamora) y se acogió a sagrado. La Chancillería dijo que el provisor hacía fuerza en conocer y se le condenó a pena de muerte posteriormente revocada, y él solicita poder ser incluido en el indulto de 1795[129]. También lo piden los jóvenes que tras una fiesta dieron muerte a un padre de familia en 1802[130], y ese mismo año Tomás Bovilla, ministro de rentas generales y del tabaco, acusado de haber dado muerte junto a otras autoridades de Ágreda a un delincuente que quiso fugarse desde su asilo en sagrado, pidió beneficiarse del indulto concedido en la ciudad de Barcelona, aunque este no se le condedió[131]. Sin embargo, ante la necesaria contextualización sobre este tipo de peticiones, es lógico señalar que la población carcelaria parece estar siempre bien informada de estas amnistías.

7. La vida del *refugio en sagrado*[132]

Como hemos podido ver, la permanencia en un lugar sagrado podía ser muy breve, si el delincuente era extraído con o sin violencia, o bien abandonaba el refugio por intereses y razones personales. Pero de no ser así, y como ha señalado S. Francia, la permanencia en un lugar sagrado podía legalmente prolongarse, incluso hasta la prescripción del delito[133]. Las fuentes documentales son «poco

126 *Alegato fiscal por la real jurisdicción*…, fol. 11v.º.
127 Indulto de 21-09-1777. ARCHV, Pleitos criminales, caja 358.4. 1776-1777.
128 ARCHV, Pleito civil, Pérez Alonso, (Olv), 1215-7. 1781.
129 22-12-1795. ARCHV, Pleitos criminales, caja 447-2. 1794-1800.
130 ARCHV, Pleitos criminales, caja 99,1. 1802.
131 Indulto de 30-10-1802. ARCHV, Pleitos criminales, caja 135,1, 1795-1804.
132 Óscar López Gómez, *Op.cit.*
133 Santiago Francia, *Delincuentes. El derecho de asilo en Palencia,* Palencia, editorial Cálamo, p. 17

decidoras» de estos tiempos. Las normas establecen un marco sobre el tratamiento que se les debía dar. Por una parte respetar a la persona pues se considera que «El despojo a la inmunidad no consiste en la extracción que mira solo a la custodia, sino en el mal tratamiento del reo»[134].

Mientras el acogido estaba físicamente en la iglesia, o lugar sagrado en un sentido amplio, seguía teniendo las mismas necesidades que fuera. Tenía que subsistir, y era difícil que en ese espacio contara con medios, «a menos que parientes o amigos lo hiciesen». Entonces era la Iglesia la que debía hacerse cargo económicamente de todo.

> «Y los clérigos y la Iglesia los deven de mantener, no teniendo ellos de donde: pero en los casos de duda, hasta que se determine, o quando está claro que no ha de gozar de la inmunidad de la Iglesia, bien podría el Iuez hazer sus diligencias con la mano del Eclesiástico, o sin ella si le denegasse justicia»[135].

Bovadilla apuntaba que en estos casos «se les podrá obligar a trabajar al servicio de la Iglesia o del monasterio para compensar los gastos que hiciesen», haciendo menos gravosa su estancia para párrocos y conventos. No obstante, no se podían apartar de esta ayuda puesto «que no proporcionarles el alimento necesario es forzarlos a entregarse, haciéndoles imposible el derecho de asilo»[136].

También otras personas podían mostrar caridad con los acogidos y en esos casos tenían el camino expedito, pues «…no se debe dar pena al que provee de alimentos al retraído, aunque no aya de gozar de la Iglesia: pero esto no se guarda quando es contra el pregón y bando del Corregidor, por el desacato y culpa que comete»[137].

Pero el delincuente alimentado después era recomendable que abandonara la iglesia y saliese para evacuar fuera del recinto sagrado. Al parecer para este tipo de necesidades se admitían los 30 o 40 pasos que también tienen inmunidad alrededor de los templos grandes: «…los treinta o quarenta pasos dichos, sino que esta extensión y facultad la concede el derecho, si en el el progresso ad requisitaz nature usum (V g Ad ventrem exorerandum)…»[138].

Si bien dejaban el recinto sacro para algunas cosas, le aprovechaban para tener cubierto su alimento espiritual y frecuentar los sacramentos con más facilidad. Al menos eso dicen algunos testigos. Un vecino lo afirmó de José Gon-

---

134 J. Fernández de Rete, *Op. cit.,* p.78.
135 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.* p. 639.
136 Enrique Vivó Undabarrena, *Op. cit.,* p. 222.
137 Castillo de Bovadilla, *Op. cit.*, pp. 639-640.
138 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso, (Olv), caja 324-2, 1738.

zález, «el qual vio y trato en dicha iglesia parrochial asta el dia treynta de dicho mes habiendole en este medio tiempo asistir a misa y ofizios dibinos como buen xpristiano»[139].

Además tenían un margen para su esparcimiento, aprovechando los límites del sagrado, lo que les permitía moverse, incluso pasear cuando este se prolongaba por cementerios, cruces, casas de curas o sacristanes, etc. «Y si saven que ttodos los que se an refugiado a dicha yglesia los an visto pasear de dicho arroyo para denttro alrededor de dicha yglesia y esttar en unas y ottras escaleras sin que ningun alcalde ni justticia los ayan sacado de dichos limittes, aunque se an bistto estar comunicando con otras personas»[140]. Las Constituciones sinodales de Pamplona de 1591, nos hacen una relación de todo aquello que hacían los acogidos a sagrado, que no deseaban que hicieran. Prohibición de todo tipo de juegos, conversación con mujeres, ponerse en la puerta de las iglesias o cementerios a tocar y tañer vihuelas, u otro género de instrumentos, o conversaciones deshonestas. Se les conmina a no salir a cometer delitos «porque están en la iglesia tanto tiempo que paresce tenerla como por morada más que por refugio de sus personas»[141].

Recreo pues que no siempre fue bien utilizado. El breve de 21 de junio de 1748 admitía esas prácticas:

> «Y que también otros muchos Reos de delitos no exceptuados, que están retrahidos en las Iglesias, salen de ellas por la noche, y a las horas, que juzgan más commodas, a continuar sus robos, delitos y excessos, causando ruinas, alborotos, y escándalos en los Pueblos, en confianza de volver a tomar Sagrado, y de que no pueden tener Guardas de vista, que se lo impida»[142].

Puede que fuera menos común, pero otros apenas interrumpieron casi su vida normal, «vieron y conocieron que allandose Amaro Estevez, herrador vezino que fue de la villa mucho tiempo refugiado en dichos limittes, en ellos tenia un Banco pequeño donde componia herraduras y errava caballerias»[143]. De esta manera, tenía recursos para no gravar al párroco, y prolongó su estancia en sa-

---

139 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 1274-5. 1713-19.

140 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2. 1738.

141 *Constituciones synodales del Obispado de Pamplona / Copiladas, hechas, y ordenadas por Don Bernardo de Rojas, y Sandoual, Obispo de Pamplona… En la Synodo, que celebro en su Iglesia Cathedral, de la dicha ciudad, en el mes de Agosto, de M.D.XC. años, en Pamplona*, por Thomas Porralis, 1591, pp. 125-126. Recogido por Daniel Sánchez Aguirreloa, *Op. cit.*

142 González de Socueva. *Op. cit.*, p. 233.

143 ARCHV, Pleitos civiles, Pérez Alonso (Olv), caja 324-2. 1738.

grado, aunque no podemos valorar lo que los testigos consideran «mucho tiempo». Por ejemplo, las sinodales de Pamplona les obligaban a no permanecer en ellas más de un mes sin licencia del vicario general y juez eclesiástico[144].

Ambas opciones las recogió la Real Cédula de 1800, solicitando que se abreviara la tardanza en decidir si cabía la inmunidad eclesiástica: «… después de restituido el reo al asilo, y por tener que permanecer en el toda su vida, privado de poder exercer un oficio o arte para su sustento, o ya dispuesto a salir con frequencia del lugar inmune a robar y cometer otros insultos»[145].

En definitiva

El derecho de asilo que proporcionaba la iglesia católica, tuvo en la Edad Moderna un protagonismo indudable en las sociedades católicas donde formó parte de su realidad cotidiana y permanente. Las iglesias contaron con individuos acogidos a su amparo mientras se sustanciaba el denominado «pleito de inmunidad», incidente procesal necesario para que «el brazo secular (esto es, la jurisdicción ordinaria) pudiera «extraer a un individuo de sagrado». Y es que quien pretendiera extraerlo a la fuerza cometía un delito perseguido por ambas jurisdicciones: la jurisdicción civil, como crimen de «lesa Maiestatis», y la eclesiástica, castigándolo con penitencia pública, pena civil y excomunión.

Los testimonios de los hombres y mujeres llamados a declarar, generalmente en los conflictos de competencia, para saber qué jurisdicción –la real o la eclesiástica– hacía *fuerza en conocer,* nos dejan ver como todos ellos tenían memoria personal de diversos casos de asilo. En una ocasión un varón hablaba de la peculiaridad de los últimos cuatro de los que tenía memoria reciente, estableciendo diferencias en la duración, espacio permitido, y condiciones que se les consintieron.

Estos pleitos ponen de manifiesto que la relación entre los poderes de la justicia local –corregidores y alcaldes ordinarios– estuvieron en una continuada disputa con las autoridades eclesiásticas –vicario, provisor y fiscal eclesiástico–. La defensa del privilegio hacía a la Iglesia defender a malhechores, que incluso retraídos en los espacios sagrados continuaban cometiendo delitos. La inmunidad que les proporcionaban estos lugares daba lugar a unas prácticas de vida

---

144 *Constituciones synodales del Obispado de Pamplona…* Daniel Sánchez Aguirreloa, *Op. cit.*
145 ARCHV, Gobierno de la Sala del Crimen, libro n.º 1076,

que generaban en el día a día problemas e incomodidades, cuando menos. No obstante, era un privilegio y como tal se defendía.

Por su parte, los poderes locales veían con malestar la protección que la iglesia daba a delincuentes que se evadían de la acción de la justicia real ordinaria –no eran juzgados ni sentenciados–, pero también de la eclesiástica que no actuaba contra ellos, dejando a la postre impunes sus infracciones, y no solo mitigando las condenas, lo que podía haber sido una de las ideas iniciales de este privilegio. La Iglesia pretendía defender su derecho, su inmunidad y actuaba sistemáticamente reclamando todo tipo de personas, delitos y lugares. No existe una renuncia por razón de las excepciones. Siempre lucha en favor de su privilegio, por encima de la defensa de las personas que se veían beneficiadas. Se desdibuja el papel originario de caridad hacia el delincuente que puede verse desasistido ante las justicias reales, para dar solo importancia a la inmunidad local. Por ello la justicia eclesiástica actúa de oficio, y por ello de primeras siempre admite que tanto la persona como el delito no son de los exceptuados, y no por interés en el delincuente.

Si de forma generalizada entendemos que este derecho fue una fuente de conflictos entre la Iglesia y un el Estado Moderno, sin lugar a duda, fue el derecho de asilo también un punto de conflicto entre los poderes locales y la iglesia. De hecho, las fuentes nos permiten conocer el discurso que se generó en defensa de ambas visiones y enfoques de una realidad casi siempre marcada por la existencia de un derecho recogido tanto en los cánones como en el derecho patrio, y que posteriormente se fue perfilando a golpe de concordatos y por bulas y breves papales. Fue esta una vía judicial de disputa, que formó parte de toda ese complejo mundo de los *conflictos de competencia*, que se dieron en una sociedad con una gran multiplicidad de jurisdicciones, a lo que había que añadir la realidad procesal de lo que hoy en día llamamos «justicia de jueces».

No obstante, lo que las fuentes nos permiten conocer son esos pleitos de competencia jurisdiccional que se generan cuando un individuo se acoge a sagrado y el corregidor o alcalde entendía que no tenía derecho. Nos facilita adentrarnos en la pugna, pero no tanto en conocer sus historias y tipologías delictivas. A la pregunta de quién se puede acoger a este asilo, ya dijimos que en principio la ley asume que todo hombre. A la de quién se acoge a este asilo, hay una respuesta indiscutible: el que ha delinquido. No obstante, y aunque en ocasiones el debate está tan centrado en la inmunidad que no se dice qué delito cometió el afectado, se puede establecer una línea más marcada entre los delincuentes criminales, y especialmente homicidas, que entre los civiles.

Tampoco son generosos en exponer la realidad en torno al asilado, es decir, cuál era la vida de un refugiado en sagrado y qué problemas creaba a los poderes locales. Los acogidos a la inmunidad local eclesiástica no podían abandonar por sí mismos el espacio que les protegía, y si lo hacían podían ser aprehendidos. Por ello, si se refugiaban en lugar sagrado, hasta que se ponían en marcha los protocolos que establecía el derecho canónico, tenían que permanecer allí para poder seguir gozando de ese privilegio. Las justicias locales aguardaban a que se vieran tentados a abandonarlo para prenderlos, pues si no tenían que estar a la espera de que se los entregasen los provisores eclesiásticos, la mayor parte de las veces para que los tuvieran en custodia ya que ellos no podían garantizar una cárcel segura. En el ínterin, la permanencia en sagrado daba lugar a unas existencias complejas. Cuando menos, tenían que comer, ganar para comer y cubrir sus necesidades básicas. Por ello, era difícil mantenerse en esa condición de inmunidad. Algunos de ellos la abandonaron voluntariamente[146], otros –si pudieron– hicieron de ella una forma de vida, mientras que otros la abandonaban en la noche o en momentos determinados para robar dinero o comida y regresaban a ella.

De tal manera, que es fácil ver la inmunidad local como impunidad judicial, e interpretar su existencia, en cualquier caso, como una obstrucción en el ordinario proceder de la justicia penal. Sin embargo, y como ya afirmó Llorente de Pedro, para la Iglesia este privilegio supuso «un pesado lastre»[147], con el que cargó por coherencia a la defensa de un privilegio al que nunca estuvo dispuesta a renunciar.

---

[146] Valentín Cuaresma que había sido detenido junto a otros 4 por ruidos y pendencias en Valladolid, se acogió a sagrado en su catedral, pero unos días más tarde se presentó voluntariamente ante el Gobernador y Alcaldes del Crimen de su Chancillería. ARCHV, Pleitos criminales, caja 331.9. 1779.

[147] Pedro-Alejo Llorente de Pedro, «Los reos refugiados a sagrado: segunda parte…». *Op. cit.* pp. 293-321.

PODER, SOCIEDAD, RELIGIÓN Y TOLERANCIA
EN EL MUNDO HISPÁNICO, DE FERNANDO EL CATÓLICO
AL SIGLO XVIII

CONFERENCIA DE CLAUSURA

AL MORIR EL REY CATÓLICO[1]

José Ángel Sesma Muñoz
Real Academia de la Historia

Reconozco que a estas alturas de la reunión ya se han dicho casi todas las cosas que se iban a decir y apenas quedan ganas de escuchar las pocas que a lo mejor faltaban. Intentaré ser breve y, sobre todo, atenerme a lo que creo que los organizadores del programa esperaban de mí. Soy medievalista, lo he sido siempre, y me siento muy honrado y agradecido por la invitación de la Fundación Española de Historia Moderna para hablarles de Fernando II de Aragón. Desde 1973 en que preparé mi tesis de licenciatura, me he dedicado con cierta intensidad a intentar comprender su época y su figura, sin apenas atreverme, porque al principio así me lo advirtieron, a pasar más allá del día de su muerte, respetando los nichos temporales académicos.

Y no voy ahora a romper esa norma, por lo que me quedaré, más o menos, en el 23 de enero de 1516, cuando a punto de cumplir los 64 años moría en Madrigalejo, aldea próxima a Trujillo, el rey Fernando II de Aragón, llamado el Católico, vigésimo en la línea de la monarquía aragonesa inaugurada por Ramiro I en 1035.

Fernando era hijo de Juan II de Aragón, y por tanto nieto de Fernando el de Antequera, el infante castellano (nieto a su vez de Pedro IV de Aragón) llegado al trono aragonés como Fernando I tras el Compromiso de Caspe, y de Juana Enríquez, perteneciente a una de las más poderosas familias nobles de Castilla. En su genealogía reunía, por tanto, la raíz Trastámara castellana y el linaje de la Casa Real de Aragón. Casado en 1469 con Isabel de Castilla y, una vez viudo, con Germana de Foix en 1505, al morir había sido rey de Sicilia cuarenta y ocho

[1] El texto se corresponde, en líneas generales, con el leído como conferencia de clausura de la *XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Zaragoza, 3 de junio de 2016.

años, reinado en Aragón durante treinta y siete, que se engloban en los cuarenta y dos de su gobierno en Castilla (de ellos treinta junto a la reina Isabel), y en los últimos años también en Nápoles y Navarra. Había recibido del papa en 1493 el imperio sobre las Indias, dos años después la bula *Ineffabilis et summi* lo designó rey de África; a fines de 1500, tras la victoria hispano-veneciana en Cefalonia, recayeron sobre él los derechos al trono imperial de Constantinopla, y en 1510 el papa Julio II le otorgó la soberanía sobre Jerusalén. En 1496 el papa Alejandro VI concedió a Fernando e Isabel el título de Reyes Católicos, honor superior al de Cristianísimo que ostentaban los monarcas de Francia.

Este curriculum vitae de Fernando, apoyado en los títulos y distinciones acumulados, resume una trayectoria vital mucho más densa y compleja, desarrollada en un momento de especial trascendencia histórica, porque al morir el rey, la sociedad occidental se hallaba ya en una etapa totalmente distinta, y hasta cierto punto sorprendente, si la comparamos con la existente al inicio del reinado. En los primeros decenios del Quinientos, el mundo se había ampliado con descubrimientos y exploraciones de nuevas tierras, alcanzando una dimensión y una forma insospechadas hasta entonces; estaban en marcha revoluciones científicas y técnicas decisivas para la humanidad; el pensamiento religioso vivía una renovación intensa que iba a reformar para siempre la Iglesia y la concepción humana; la población y la economía europeas crecían hasta niveles impensables y en política se hacía patente la tensión entre la voluntad individual y el poder del sistema, por no hablar del nuevo equilibrio de fuerzas establecido entre las potencias europeas. Tras los casi cincuenta años de su vida activa, nada de lo anterior había permanecido indiferente y la intervención del rey en todas estas transformaciones había sido decisiva.

Sin dejar de tener esto presente, y habida cuenta la orientación de mi observatorio, voy, no obstante, a fijarme en una cuestión aparentemente periférica, o secundaria, a ese gran efecto absoluto y universal, pero que la considero fundamental porque en cierto modo puede establecerse como factor inicial y, en alguna medida, desencadenante de todo el proceso. Me refiero, en concreto, a que Fernando no sólo se constituyó directa o indirectamente en elemento dinamizador de esa evolución hacia la Modernidad en cada uno de los aspectos señalados, sino que con la creación de la *Monarquía Hispánica* y su decisión de proyectarla más allá de los límites peninsulares, aportó, en el momento oportuno, el principio catalizador para provocar el cambio generalizado y romper el viejo equilibrio establecido en Europa, completando la «revolución» iniciada con la llamada crisis del siglo XIV.

La Unión de Castilla y Aragón

El matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, aunque pensado con otros fines, sirvió para establecer una relación política duradera de los dos principales territorios cristianos de la Península, La unión alcanzada se apoyó en el establecimiento de una doble monarquía que, aunque de forma imperfecta y asimétrica (Fernando actuará siempre más como rey en Castilla, que Isabel en Aragón), permitía un gobierno compartido, que no sólo eliminaba los enfrentamientos fronterizos tan frecuentes en los siglos anteriores, sino que sumaba los recursos y la fuerza de ambos hacia las empresas emprendidas por los monarcas, especialmente hacia el exterior. En ningún momento los reyes, con la unión, intentaron forzar una fusión de estados alterando las estructuras internas, sino que mantuvieron en cada uno de los territorios su propia identidad, tal y como se venía haciendo desde hacía más de trescientos años en la Corona de Aragón. No obstante, la presencia cada vez más manifiesta de una monarquía poderosa y proyectada hacia los espacios extra peninsulares, hizo que el conjunto de los territorios hispanos dominados por Isabel y Fernando fuera contemplada desde el exterior como una identidad, que desde entonces se denominará España y a sus reyes *Regis Hispaniae*.

El establecimiento de esa monarquía de España arranca de la unión matrimonial de Castilla y Aragón, que sirvió para retomar el viejo ideal neogoticista de reunir bajo una misma soberanía las diferentes monarquías surgidas en la Península durante la reconquista. Este objetivo, que seguramente no estaría contemplado por los partidarios de Isabel que impulsaron la boda, sí lo sería en el ambiente de la familia real aragonesa, que nunca había olvidado sus orígenes castellanos. Como en su momento le recordó Juan II, a la muerte de Enrique IV de Castilla, Fernando se convirtió en el pariente mayor de la dinastía Trastámara.

La formulación y proyección de la Monarquía Hispana fue obra de los dos esposos, aunque fue Fernando el que la impulsó con mayor decisión, a veces venciendo la resistencia de la reina, y el que, además, la culminó tras la muerte de Isabel. Fernando llegó al matrimonio con apenas 17 años, pero con una larga y amplia experiencia política adquirida junto a sus padres y heredada de su doble genealogía, pues su raíz Trastámara le transmitía una firme tendencia hacia el centralismo monárquico, mientras que la herencia aragonesa le había puesto ante el conocimiento de la monarquía compuesta, que al reunir varios estados con sus propias naturalezas, debía buscar la unión en los intereses comunes de las empresas impulsadas por el rey y en la solidaridad establecida entre las partes.

Aragón y Castilla eran identidades naturales para él, difíciles de separar en sus concepciones políticas a pesar de sus diferencias.

Desde muy joven había estado envuelto en los acontecimientos políticos peninsulares. Creció escuchando las acciones de sus tíos en Castilla, los llamados *infantes de Aragón,* y desde los diez años se encontró inmerso en la dura sublevación de Cataluña, hasta el punto de estar con su madre sometido al asalto con artillería de las tropas de la Generalidad en la fortaleza de Gerona, amenazado de muerte, perseguido y despojado de sus derechos sucesorios. Antes de cumplir los quince años dirigió ejércitos, venció en batallas, presidió asambleas y fue coronado rey de Sicilia, para pasar inmediatamente, en 1469, a Castilla y emprender la incierta aventura que significaba su matrimonio con la princesa Isabel, potencial heredera del trono.

Fernando no puso nunca por escrito su idea de la *Monarquía Hispánica*, pero ya estaba implícita al aceptar las condiciones impuestas para su matrimonio, admitiendo las reservas introducidas por los castellanos en las llamadas *Capitulaciones de Cervera*. Su visión política traspasaba las situaciones inmediatas que aconsejaban la boda, para contemplar las ventajas que significaba la unión de las dos coronas para conseguir una monarquía fuerte. Durante los primeros años de su estancia en Castilla, trabajó activamente para que la princesa Isabel estuviera en condiciones de llegar al trono a la muerte de Enrique IV, y cuando esta ocurrió, a pesar de la actitud de su esposa en su proclamación, pasó, inmediatamente a ponerse al frente del ejército en la guerra de sucesión contra las aspiraciones de Juana y Alfonso V de Portugal.

En su primer testamento, de 1476, en vísperas de la batalla de Toro, expuso su voluntad de lograr un gobierno único en Castilla y Aragón que perdurara en el tiempo, no para engrandecimiento personal (*no por ambición o codicia*), sino, como le explica a su padre, *por el gran provecho que a los dichos reinos resulta y se sigue de ser assi unidos con estos de Castilla y Leon, que sea un príncipe, rey, señor y gobernador de todos ellos,* lo que para él era un *bien público y notorio*.

Esta idea de alcanzar y mantener la unidad como beneficiosa para todos, la repetirá en las Cortes de Toledo de 1480, que juraron como sucesor al príncipe Juan, que también era heredero en Aragón, al exponer a los asistentes que, como *por la gracia de Dios los nuestros reinos de Castilla e de León e de Aragón son unidos e tenemos la esperanza que por su piedad de aquí adelante estarán en unión e permanescerán en nuestra corona real*, aspiraba a *que todos los naturales dellos se traten e comuniquen en sus tratos e fazimientos*, como forma de profundizar en la unión.

Pero junto a ella, está también la que sostuvieron tanto el rey prudente y discreto que es Fernando, como la reina, mucho más apegada a la idea centralizada de Castilla, de mantener las identidades de cada territorio, por lo que, según el cronista Hernando del Pulgar, prefirieron en 1479, al llegar al trono de Aragón, desoír la opinión de sus consejeros y no titularse reyes de España, optando por utilizar la fórmula larga, enumerativa de todos sus dominios, encabezada con los nombres de los dos (primero el varón), pero precediendo el reino de Castilla al de Aragón, en contra de los deseos de los diputados aragoneses. Esta fórmula será la que, incluyendo las nuevas incorporaciones, continuaron llevando sus sucesores en los siglos siguientes.

En esas mismas Cortes de 1480, los reyes presentaron su proyecto de proceder a la conquista del reino nazarí de Granada. Con este anuncio no sólo retomaban una obligación de la monarquía castellana, traspasada a Fernando en las cláusulas de Cervera y de la que su abuelo había sino el último intérprete victorioso con la toma de Antequera, sino que mostraban su intención de utilizar la guerra como empresa común para fortalecer su soberanía y aglutinar las ambiciones de una nobleza que todavía arrastraba los perjuicios del enfrentamiento por la sucesión. Fernando preparaba una operación similar en sus reinos aragoneses, dirigida a recuperar los condados de Rosellón y Cerdaña ocupados por Francia a raíz de la sublevación de Cataluña, como forma de aunar las voluntades de aragoneses, catalanes y valencianos y recobrar parte del prestigio perdido por la monarquía.

En ambos casos se trataba de proyectos difíciles, costosos y de resultado incierto, cada uno por cuestiones diferentes, que no podían abordarse simultáneamente, y que deberían contar con amplio respaldo tanto económico como social. Las dificultades puestas por las Cortes Generales de la Corona de Aragón (Tarazona, 1484) para la financiación de las campañas en los condados pirenaicos, permitieron a la reina imponer a su esposo la prioridad de la guerra ya iniciada contra el reino granadino, tarea a la que se dedicó el rey en los años siguientes, abandonando en gran medida los asuntos de sus reinos patrimoniales, pero logrando, finalmente, una gran victoria.

Precisamente, la conquista de Granada y el acuerdo con Carlos VIII de Francia para la devolución de los dos condados, permitirán a Fernando, en 1492, poner en el friso del Salón del Trono del palacio que había mandado construir en la antigua fortaleza musulmana de la Aljafería de Zaragoza, su intitulación de *Hispaniarum rex*. La idea, así expresada, anuncia la que más adelante, con la plena expansión de sus dominios en el Mediterráneo y el Atlántico ya consolidada, hará llegar a su consuegro, el emperador Maximiliano, con una cierta

arrogancia: *Hace más de setecientos años que nunca la corona de España estuvo tan acrecentada ni tan grande como ahora, así en Poniente como en Levante, y todo, después de Dios, por mi obra y trabajo.*

La proyeccion europea de la monarquía hispánica

La fuerza y estabilidad alcanzadas con la unión de las coronas de Castilla y Aragón, permitieron a los reyes iniciar la guerra de Granada y continuarla durante más de diez años hasta lograr la victoria total. La conquista del reino musulmán significó la conclusión de la reconquista cristiana en la península y fue, al mismo tiempo, la sacudida necesaria para que la Cristiandad recobrara la confianza perdida tras más de un siglo de cisma interno en la Iglesia y de temor ante el peligro real y muy próximo de los turcos. El prestigio logrado por la Monarquía Hispánica y, sobre todo, el fortalecimiento de la imagen de Fernando en el ámbito europeo, situaron a lo que ya se conocía como España y a la figura del rey en el centro de la política continental.

El momento psicológico atravesado por la sociedad occidental era muy favorable para que se recibieran con júbilo las noticias de las victorias de las tropas castellanas sobre las fuerzas granadinas y se celebraran como auténticos triunfos cristianos contra el enemigo musulmán, sin llegar a distinguir las diferencias entre turcos y nazaríes, las conquistas de sus ciudades. Los reyes, conforme avanzaban las campañas militares, incrementaban su ascendiente en la corte papal y tanto la Santa Sede como buena parte de la Cristiandad, que esperaban la llegada de un príncipe que se pusiera al frente del ejército del bien ante la amenaza del mal, centraron su atención en el rey Fernando, que no dudó en aprovechar su imagen de soberano cristiano victorioso para difundir su proyecto de ir más allá de Granada, pasar a África y llegar a Jerusalén, consiguiendo sensibilizar a todos los príncipes occidentales sobre la cuestión turca y la necesaria defensa de Centro Europa y el Mediterráneo.

La empresa granadina había sido una empresa del matrimonio y ambos contribuyeron al éxito militar. Sin embargo, fue el rey el que recogió la mayor parte de los réditos políticos. Fernando comunicó personalmente la noticia de su victoria a Inocencio VIII el mismo día de la rendición, y también, sin citar a la reina, la escribió a las ciudades de sus reinos y a las cortes europeas, titulándose «rey de Granada».

Antes de acabar el Cuatrocientos, la llamada Monarquía Hispánica se había constituido en una pieza fundamental en el tablero político continental, encar-

gada de impulsar y dirigir las relaciones de las monarquías del continente y todos los proyectos de progreso (desde las navegaciones, la imprenta, el patrocino de artistas y pensadores o el arte de la guerra). Ambos reyes, ya con el título papal de Reyes Católicos, aunque sobre todo Fernando, serán presentados como ejemplo para los príncipes del futuro. No por muchas veces repetido, debemos de dejar sin recordar aquí al florentino Nicolás Maquiavelo, que elige a nuestro rey (la reina había fallecido hacía más de diez años) como modelo del gobernante ideal para el futuro, y entre otras muchas afirmaciones sobre su carácter y actuación, escribe: *En nuestros días tenemos a Fernando de Aragón, el actual rey de España, a quien casi es posible llamar príncipe nuevo porque de rey débil que era, se ha convertido por su fama y por su gloria en el primer rey de los cristianos*.

Y un mensaje similar deja en imágenes el papado, cuando en la decoración de la estancia vaticana del *Incendio del Borgo*, terminada en 1517, coloca la efigie de Fernando (*Ferdinandus, Rex Catholicus, Christiani Imperii Propagator)* en compañía de Carlomagno, Lotario, Astolfo y Godofredo de Bouillon, es decir, el primer emperador cristiano de Occidente, el salvador de Italia ante el ataque musulmán, el legendario caballero perfecto compañero de Arturo en la búsqueda del Grial y el liberador de Jerusalén, presentados como soportes de la Iglesia y modelos de comportamiento para los príncipes del futuro, siendo el aragonés, el que reúne las esencias de los otros cuatro y el único contemporáneo.

Estas y otras manifestaciones dirigidas en el mismo sentido, cuajaron en los últimos años de vida de Fernando, cuando viudo ya de Isabel y repuesto en el gobierno de Castilla, recogió los frutos de la política interior desplegada por ambos en los años ochenta y noventa del Cuatrocientos, para proyectar su figura y la fortaleza de sus dominios en una intensa actividad internacional que le convirtió en el centro de atención de la Cristiandad.

Consolidación de la monarquía

En el verano de 1492 la familia real, a pesar del fallecimiento del esposo de la infanta Isabel, lo que malograba la política de acercamiento a Portugal, vivía un momento de euforia y ante ella se abría un futuro brillante. El pausado recorrido desde Granada, cruzando Castilla para llegar a Aragón, resultó un viaje reparador y, sin duda, una buena ocasión para hacer balance de lo logrado y trazar proyectos para el futuro.

Fernando tenía pendiente una estancia en los reinos aragoneses para restablecer los lazos con sus gentes. Las visitas del rey habían sido escasas, breves y,

en general, poco agradables. De Zaragoza, capital de la Corona, había salido con muchas urgencias en diciembre de 1474 camino de Castilla, tras la muerte del rey Enrique IV, en 1479 había vuelto para su juramento real, al año siguiente solamente de paso, en 1481 para presidir una convocatoria de Cortes, no llegando a la ciudad en 1484 cuando estaban reunidas en Tarazona; en diciembre de 1488 había hecho una corta estancia, muy interesada, para conseguir financiación para la guerra de Granada. En Barcelona, su presencia habían sido todavía más escasa, pues como príncipe no fue nunca recibido oficialmente y sólo había estado en la ciudad unos pocos días tras llegar al trono, en septiembre de 1479 y unas semanas a finales de 1480 y los primeros días de 1481 para presidir Cortes. saliendo rodeado de sombras amenazantes. A Valencia, Fernando había acudido únicamente unas jornadas en octubre de 1479, un par de semanas en diciembre de 1481 y unos días en la primavera de 1488.

El momento, después de tan escasas relaciones, era especialmente favorable por el aureola victoriosa que le rodeaba y porque podía presentarse como el necesario reparador de los graves problemas sociales, económicos e institucionales que desde hacía tiempo atravesaban los reinos y el principado. Con la reina, las infantas y el príncipe heredero, volvía, pues, a sus dominios a pasear su triunfo y restaurar su imagen.

El recibimiento en Zaragoza fue brillante y durante casi tres meses trató con los estamentos las fórmulas para restablecer la justicia, recuperar la economía y mejorar las relaciones sociales deterioradas a consecuencia de las resistencias derivadas del establecimiento de los tribunales inquisitoriales y de la expulsión de los judíos. En lo político y en lo popular, la estancia de los reyes en la capital del reino fue satisfactoria para todos.

Tras su estancia en Zaragoza, la familia real hizo su entrada en Barcelona el 18 de octubre. Hacía once años que Fernando no estaba en la ciudad y su deseo en ese momento era presentar al príncipe Juan como sucesor, cerrando la ruptura provocada por la sublevación cuando él era el príncipe heredero, y atraerse la voluntad de las fuerzas sociales catalanas. El recibimiento mostró la necesidad de los catalanes de volver a tener cerca a sus señores y la presencia de Fernando sirvió para poner en marcha las medidas reformadoras precisas para salir de la larga crisis arrastrada en el principado.

En medio de un panorama alegre y confiado, al mediodía del viernes 7 de diciembre, mientras salía el rey de impartir justicia pública, un hombre le asestó *una cuchillada, desde encima de la cabeza, por cerca de la oreja, el pescuezo ayuso, fasta los hombros*, dejando una profunda herida que al principio pareció mortal.

Por la ciudad circuló el rumor que hablaba de «traición» y la primera impresión fue que se trataba de un atentado contra la familia real, provocando en la reina una excitada reacción para proteger no sólo a su marido, sino al príncipe de una amenaza contra sus vidas. Finalmente, el rey superó la gravedad, Isabel recuperó la calma y los ciudadanos aceptaron la versión oficial de que el ataque había sido obra de un payés loco, contemplando sobrecogidos el tremendo castigo público impuesto. En unos meses todo volvió aparentemente a su cauce y el rey regresó poco a poco a su actividad.

Fernando, fortalecido por la sensación de haber sobrevivido milagrosamente a un ataque maligno, retomó su programa interrumpido, que miraba claramente hacia Europa. La íntima relación con el papa recién elegido, Alejandro VI, el papa Borja y los movimientos anteriores que habían apuntado hacia acuerdos con Carlos VIII de Francia, con los Tudor ingleses y con Maximiliano de Habsburgo, tendentes a recuperar Rosellón y Cerdaña y, sobre todo, mirar hacia Nápoles, empezaron a tomar forma por los pactos y las guerras que en los años siguientes marcarán la gran política de la Monarquía Hispana y del conjunto de los príncipes europeos.

En 1496, los matrimonios de sus hijos Juan y Juana con Margarita y Felipe, los hijos de Maximiliano de Habsburgo, abrieron la colaboración con Borgoña; después, el compromiso matrimonial de su otra hija, Catalina, con el príncipe de Gales cerró un acuerdo con Inglaterra y, por último, la boda de su primogénita, Isabel, viuda desde 1491 del infante portugués Alfonso, con el rey Manuel de Portugal, volvió a reconstruir la unión con la monarquía portuguesa. Para entonces, la navegación de Colón, financiada por los reyes, y las bulas extendidas por el papa con las concedidas de las tierras descubiertas, habían tenido unas consecuencias superiores a las esperadas y conseguido garantizar una gran expansión territorial y mercantil que marcaría ya para siempre la historia de la Monarquía Hispánica y la concepción del mundo.

La quiebra imprevista y el difícil momento de la sucesión

No obstante, el planteamiento tan minuciosamente diseñado por Fernando, quedó frustrado por la muerte en 1497 del príncipe, Juan, sin descendencia. La herencia en Castilla y Aragón pasaba a la primogénita Isabel, que en 1498 daba a luz un niño, Miguel, que era heredero también de Portugal, pero en el parto moría la princesa. El fallecimiento del niño Miguel dos años después, volvía a

trastocar el equilibrio interior y exterior buscado por Fernando. La herencia de los reyes recaía en Juana, casada con el archiduque Felipe de Habsburgo, y en Carlos, el nieto recién nacido en Gante.

Desde el atentado del rey en Barcelona, la reina había experimentado un profundo cambio en su salud y en su equilibrio espiritual, que se acentuó con la muerte del príncipe y de la princesa Isabel. Fernando tuvo que hacerse cargo del gobierno casi en solitario y de culminar la política europea que en los últimos años se había removido con la llegada al trono francés de Luis XII, que redobló los esfuerzos por hacerse con Milán y Nápoles, alentado por las vacilaciones del papa Alejandro VI en apoyo de su hijo Cesar Borja.

En la península, mientras tanto, estallaba la sublevación de los mudéjares en las Alpujarras granadinas, que acaparaba la atención y las fuerzas de los monarcas, y se hacían patentes las difíciles relaciones con su yerno Felipe el Hermoso, agravadas por la inestabilidad de la salud mental de Juana, lo que complicaba la ordenación sucesoria. El doble matrimonio establecido con la casa austriaca buscaba fortalecer la monarquía hispana, pero los fallecimientos de Juan e Isabel ponían en la línea de sucesión de los Reyes Católicos a Juana y con ella al archiduque de Austria, que podía cambiar la dirección de la política internacional mantenida por Fernando.

En 1502 los reyes lograron la venida a España de Felipe y Juana, no así del príncipe Carlos. Aquí nació el nuevo nieto, Fernando, que se quedará junto a su abuelo y será educado en la corte. Juana y Felipe fueron jurados herederos por las Cortes de Castilla y Aragón. Isabel y Fernando miraban al futuro de la dinastía y querían asegurar la unión de las dos coronas, manteniendo en el interior el gobierno firme que garantizara la política de paz, orden y justicia social que habían buscado siempre, mientras en el contexto europeo siguiera la política emprendida por Fernando, centrada en el control del Mediterráneo, tomando como base Italia y el norte de África, para contener el avance turco y defender la Cristiandad, y en el aislamiento de Francia mediante pactos con el resto de príncipes. Las victorias del Gran Capitán abrieron el camino para apoderarse del reino de Nápoles, haciendo posible el más deseado objetivo de Fernando y de la dinastía aragonesa desde hacía siglos.

Las tensas relaciones de Fernando y Felipe se precipitaron tras el fallecimiento de Isabel en 1504. La voluntad de la reina recogida en su testamento y la intención de Fernando, aceptando la declaración que consiguió imponer en las Cortes de Toro de 1505, que lo designaban *legítimo curador e administrador e gobernador de estos reinos y señ*oríos, no fueron bien recibidas por toda la nobleza castellana;

el poderoso bando anti aragonés, encabezado por el duque de Nájera, el marqués de Villena y el conde de Benavente, entre otros, alentado por las maniobras de Felipe, hizo patente su oposición al gobierno del rey de Aragón y a su presencia en Castilla, antes incluso de que Juana y su marido llegaran al reino.

La reclamación formal de Felipe, exigiendo la tutela de su esposa como rey consorte, y la experiencia vivida por su padre en Navarra, hicieron que Fernando tomara dos decisiones trascendentales. La primera, en octubre de 1505, contraer matrimonio con Germana de Foix, joven sobrina de Luis XII de Francia, con lo que anulaba buena parte de los apoyos exteriores de Felipe, se atraía el favor francés y abría la posibilidad de tener descendencia. La segunda, en abril de 1506, tras los fallidos intentos de convivencia política con su yerno, la renuncia, por la concordia de Villafáfila, a la regencia de la reina, a cambio, eso sí, de unas condiciones centradas en la conservación de la mitad de los dominios descubiertos en las Indias y los maestrazgos de Santiago, Alcántara y Calatrava, lo que le garantizaba al rey de Aragón rentas muy elevadas. A continuación, Fernando abandonó Castilla y embarcó hacia Nápoles para completar la organización del reino tan importante para su linaje y para el desarrollo de su política internacional.

En ese momento quedaba rota la unión de Castilla y Aragón; ya no existía una monarquía común en las dos Coronas, ni una política conjunta. Cada una disponía de su propio monarca y a partir de ahí habría que esperar a la evolución de los acontecimiento y a la decisión que tomara Fernando en Aragón, cuya intención a juzgar por sus decisiones, consistía en el fortalecimiento de su Corona y en continuar su proyección personal europea, mediante la participación activa en el juego político que se estaba produciendo entre las monarquías del continente.

Fernando, a pesar de los graves acontecimientos sucedidos tras la muerte de Isabel, no parecía dispuesto a dar por acabado el proyecto de unidad de las coronas de Aragón y Castilla, aunque las circunstancias habían cambiado radicalmente. Todo el entramado levantado, tanto en el interior peninsular como en Europa, se había sucesivamente arruinado con las muertes de los príncipes Juan, Isabel y Miguel. El objetivo de constituir una monarquía fuerte de España, centrada en las tradiciones y en las políticas desplegadas durante siglos, para proyectarse sobre la cristiandad, se truncaba con la primera sucesión, que aportaba un linaje nuevo, distante y con objetivos muy diferentes. En el ánimo del rey, en esos primeros meses de viudedad, que a juzgar por sus manifestaciones más íntimas, los acontecimientos le habían supuesto un desgarro personal tan dramático como el político, seguía presente el arraigo de sentirse el *Hispaniarum rex* de 1492.

En las negociaciones para su matrimonio con Germana de Foix, acordadas con el rey de Francia, Fernando dejó establecido que las consecuencias del mismo para la sucesión no iban a afectar a la corona aragonesa, haciendo constar que si había descendencia masculina, el heredero recibiría el reino de Nápoles, del que disponía por haberlo incorporado a su patrimonio por conquista, sin comprometer el destino de los reinos aragoneses. No es descabellado pensar que Fernando pensara que el tiempo podía reconducir la situación y que se restablecieran las relaciones con Juana y Felipe, que una vez instalados en Castilla, su nieto, Carlos, se asentaría con sus padres y recibiría la educación y las influencias del abuelo aragonés. No obstante, el pragmatismo con que Fernando siempre valoraba el futuro, le haría ver que el nacimiento de un hijo con Germana, apartaría de la sucesión en Aragón a Juana y con ello la ruptura de la unión de las Coronas; los fueros aragoneses eran claros en este punto y él mismo, al acceder al trono, lo hizo sin tener en cuenta la existencia de dos hijas del anterior matrimonio de su padre con la reina de Navarra.

Pero es que, además, no sólo en Castilla existía una fuerte oposición al monarca aragonés, sino que una parte de la opinión en los reinos aragoneses no era favorable a mantener la unión con Castilla. De hecho, los diputados del reino, como representantes de los estamentos, saludaron con alegría la segunda boda del rey y le transmitieron sus votos para que Dios le diera *fillos maschos para que sean succesores en el dito regno.*

De nuevo Fernando rey de Aragón y gobernador de Castilla

La muerte de Felipe de Habsburgo pocos meses después de llegar al trono, dio un nuevo giro a la situación. La llamada que desde Castilla hicieron a Fernando para que retornara a la regencia de su hija, cuya salud mental estaba muy deteriorada, obligó a Fernando a rehacer de nuevo su estrategia, regresando de Nápoles para retomar la gobernación en Castilla. Otra vez el rey de Aragón debió emprender el camino de Castilla y, como la primera vez, lo hacía en medio de tensiones entre nobles, con la oposición de un fuerte partido anti aragonés que proponía designar a Maximiliano como tutor de Carlos, aunque ahora lo hacía con el apoyo de la reina, de una mayoría de ciudades, de sus poderosos parientes y, sobre todo, por la necesidad de que se restableciera una monarquía estable, que devolviera la seguridad lograda en la época de los Reyes Católicos. De nuevo, a finales de 1506, Fernando se

puso al frente de la empresa de construir esa Corona de España que había imaginado hacía más de treinta años.

A este respecto, no merece la pena elucubrar sobre qué hubiera pasado si el niño que en 1509 dio a luz la reina Germana, al que bautizaron con el significativo nombre de Juan, el del abuelo, no hubiese muerto al poco tiempo de nacer, y resulta difícil imaginar cual hubiera sido la decisión del rey, en caso de haber tenido que organizar su sucesión aragonesa, porque para entonces la situación había dado un nuevo e inesperado giro. El tiempo de gestación de la reina debió de ser muy agitado tanto en las cortes de Castilla y Aragón, como en las del resto de Europa; casi puede pensarse que el fallecimiento del recién nacido supuso un alivio para muchos.

Los últimos diez años de su vida, Fernando de Aragón fue el único rey en Castilla, aunque siguió actuando sin el título, manteniéndose como regente de la reina Juana. Se coronó rey de Nápoles, conquisto el reino de Navarra en 1512 y lo incorporó a la Corona castellana tres años después, intervino en el norte de África y trazó un ambicioso plan para dominar la ribera del Mediterráneo, se ocupó de los asuntos americanos y aplicó con rigor duras medidas para pacificar los conatos de alteración tanto en Castilla como en Aragón. Dotó a los reinos hispanos de un entramado institucional fuerte, dominado desde la corte y centrado en la figura del rey, y aprovechó el enorme poder alcanzado, incluso superior al que había dispuesto junto a la reina Isabel, para completar lo que había sido un objetivo común desde el comienzo del reinado, la instauración de paz, justicia y orden social en los territorios.

No siempre se ha valorado suficientemente, en términos políticos, lo que significó pasar de una situación de guerras y enfrentamientos casi constantes en los territorios peninsulares hasta prácticamente la llegada al trono de Isabel y Fernando, a otra de paz interior casi ininterrumpida, que se prolongó durante más de trescientos años, hasta comienzos del siglo XIX, lo que constituye un caso insólito en la Europa moderna, asolada por guerras continuas, y totalmente desconocido después en España, con los nefastos siglos XIX y XX, con una sucesión de guerras civiles tremendamente sangrientas.

Final

Definitivamente, al morir el rey Fernando, el complejo entramado que se apoyaba en la monarquía de los Reyes Católicos pasó íntegro a su hija Juana, que

al parecer tenía muy perjudicada su salud mental, y a su nieto Carlos, nacido en 1500, al que no conocía y nunca había estado en sus reinos.

Es posible que Fernando no estuviera totalmente satisfecho de este resultado y seguramente tampoco lo hubiese estado la reina Isabel. La gran decepción de su proyecto conjunto, como ya se ha dicho, fue la muerte del príncipe Juan, al que habían preparado para recibir la herencia y que se hubiera convertido en el primer rey de España, ese Juan III de Castilla y Aragón que habría hecho progresar la unión dinástica y su integración en la política europea, sin necesidad de inmiscuirse en guerras costosas y poco rentables. Por eso, la vacilación que deja entrever Fernando en la redacción de sus testamentos, no se debía al cumplimiento de las normas de sucesión en Aragón, ni a la decisión plasmada en la voluntad de Isabel respecto a su hija en Castilla, sino a la oportunidad de entregar una herencia ya muy extensa, a un heredero que no conocía, que estaba predestinado a ser el próximo Emperador y procedía de un linaje muy extraño al suyo.

La preferencia mostrada por su nieto Fernando, que se había criado a su lado (a sus pechos, dice con ironía un embajador flamenco), al que luego, a última hora, por razones de Estado, sacrificó totalmente, tuvieron un claro reflejo en Europa, y el emperador Maximiliano, defensor de los intereses de su nieto Carlos, estuvo en todo momento preocupado por la sucesión aragonesa, inquieto incluso por los rumores propagados intencionadamente desde Francia de que el rey pensaba nombrar heredero a su hijo bastardo Alfonso, arzobispo de Zaragoza. Sin embargo, Fernando, siendo fiel a la razón de Estado, dejó a su hija Juana, como única heredera, designando a Carlos, su nieto, *para que los govierne y administre […] y haga todas las cosas que Nos podiamos y deviamos fazer*, tanto en Castilla como en Aragón, *pues todo es una cosa y necessidat.*

Pero esto no impide que podamos intuir una cierta duda por parte de Fernando. Su prudencia política y su sentido del deber, de los que había dado pruebas toda su vida, le obligaban a decidirlo así, pero sabiendo los enormes problemas que tras su muerte surgirían en los reinos y sintiendo la desconfianza ante lo que su nieto, al que desconocía por completo, y todo un séquito extranjero que le acompañaría, falto de la experiencia y autoridad para resolverlos, podía suponer para el futuro.

Los inmediatos sucesos, que tuvieron lugar en los meses de la regencia de Cisneros y en los primeros momentos de la llegada de Carlos, con la remoción de la mayor parte de los consejeros aragoneses que había tenido Fernando en los últimos años y la lucha por el poder de las distintas facciones en Castilla, que pugnaban por conseguir a cualquier precio el favor de la corte de Flandes y

que, en definitiva, desembocaron en la sublevación de las Comunidades, muestran la situación que Fernando posiblemente se temía y que le había llevado a dejar a su heredero un último consejo, aplicable en los dos reinos: *no fazer mudanza alguna en los del conseio ni otros oficiales […] pues son personas de quien puede mucho confiar y star descansado*.

La gran duda, no obstante, que rondaría la decisión de Fernando, estaría ligada a la orientación que su nieto Carlos, educado por el abuelo paterno, podría dar a la política exterior de la gran corona por él imaginada. El gran despliegue de la política internacional de Fernando estaba enfocado cada vez menos desde Castilla y Aragón, sino, tal como lo reconocen en las cortes europeas, ordenado como *rex Hispaniae,* tendiendo a aglutinar los intereses tradicionales, con un fuerte contenido mercantil, de Castilla y Aragón, atendiendo a los dos escenarios donde se habían desarrollado las intervenciones de ambas, que eran, precisamente los espacios geo-históricos del pasado europeo: el mundo romano y el germánico –el Mediterráneo y el Atlántico, con el apéndice americano.

El resultado de esta posición, propició que la gastada concepción espacial de Europa, que concentraba la preponderancia de las tierras del norte y relegaba al Mediterráneo y con él a los reinos hispanos a *un rincón del mundo* (*angulo mundi,* en expresión de Ludovico Bruno), cambiara su visión para poner a España, como escribió Fernando del Pulgar, en el centro de *la parte de Europa*, haciendo posible lo que el cronista zaragozano Gauberto Vagad definía como la hegemonía integradora alcanzada por los reyes, que partiendo de Aragón, pasaba por España y finalizaba en *nuestra noble Europa*, llamada a ostentar *el imperio y monarchia del mundo*.

Para Fernando la base del poder y su fuente, estaba en el Mediterráneo, mientras que para la dinastía Habsburgo era la Europa atlántica. Y en esta distinta concepción del equilibrio es donde tuvo que fijarse la desconfianza de Fernando ante la sucesión de su nieto. De hecho, los consejeros flamencos imprimieron, inmediatamente a su llegada al poder, una orientación radicalmente diferente al papel atribuido a Italia en la política de Fernando. Mientras para este el dominio de la península italiana significaba la consolidación de la expansión en el norte de África y la base que garantizaba el control del poder turco, para los consejeros de Carlos, Italia era el campo de compensaciones para afrontar los problemas franco-borgoñones.

No creo que quepa duda a nadie, de que en enero de 1516 Fernando no quería morirse, y que le hubiera gustado, al menos, dejar las cosas atadas de otra forma. Es elocuente al respecto el pasaje recogido por Galíndez de Carvajal, que

presenta al rey, ya en Madrigalejo, poco antes de fallecer, dando pábulo a una profecía que había hecho la Beata del Barco de Ávila, que le hacía creer que no iba a morir todavía, porque primero debía completar la conquista de Jerusalén. Este episodio es difícil de encajar incluso en el momento en que es presentado, teniendo en cuenta además, que como recoge el propio cronista, Fernando mantuvo la lucidez hasta el último instante, reunido con su consejo, redactando su testamento y pensando en el futuro que legaba a su nieto. El relato del cronista debe interpretarse como una licencia para exponer el pensamiento constante del rey por continuar la expansión mediterránea y encabezar una cruzada que alejara de Europa la presencia turca, mostrando el camino a su sucesor.

Carlos I, no fue capaz de seguir los consejos de su abuelo y, como era previsible, se involucró en los problemas del Imperio, invirtiendo en guerras inútiles para la monarquía de España, toda la riqueza que podría haber servido a esa monarquía para otros fines, aunque todo ello ha sido, es y será objeto de estudio de ustedes.

Muchas gracias.

LISTADO DE EVALUADORES DE LA XIV REUNIÓN CIENTÍFICA DE LA FUNDACIÓN ESPAÑOLA DE HISTORIA MODERNA

Rosa María Alabrús Iglesias (Universitat Abat Oliba C.E.U.)
Armando Alberola Romá (Universidad de Alicante)
Francisco José Alfaro Pérez (Universidad de Zaragoza)
Alfredo Alvar Ezquerra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
Izaskun Álvarez Cuartero (Universidad de Salamanca)
Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño (Universidad Complutense de Madrid)
Fernando Andrés Robres (Universidad Autónoma de Madrid)
Francisco Andújar Castillo (Universidad de Almería)
Inmaculada Arias de Saavedra Alías (Universidad de Granada)
Ángela Atienza López (Universidad de La Rioja)
Elena Barlés Báguena (Universidad de Zaragoza)
Clara Bejarano Pellicer (Universidad de Sevilla)
Rafael Benítez Sánchez-Blanco (Universitat de València)
David Bernabé Gil (Universidad de Alicante)
José Luis Betrán Moya (Universidad Autónoma de Barcelona)
Mónica Bolufer Peruga (Universitat de València)
Juan Jesús Bravo Caro (Universidad de Málaga)
Miguel Ángel de Bunes Ibarra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
Javier Burrieza Sánchez (Universidad de Valladolid)
Fernando José Campese Gallego (Universidad de Sevilla)
Teresa Canet Aparisi (Universitat de València)
Elena Catalán Martínez (Universidad del País Vasco)
Gregorio Colás Latorre (Universidad de Zaragoza)
Ana Crespo Solana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
Miguel José Deyà Bauzá (Universitat de les Illes Balears)
Isidro Dubert García (Universidade de Santiago de Compostela)
Teófanes Egido López (Universidad de Valladolid)
Amparo Felipo Orts (Universitat de València)
Inmaculada Fernández Arrillaga (Universidad de Alicante)
Manuel Francisco Fernández Chaves (Universidad de Sevilla)

Francisco Fernández Izquierdo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
Alfredo Floristán Imízcoz (Universidad de Alcalá de Henares)
José Ignacio Fortea Pérez (Universidad de Cantabria)
Joana Ribeirete Fraga (Università degli Studi di Torino)
Ricardo Franch Benavent (Universitat de València)
Gloria Ángeles Franco Rubio (Universidad Complutense de Madrid)
Jaime García Bernal (Universidad de Sevilla)
Ricardo García Cárcel (Universidad Autónoma de Barcelona)
Máximo García Fernández (Universidad de Valladolid)
Bernardo José García García (Universidad Complutense de Madrid)
Francisco García González (Universidad de Castilla-La Mancha)
David García Hernán (Universidad Carlos III)
Jesús Gascón Pérez (Universidad de Zaragoza)
Xavier Gil Pujol (Universitat de Barcelona)
Enrique Giménez López (Universidad de Alicante)
María Soledad Gómez Navarro (Universidad de Córdoba)
Miguel Fernando Gómez Vozmediano (Universidad Carlos III)
José Ignacio Gómez Zorraquino (Universidad de Zaragoza)
Carlos Alberto González Sánchez (Universidad de Sevilla)
José Luis de las Heras Santos (Universidad de Salamanca)
Juan Hernández Franco (Universidad de Murcia)
Bernat Hernández Hernández (Universidad Autónoma de Barcelona)
Manuel Herrero Sánchez (Universidad Pablo de Olavide)
Patricio Hidalgo Nuchera (Universidad Autónoma de Madrid)
Juan José Iglesias Rodríguez (Universidad de Sevilla)
Antonio Irigoyen López (Universidad de Murcia)
María del Carmen Irles Vicente (Universidad de Alicante)
Encarna Jarque Martínez (Universidad de Zaragoza)
Antonio Jiménez Estrella (Universidad de Granada)
Josep Juan Vidal (Universitat de les Illes Balears)
Emilio La Parra López (Universidad de Alicante)
Félix Labrador Arroyo (Universidad Rey Juan Carlos)
José Manuel Latorre Ciria (Universidad de Zaragoza)
Virgina León Sanz (Universidad Complutense de Madrid)
María Victoria López-Cordón Cortezo (Universidad Complutense de Madrid)
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Universidad de Granada)
Roberto López Vela (Universidad de Cantabria)
Francisco Javier Lorenzo Pinar (Universidad de Salamanca)
Julián José Lozano Navarro (Universidad de Granada)
Tomás Antonio Mantecón Movellán (Universidad de Cantabria)
Alfredo Martín García (Universidad de León)
David Martín Marcos (Universidade Nova de Lisboa)

José Martínez Millán (Universidad Autónoma de Madrid)
Miguel Ángel Martínez Rodríguez (Universitat de Barcelona)
Enrique Martínez Ruiz (Universidad Complutense de Madrid)
Miguel Ángel Melón Jiménez (Universidad de Extremadura)
Víctor Manuel Mínguez Cornelles (Universitat Jaume I)
Francisco Javier Moreno Díaz del Campo (Universidad de Castilla-La Mancha)
Doris Moreno Martínez (Universidad Autónoma de Barcelona)
Ana Morte Acín (Universidad de Zaragoza)
Fernando Negredo del Cerro (Universidad Carlos III)
Federico Palomo del Barrio (Universidad Complutense de Madrid)
Juan Francisco Pardo Molero (Universitat de València)
José Pardo Tomás (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
María José de la Pascua Sánchez (Universidad de Cádiz)
Antoni Passola Tejedor (Universitat de Lleida)
Manuel Peña Díaz (Universidad de Córdoba)
María José Pérez Álvarez (Universidad de León)
Rafael Mauricio Pérez García (Universidad de Sevilla)
María Ángeles Pérez Samper (Universitat de Barcelona)
Juan Postigo Vidal (Universidad de Zaragoza)
Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears)
Marion Reder Gadow (Universidad de Málaga)
Ofelia Rey Castelao (Universidade de Santiago de Compostela)
Francisco Rico Callado (Universidad de Extremadura)
Manuel Rivero Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid)
José Javier Ruiz Ibáñez (Universidad de Murcia)
José Ignacio Ruiz Rodríguez (Universidad de Alcalá de Henares)
Pegerto Saavedra Fernández (Universidade de Santiago de Compostela)
José Antonio Salas Auséns (Universidad de Zaragoza)
Emilia Salvador Esteban (Universitat de València)
Porfirio Sanz Camañes (Universidad de Castilla-La Mancha)
Eliseo Serrano Martín (Universidad de Zaragoza)
Enrique Solano Camón (Universidad de Zaragoza)
Enrique Soria Mesa (Universidad de Córdoba)
Margarita Torremocha Hernández (Universidad de Valladolid)
Xavier Torres i Sans (Universitat de Girona)
Susana Truchuelo García (Universidad de Cantabria)
Jesús María Usunáriz Garayoa (Universidad de Navarra)
José Carlos Vizuete Mendoza (Universidad de Castilla-La Mancha)

PODER, SOCIEDAD, RELIGIÓN Y TOLERANCIA
EN EL MUNDO HISPÁNICO, DE FERNANDO EL CATÓLICO
AL SIGLO XVIII

COMUNICACIONES

SECCIÓN A1

FERNANDO EL CATÓLICO Y CASTILLA

DIFUSIÓN Y PERSISTENCIA DE LA INSACULACIÓN COMO SISTEMA ELECTORAL DE LOS CONCEJOS HISPÁNICOS DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN*

Fco. J. Alfaro Pérez
Universidad de Zaragoza

Resumen:

La presente investigación analiza el sistema electoral de oficios concejiles basado en el «azar» empleado en numerosas localidades hispánicas desde el siglo XV hasta mediados del siglo XIX. En ella se practica una periodización regional y general. El resultado es la suma de una serie de informaciones e ideas ya conocidas en su mayor parte que puestas en común, sin embargo, ofrecen una perspectiva un tanto diferente a la mantenida por la historiografía tradicional.

Palabras clave:

Elecciones, municipio, suerte, Antiguo Régimen, España.

Abstract:

The present research analyzes the electoral system that randomly selected city councillors in numerous Hispanic localities from the 15th century to mid-19th century. It contains an initial classification of its different periods both in regional and general levels. The result is the presentation of a series of information and ideas that although are already individually known in its majority,

* El presente es un texto preliminar de otro más amplio y complejo que será publicado próximamente con el título de «La elección de cargos concejiles en los municipios españoles del Antiguo Régimen: el sistema insaculatorio en las coronas de Castilla y de Aragón (siglos XV a XIX)» en Jarque Martínez, E. (coor.), *El concejo en la Edad Moderna. Poder y gestión de un mundo en pequeño*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016 (en prensa). La investigación ha sido desarrollada en el proyecto de investigación «El concejo aragonés en la España de los Austrias: Poderes locales y gestión del territorio», HAR2012-34576, y en colaboración con el Departamento de Historia del Arte e Historia Social de la Universitat de Lleida.

jointly offer a new perspective rather different from the supported by the traditional historiography.

Key words:
Election, local government, chance, Ancien Regime, Spain.

El recurso al azar para dirimir disputas, poderes, derechos y obligaciones tiene su origen, probablemente, en el propio génesis de la racionalidad humana por paradójico que pueda parecer. Como es bien conocido, la insaculación es un sistema de suertes, más o menos complejo –según las necesidades–, consistente en introducir unas bolas conocidas por teruelos, redolinos, cascabeles, etc. con los nombres de personas o de cargos en su interior, dentro de un recipiente (bolsa, cántaro, bacina, sombrero, etc.) para posteriormente proceder a una extracción a través de la cual se ordena y dilucida de forma aleatoria.

Entendiendo que se trata de un instrumento harto conocido dentro y fuera de las antiguas coronas de Aragón y de Castilla y que su aplicación para nada es novedosa ni excepcional, el presente estudio pretende analizarlo únicamente cuando fue aplicado en la elección de alcaldes (y jueces ordinarios) y de regidores (y jurados). Más exactamente, desde que los Reyes Católicos lo extendieron por sus dominios –dado que existía con anterioridad–, hasta el año 1844 en que fue abolido. El resultado obtenido plantea divergencias con respecto a algunas ideas historiográficas preconcebidas y que se sustentan en el derecho local, como bien apuntaron intelectuales de la época –como Jerónimo Castillo de Bovadilla, Lorenzo Santallana Bustillo o Lorenzo Guardiola Sáez– u otros estudiosos mucho más recientes[1]. Dichas disonancias, en mi opinión, obligan a replantear o al menos a matizar ciertas ideas llamémosles axiomáticas.

---

[1] «En la elección de los oficios de la ciudad debe guardarse la costumbre», Castillo de Bovadilla, J. (1597), *Política para Corregidores y Señores de Vasallo*, –edición de Amberes, 1704–, pág. 321; Santallana Bustillo, L., *Govierno Político de los Pueblos de España y el Corregidor, alcalde y Juez en ellos*, Zaragoza, 1742, pág. 13; Guardiola Sáez, L. (1796), *El Corregidor Perfecto*, Madrid, 1796, pág. 30. Sobre la historiografía del municipio hispánico puede verse Ladero Quesada, J. M., «Ordenanzas locales en la Corona de Castilla», en *Jerónimo Zurita*, núm. 78-79, 2004, pp. 29-48; y, especialmente, Passola Tejedor, A., *La historiografía sobre el municipio en la España Moderna*, Universitat de Lleida, Lleida, 1997.

1. Origen y difusión

Por la *Política* de Aristóteles[2] conocemos como ya en la Grecia clásica el sistema insaculatorio –concebido como designio divino– era utilizado en la designación de cargos públicos (arcontas, magistrados) por favorecer el acatamiento del resultado entre las partes en lid, cosiendo voluntades difícilmente conciliables de otro modo[3]. En las monarquías medievales casi con total certeza, el sistema debía ser conocido y empleado en otros ámbitos con anterioridad al siglo XV, aun cuando las elecciones concejiles normalmente se hacían por cooptación[4].

Una de las noticias más antiguas sobre su empleo en la designación de oficios municipales en la Península Ibérica, probablemente existan otras previas que desconozco, la hallamos en las ordenanzas de Zaragoza de 10 de diciembre de 1414, en tiempos de Fernando de Antequera[5]. Se trata de un método insaculatorio arcaico e híbrido (no sólo dependía de las suertes) en comparación con el empleado en esa misma ciudad tras las ordenanzas de 1442, pero evidente.

En cualquier caso y a tenor de los estudios ya existentes, al parecer, el sistema se extendió por la Corona de Aragón para pasar, desde muy temprano, a la de Castilla. Los primeros datos que he podido corroborar –puede haber más– provienen de Aragón, Valencia y Baleares (Zaragoza en 1414, Játiva en 1427 y Menorca en 1429). Pocos años más tarde –y bastante antes que en muchísimos municipios de la Corona de Aragón– conocemos como la villa de Bilbao, al menos desde 1435, se rigió por unas ordenanzas municipales que contemplaban el uso del sistema insaculatorio como método de selección de cargos municipales[6]. Su finalidad, como no: acabar con las habituales disputas por el control del poder que enfrentaba a los bandos locales, esto es la paz social[7].

---

2 *Política*, II, 9, 2.

3 Véase, entre otros, Sobrequés Vidal, S., «Régimen municipal gerundense en la Baja Edad Media. La insaculación», en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. 10, 1955, pp. 165-234.

4 Autores como J. Vicens Vives (en *Ferràn II i la ciutat de Barcelona, 1479-1516*, Barcelona, 1936, pág. 281), pese a considerar el caso medieval más antiguo el de Játiva en 1427, apuntan que en otros espacios –como podían ser las aljamas judías– se utilizaba con cierta frecuencia.

5 A(rchivo de la) C(orona de) A(ragón), Cancillería, reg. 2425, ff. 22v.-82. Recogida por Falcón Pérez, I., *Organización municipal de Zaragoza en el siglo XV*, Universidad de Zaragoza, 1978, pág. 19 y sigs.

6 Vid. Polo Martín, R., «Los Reyes Católicos y la insaculación en Castilla» en *Studia Histórica, H.ª Medieval*, núm. 17, 1999, pp. 137-197, con especial atención la pág. 146.

7 Layburu y Goicoechea, E. (1968), *Historia general del Señorío de Vizcaya*, Vol. III, Bilbao, 1968, pág. 596.

De las décadas siguientes –mediados del siglo XV– poseemos menos informaciones para la Corona de Castilla. En ese mismo periodo, el sistema de suertes continuó extendiéndose y desarrollándose en los ayuntamientos de la de Aragón: Alcira (1446), Mallorca (1447), Ibiza y Barbastro (1454), Gerona (1457), Alicante (1459) o Granollers (1466), entre otras[8].

Sobre este panorama fragmentado sobrevino el reinado de los Reyes Católicos con toda la controversia que el complejo maridaje de aquellas dos coronas ha podido suscitar. Por lo que al sistema electoral municipal refiere, desde finales de los años setenta de la centuria –coincidiendo con el gobierno de dichos monarcas– la insaculación eclosionó extendiéndose a numerosos concejos de una y otra corona sin distinción. En la aragonesa prosiguió instaurándose en Alcañiz (1479), Calatayud e Igualada (1481), Cariñena (1492), Olot y Barcelona (1498), Lérida, Figueras y Perpiñán (1499), Manresa y Puigcerdá (1500), Tarragona (1501), Jijona (1513) o La Seu de Urgell en 1516, entre otros; mientras que en la castellana fue de aplicación en poblaciones como Vitoria (1476), Azcoitia (1484), Logroño (1488); Carrión, Guernica y San Sebastián (1489), Mondragón y Vergara (1490), Trujillo (1491); Antequera, Oviedo, Gijón, San Vicente de la Barquera, Ronda y Gran Canaria (1494), Almería y Málaga (1495), Fuenterrabía y Laredo (1496), Calahorra (1497) o Santander y Almuñecar en 1498, entre otras. En dos décadas la insaculación se había convertido en el sistema electoral más útil y difundido para crear estabilidad en las poblaciones que no la poseían, muchas de ellas situadas en la periferia del corazón castellano desde Canarias y Andalucía hasta la cornisa cantábrica.

El reino de Navarra independiente y ajeno a aquellas coronas hasta su conquista en 1512, no empezarían a adoptarse estos usos de un modo sistemático hasta algunos años más tarde, en tiempos ya de Carlos I de Castilla y de Aragón. Tras Cascante (1520), Corella (1544) y Tudela (1545) se extendería exitosamente por las principales localidades de norte a sur, salvo en su capital Pamplona a causa de su peculiar estructura urbana regida desde 1423 por el Privilegio de la Unión[9]. En sus últimas cortes como reino, 1828-1829, los navarros corroboraron la validez y vigencia de un sistema insaculatorio apenas dos décadas antes de su supresión definitiva.

---

8 Algunas de estas fechas puede ser objeto de matizaciones o de revisiones.

9 Véase Alfaro Pérez, Fco. J. y Domínguez Cavero, B. (2002), «La organización municipal de Navarra en el Antiguo Régimen (1512-1841). El sistema *inseculatorio* y su relación con Aragón», en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, I.F.C. (C.S.I.C.), 75-2000, Zaragoza, 2002, pp. 7-36.

Su éxito radicó en su versatilidad, su adecuación a las realidades locales y a los cambios coyunturales. Por ello mismo, inevitablemente, existió una gran diversidad de modelos insaculatorios refrendados por la vigencia foral y por los ordenamientos municipales recogidos en la *Nueva Recopilación*[10] y aun la *Novísima.*[11] Es más, tras la supresión de los fueros de la Corona de Aragón, a comienzos del siglo XVIII, aquel continuó aplicándose en numerosas poblaciones de la Corona de Castilla –donde también se incluía el reino de Navarra– nada menos que hasta mediados del siglo XIX.

En la Mancha la insaculación fue más conocida como «*encantaramiento*». En Albacete, por ejemplo, fue el método utilizado a pesar de su enconado enfrentamiento jurisdiccional con Chinchilla hasta bien entrado el siglo XVIII[12]. Procurando que fuera ordenado, pero al mismo tiempo restrictivo y discriminatorio, en 1501, los Reyes Católicos aprobaron que para ser insaculado en dicho municipio manchego debía poseerse un patrimonio de al menos 100.000 maravedíes. Los nombres de los afortunados o acaudalados se escribían *«(…) en boletas, se metían en cera con turquesas y se hacían redolines para, posteriormente, introducirlos en un cántaro»*[13]. Primero se sacaban once y, después, esos once redolinos eran introducidos nuevamente en un cántaro con agua de donde se extraían tres: dos para alcaldes y uno para alguacil mayor.

En la ciudad de Cáceres los procesos electorales operaban de un modo similar desde que Isabel I otorgara el derecho de insaculación, el 9 de junio de 1477, en un intento por evitar los enfrentamientos fratricidas entre su elite local. Durante largo tiempo los cacereños insaculados fueron cuarenta y ocho: 24 perte-

---

[10] En la que se refunde y actualiza legislación castellana como las *Ordenanzas de Alcalá* de mediados del siglo XV, el *Ordenamiento de Montalvo* de tiempo de los Reyes Católicos (1484) o las *Leyes de Toro* de 1505.

[11] Tal y como figura en sus leyes «*De los privilegios y costumbres de los pueblos para la eleccion de oficios*» en su Tomo III, Libro VII, Título IV, Ley I, pág. 287 y sigs.; Ley II: «*Observancia del fuero, costumbre ó privilegios de los pueblos para el nombramiento de oficios de juzgados y otros en los vecinos de ellos y naturales de cestos reynos*», pág. 288; Ley III: «*Observancia de los fueros, privilegios y costumbres de los pueblos para elección de oficiales de concejo, salvo los de real provision*», pág. 288; y Ley IV «*Real provisión de oficios de regimientos y otros de los pueblos a peticion de los Consejos segun sus privilegios y costumbres*», pág. 288.

[12] Losa Serrano, P. y Cózar Gutiérrez, R., «Las luchas oligárquicas y sus consecuencias en el gobierno municipal de Albacete durante la Edad Moderna», en *Revista de Historia Moderna*, n.º 19, 2001, pp. 5-49.

[13] Cózar Gutiérrez, R., *Gobierno municipal y oligarquías. Los oficios públicos de la villa de Albacete en el siglo XVIII*, Cuenca: Ed. UCLM, 2008, pág. 116.

necientes a la alta nobleza y otros tantos a la baja, todos hidalgos como se aprecia. Una vez al año se extraían los nombres de los seis candidatos de entre los cuales la reina, o su *alter ego*, elegía a su voluntad a los que consideraba más apropiados, o más afines, para ejercer tales oficios[14].

En lugares de realengo la autonomía para que nadie de «fuera» interviniera en el proceso electoral solía obtenerse mediante la compra de privilegios. En los de señorío, en cambio, el asunto solía dirimirse en el entorno del señor, tanto en los laicos como en los eclesiásticos, que era en quien recaía el derecho de elegir de entre una terna propuesta tras la extracción. Cuando el municipio pertenecía a una encomienda como era el caso, por citar alguno, de Villarejo de Salvanés (Madrid) –encomienda de Santiago–, el asunto podía volverse algo más complejo. Allí durante la Edad Moderna: «*El señor Comendador tiene la regalía de elegir alcaldes y regidores anualmente, de los que duplicados se propone a S.A.R.* –que era el comendador– *y salen de los cantarillos de la insaculacion que en virtud de los señores del Real Consejo de Ordenes ejecuta por quinquenio el gobernador de Ocaña (…)*»[15].

Las variantes halladas son numerosísimas, tanto por las evoluciones locales como por el hecho de que dentro de una misma región o comarca las soluciones dadas podían ser muy dispares, explicables tan sólo desde el microanálisis. Sería el caso de muchas poblaciones de la actual comunidad autónoma de Cantabria que tomaremos como ejemplo. Allí, la ciudad de Santander desde la Edad Media se dotaba de dos alcaldes –uno por la puebla de arriba y el otro por la de abajo– elegidos el primer día del año en la capilla de San Luís. El 30 de enero de 1498 se fijaron nuevas ordenanzas confirmando un concejo integrado por 2 alcaldes, 6 regidores y 1 procurador, así como su modo de elección. Los salientes elegían a suertes a 4 «*electores*» que no hubieran ocupado cargo en los últimos dos años mediante extracción de los «*papellexos*» insaculados. Posteriormente, los electores por cooptación elegían a su voluntad y se nombraba por consenso[16]. De esta manera «mixta» se

---

[14] Melón Jiménez, A., «Oligarquías locales y crisis del Antiguo Régimen en Extremadura», en *Investigaciones Histórica*, núm. 9, 1989, pág. 12. Vid. también Sánchez Pérez, J., *Poder municipal y oligarquía. El concejo cacereño en el siglo XVIII*, Cáceres, 1987.

[15] Donezar y Díez de Ulzurrun, J. M.ª, *Riqueza y propiedad en la Castilla del Antiguo Régimen.* Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, serie estudios, n.º 32, Madrid, 1996, pág. 83.

[16] A(rchivo) M(unicipal de) S(antander), leg. A-3, núm 52. Recogido en Rodríguez Fernández, A., *Alcaldes y regidores. Administración territorial y gobierno municipal en Cantabria durante la Edad Moderna*, Santander: Inst. Cultural de Cantabria, Ediciones de librería Estudio, 1986, pág. 47.

funcionó, con pocos cambios, nada menos que hasta 1790 en que el proceder fue modificado para implantar un modelo insaculatorio más desarrollado:

> «Se ynsacularan los que tengan el mayor numero de votos, dos para cada oficio segun se ha dicho, escribiendo sus nombres en pequeñas cedulas e incluyendo cada una en su caxa redonda o cascabel de plata; se meteran tantos cascabeles como cedulas en una bolsa grande y decente en la cual se boltearan a satisfaccion para que pierdan reciprocamente sus posiciones y, efectuado, se llamara a un niño que no esceda de siete años, a fin de que saque una bola o cascabel para cada oficio, y los nombres que incluyeren las respectivas cedulas seran de las personas que lo hayan de serbir»[17].

Sin salir del microcosmos cántabro, como en otras regiones, las variantes afloran con fluidez. En Limpias, según sus ordenanzas de 1791, la elección comenzaba con un concejo abierto de donde salían por consenso seis nombres que eran insaculados y extraídos, el primero de ellos en salir ocupaba la alcaldía y el segundo sería el teniente[18]. Sistema mixto con presencia de insaculación que hallamos también en las ordenanzas de Noja, de 1729, o en San Vicente de la Barquera desde fines del siglo XV. La coexistencia de diferentes costumbres y derechos en lugares muy próximos es un hecho evidente como también corrobora la disparidad de fechas en las que los municipios hacían su renovación de oficios municipales: el 1 de enero, en la Epifanía, en San Juan, en San Pedro, en Santa Lucía, por Santo Tomás, en San Miguel, en Navidad, etc.

Por lo que respecta a la corona aragonesa estudios existentes de prácticamente todas sus ciudades y de algunos pueblos acreditan igualmente diferencias locales. En ellos encontramos costumbres y usos dispares mostrando por tanto un comportamiento, de algún modo, análogo a los concejos castellanos. Dependiendo de las localidades, los extraídos eran nombrados directamente por el municipio en sus cargos cuando aquel gozaba de tal privilegio como solía ser el caso de las ciudades y de algunas villas[19], o eran presentados ante el señor del lugar o ante un representante o *alter ego* del rey cuando carecían del mismo o pertenecían a seño-

---

17 A.M.S. Actas, lib. 2178, ff. 1-12. Rodríguez Fernández, A., *Alcaldes y regidores,* op. cit., pág. 129.

18 A(rchivo) D(iocesano de) S(antander), Civil, n.º 686, traslado de 1833. Vid. Rodríguez Fernández, A., *Alcaldes y regidores,* op. cit., pp. 172-174.

19 En Segura de Baños, por ejemplo, hasta 1708 la extracción se hacía sin presencia de ningún oficial del rey. Vid. Martínez Calvo, P., Pallarés Aguilar, J. M. y Martínez Millán, P., *Segura de Baños*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, *Colección de Historias Municipales*, 13, 2011, pág. 72.

río. Este fue el caso, por citar alguno, de la villa realenga de Bolea (Huesca) donde los seis aspirantes extraídos en el sorteo eran remitidos a la Real Audiencia de Aragón para que aquella determinara cuales eran los elegidos definitivamente. Proceder bastante similar al seguido en toda la Corona antes con anterioridad a los Decretos de Nueva Planta y la consiguiente supresión de este sistema electoral[20].

La clave de todo este juego de poderes no estaba en la extracción azarosa, sino en la insaculación. Ésta se realizaba, al igual que en Castilla, cada «x» años, cuando un juez insaculador se trasladaba a cada localidad para, de forma consensuada con las elites y –teóricamente– sin contravenir las leyes, introducir los nombres de los elegibles en los años venideros, sustituyendo o reemplazando los huecos dejados por los fallecidos o los incompatibles. Con ella, buena parte de la suerte quedaba ya echada[21]. Varían las fechas, los lugares y los nombres, pero –salvo derechos privativos– la mayoría seguían unos usos bastante similares.

2. Desigual persistencia y supresión decimonónica

Conocer con precisión cual fue la incidencia real del sistema insaculatorio en la península Ibérica durante el Antiguo Régimen es en estos momentos complicado. Como se ha visto, la insaculación fue un sistema conocido y aplicado en numerosos ayuntamientos de las coronas de Castilla y Aragón a comienzos de la Edad Moderna, si bien no fue en absoluto el único ni aun el más extendido. En su proceso evolutivo debe destacarse como a fines del siglo XV, coincidiendo con el reinado de los Reyes Católicos, aquel experimentó un impulso considerable, tras el cual cada territorio siguió caminos distintos. De esta manera, mientras en la Corona de Aragón continuó extendiéndose rápidamente, en la castellana no sólo se desaceleró su implantación sino que incluso se contrajo. Del mismo modo, mientras el método fue aplicado en buena parte de las poblaciones de la de Aragón, urbanas y rurales, en la de Castilla se instauró prin-

---

20 *Estatutos, inseculación y ordinaciones de la villa de Bolea para el nombramiento de oficios y regimiento de la villa* –de Bolea–, *1658*. Vid. Gómez De Valenzuela, M., *La vida de los concejos aragoneses a través de sus escrituras notariales (1442-1775)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, *Fuentes históricas aragonesas*, n.º 51, 2009, pág. 95. En este caso se refiere a los oficios de Justicia y de bayle.

21 Vid. Redondo Veintemillas, G., *La censura política de los Austrias en Aragón: (Una aproximación al conocimiento de la selección de los cargos concejiles y del control municipal en Aragón durante el siglo XVII)*, Zaragoza, 1978.

cipalmente en el mundo rural. Es más, en algunas las ciudades que lo adoptaron terminó por abolirse apenas unas décadas después.

Sin duda, la visión parcial mostrada por la historiografía viene determinada por el estudio de las grandes urbes, y no de todas, lo que ha llevado a afirmar inexactamente que: *«(…) a Castella, des del segle XIV, i molt particularment a partir de la política marcadament autiritària d'Alfons XI, els càrrecs* –de regidores– *començaren a fer-se vitalicis i de nomenament directe per part del rei, i encara postreriorment hereditaris*»[22]. Posiblemente, el origen de esta imprecisión radique en una lectura incorrecta del excelente trabajo de Fco. Tomás y Valiente sobre la venta de oficios en Castilla, del que muchos hemos bebido[23]. El autor advierte que su estudio es parcial y local, centrado en la ciudad de Salamanca; apostillando, además, que los títulos de regidores castellanos unas veces eran designados libremente –a voluntad del poder real o de sus delegados– y otras se otorgaban a propuesta de cada concejo. Pero, ¿qué métodos (en plural, por insaculación u otros) empleaban dichos concejos menores para elegir a sus oficiales? Por que de ser así, como tiene visos, parece evidente que la Cámara de Castilla, o los corregidores, en ocasiones pudieron actuar de modo trascendente, pero en otras –seguramente la mayoría de ellas relativas a municipios pequeños y medianos– debieron proceder prácticamente de oficio, sin contravenir los privilegios locales, lo que podría acotar notablemente su grado de ingerencia[24]. Esta idea no viene a contradecir en absoluto lo ya escrito y sabido, sino que lo complementa y enriquece, abriendo posibles vías de estudio conscientes de que en otros muchos lugares castellanos nunca se dio la insaculación. En los que se practicó, la implantación del sistema insaculatorio chocó con los intereses de sus potentes elites, algo que también pudo suceder en la de Aragón donde no tardarían en readaptarse. En Castilla muchas elites locales no vieron con buenos ojos tal proceder por considerarlo excesivamente abierto, una puerta por la que podían colarse «otros» adversarios nuevos en la pugna por el reparto del viejo poder municipal. Es lo que sucedería, por ejemplo, en la ciudad de Jaén. El condestable Lucas de Iranzo implantó el modelo de suertes en 1464 para determi-

---

22 Torras i Ribe, J. M., *Els municipis catalans*, op. cit., pp. 179-180.

23 Tomás y Valiente, Fco., *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*. Alianza. Madrid, 1982, vid. pág. 162 y sigs.

24 Véase sobre esta cuestión De las Heras, J. L., «La organización de la justicia real ordinaria en la Corona de Castilla durante la Edad Moderna», en *Estudis revista de Historia Moderna*, n.º 22, 1996, pág. 106.

nados oficios municipales como el de alcalde y juez ordinario –no para regidores–, pero su éxito fue muy limitado ya que a comienzos del siglo XVI ya estaba en desuso[25]. Las cerradas oligarquías locales no estaban dispuestas a compartir el poder deshaciéndose del sistema de *motu proprio* antes de la rebelión comunera[26], tal y como ocurriera en Málaga o en Loja hacia 1508. En otras en cambio, como en Cáceres el sistema fue aceptado de buena gana haciéndolo suyo para perpetuarlo en el tiempo.

Junto al rechazo en algunos lugares castellanos al modelo abierto de suertes ya en el siglo XV, la guerra de las comunidades comuneras de comienzos de los años veinte del XVI pudo suponer otra importante cortapisa para su difusión ante la necesidad de un mayor control político[27]. A pesar de ello, el modelo insaculatorio no sólo pervivió en Castilla, sino que se asentó en determinadas regiones a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. La crisis de la hacienda real fue aprovechada igualmente por oligarquías locales para asirse aún más al poder al igual que ocurrió en otros puntos de Europa[28]. No sólo se vendieron comunales e industrias, sino también derechos y oficios. En Navarra ayuntamientos dotados de insaculación «compraron» privilegios que les otorgaron mayor autonomía como la de no tener que proponer ternas ante el virrey[29]. En otros en cambio, con otras causas políticas, como fue el caso de Zaragoza o Barcelona, la coyuntura incrementó la tensión entre el rey y el reino[30]. En ciudades y villas

---

25 Chamocho Cantudo, M. A. (1998), «La insaculación como procedimiento…, op. cit., pág. 174.

26 Vid. Porras Arboledas, P. A., *La ciudad de Jaén y la revolución de las comunidades de Castilla (1500-1523)*, Jaén: Diputación Provincial de Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1993.

27 Vid. Fortea Pérez, J. I., «El gobierno de las ciudades de Castilla tras la rebelión de las comunidades», en *Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, n.º 46, 2002, pp. 39-52.

28 Sobre este proceso debe verse García Sanz, A., «Bienes y derechos comunales y el proceso de privatización en Castilla durante los siglos XVI y XVII: el caso de las tierras de Segovia», en *Hispania*, n.º 144, 1980, pp. 97-127; Tomás y Valiente, Fco., *Gobierno e instituciones* … , op. cit.; o MOUSNIER, R., *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Rouen, 1945, pág. 27 y sigs.; entre otros.

29 Vid. Alfaro Pérez, Fco. J. y Domínguez Cavero, B. (2002), «La organización municipal de Navarra en el Antiguo Régimen …, op. cit.

30 Véase, por ejemplo, Gelabert González, J. E., «Ciudades, villas y aldeas», en Fortea Pérez, J. I., y Gelabert González, J. E., (Coords.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Santander, 2008, pp. 81-106; Fraga Iribarne, M. y Beneyto Pérez, J., «La enajenación de oficios públicos en su perspectiva histórica y sociológica», en *Centenario de la Ley de Notariado*. Estudios his-

de la corona castellana sus elites locales tomaron en muchos casos el rumbo de la abolición de un sistema en el que participaban demasiadas personas. En tierras de Asturias, por ejemplo, el corregidor Hernando de la Vega dotó a Oviedo de insaculación en la primavera de 1494 tras los altercados habidos en las elecciones de oficios municipales el año anterior[31]. Tras una provisión real de junio del mismo año otros municipios próximos siguieron sus pasos, como por ejemplo Avilés y Gijón. En éste último, en Gijón, el sistema fue empleado desde aquella fecha hasta el año 1543 en que la monarquía vio en dicha venta de oficios una fuente de ingresos y las oligarquías un modo de echar cual nido de cuco a quienes consideraban intrusos[32].

De esta manera, mientras la insaculación creció y maduró en los siglos XVI y XVII hacia formas más complejas en tierras de la Corona de Aragón, del actual País Vasco y algunos lugares de la cornisa cantábrica, Navarra, de la Castilla más oriental y la Mancha (Guadalajara, Cuenca, Albacete, etc.) o de Andalucía y de Extremadura, en otras de la Corona de Castilla desapareció o se circunscribió al ámbito rural –con sus variante–, existiendo por supuesto ciudades y lugares donde nunca se puso en práctica.

En tierra de Calatrava el método prosiguió perfeccionándose en las centurias del quinientos y del seiscientos. En Almonacid o en Zorita, por ejemplo, las elecciones se realizaban el día de San Miguel[33]. Tras seleccionarse a las personas aptas, sus nombres eran introducidos en cántaros y sorteados mediante extracción azarosa[34]. En las poblaciones pertenecientes a encomiendas los visitadores hacían las veces de jueces insaculadores, revisando la aptitud de los candidatos y sancionando los malos usos. Así, en la visita a Almoguera, Albares y Berrinches,

---

tóricos, I, Madrid, 1964, pp. 393-472; Jarque Martínez, E., y Salas Auséns, J. A., «El poder municipal aragonés en tiempos de Felipe II», en Martínez Ruiz, E. (dir.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía*, vol. I, *Poder y dinero*, Madrid, 2000, pp. 199-215; o Torras i Ribe, J. M., «La desnaturalización del proceso insaculatorio en los municipios aragoneses bajo los austrias», en *El Poder Real en la Corona de Aragón (ss. XIV-XVI). Actas del XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, vol. I, Zaragoza, 1996, pp. 399-414; entre otros.

31 Sangrador y Vitores, M., *Historia de la administración de justicia y del antiguo gobierno del Principado de Asturias*, Oviedo, ed. facs., 1975, pp. 18-20.

32 Vid. Pérez de Castro Perez, R., *Los regidores del concejo de Gijón durante la Edad Moderna (ss. XVI-XIX),* Oviedo, 1998, pp. 18-20.

33 Véase Fernández Izquierdo, Fco., Yuste Martínez, A. y Sanz Camañes, P., *La provincia de Zorita en el siglo XVI*, Madrid: CSIC, biblioteca de historia, 2001.

34 En Almonacid, por ejemplo, salían dos tejuelos de entre cuatro aspirantes para alcaldes, y tres de seis para regidores.

en 1518, el visitador explica como los cargos públicos bajo ningún concepto pueden ser heredados entre parientes, sino que debían hacerse por suertes siendo obligatorio vacar tres años antes de volver a optar al mismo oficio[35].

En la Corona de Aragón la implantación fue mucho más intensa en ese mismo periodo comprendiendo no sólo buena parte del mundo rural sino, y sobre todo, a la práctica totalidad de sus ciudades. El amplio desarrollo historiográfico del tema en estos lugares ha permitido estudiar las relaciones entre el rey, el reino y los municipios a través de la mayor o menor intervención y discrecionalidad de cada uno de los poderes en los procesos electivos insaculatorios[36]. Además del choque de intereses institucionales o políticos se entremezclaban otros más banales y humanos atenuados, de algún modo, merced a la riqueza de unos reglamentos y una legislación que podía diferir de un concejo a otro. Las fuentes son muy prolijas al respecto. En el condado de Ribagorza, el año 1665 el comisario real don Pedro Alegre dictó nuevas *ordinaciones* para la insaculación de oficios y otros asuntos administrativos[37]. En concreto, la número quince ordenaba que los hidalgos no pudieran salir perjudicados pues, explicaba, *«(…) no es raçon que por servir a su republica inseculados los comisarios de su Majestad quedasen perjudicados en sus infançonias, por tanto estatuimos y ordenamos que por servir dichos oficios no sea causado perjuicio alguno a los que son verdaderamente infanzones, antes bien sin embargo desto puedan intervenir en las cortes generales y particulares del presente reino y servir oficios de diputados de aquel»*[38]. Espíritu más próximo al subyacente en las ordenanzas de ciudades como Cáceres que al de otras como Barcelona o Zaragoza, donde sólo se insaculaba a ciudadanos, no a nobles, clasificados eso sí por bolsas según sus calidades[39]. Diversidad entendible desde la preponderancia de los dere-

---

35 Archivo Histórico Nacional, Ordenes Militares, Leg. 6.108, n.º 5, f. 384v. Recogido en Fernández Izquierdo, Fco., Yuste Martínez, A. y Sanz Camañes, P., *La provincia de Zorita …* , op. cit., pág. 78.

36 Clarificador es el trabajo de Redondo Veintemillas, G., *La censura política* …, op. cit. Referente a las relaciones en un lugar de señorío (eclesiástico) –y en Navarra– véase Alfaro Pérez, Fco. J., «Fitero en su historia. De la revisión general al estudio prosopográfico», en Bozal Alfaro, J., (et alii), *Los Fiteranos*, Fitero: Ed. Gobierno de Navarra y Gas Natural, 2004, pp. 71-88.

37 Recogidas en Gómez de Valenzuela, M., *Derecho municipal aragonés. Estatutos, actos de gobierno y contratos (1420-1786)*, Zaragoza: Colección El Justicia de Aragón, núm. 22, 2003, pp. 247-271.

38 *Ibidem*, pág. 263.

39 Vid. Jarque Martínez, E., «La oligarquía urbana en Zaragoza en los siglos XVI y XVII: estudio comparativo con Barcelona», en *Revista de historia Jerónimo Zurita*, n.º 69-70, 1994,

chos locales consuetudinarios frente a otros externos e incluso superiores que se podían ver modificados a su paso por el tamiz municipal.

Paradójicamente, aquellos territorios donde el modelo había echado raíces más profundas, posiblemente las más antiguas, perdieron por decreto su derecho de uso a comienzos del siglo XVIII. Como es bien sabido, la derrota del bando austracista en la guerra de Sucesión, facción a la que se sumó la mayor parte de la Corona de Aragón, no toda, trajo aparejada una serie de medidas políticas en forma de Reales Decretos para una Nueva Planta, el primero de ellos de mediados del año 1707. En los mismos se aclara como *«(…) por justo derecho de conquista que de ellos han hecho ultimamente mis Armas con el motivo de su rebelion (…)»*[40] quedaron abolidos los derechos forales de los territorios de aquella corona salvo el derecho civil aragonés que sería reinstaurado[41]. En principio, poco se dice del modo de gobierno municipal –pasando, eso sí, a ejercer un escrupuloso control de sus concejos–, ya que las principales medidas se centraron en estructuras administrativas superiores como la Real Audiencia, imponiendo su adecuación a las castellanas[42]. Llegados a este punto, parece necesario preguntarnos sobre el modo de gobierno municipal tenido por castellano o, lo que es lo mismo ¿qué entendían entonces por Castilla?, dado que ni Aragón era lo mismo que la Corona de Aragón –aunque sí una parte de ella–, ni Castilla que una corona donde coexistían más de un sistema electoral como se ha venido explicando. Lo cierto es que salvo raras excepciones, donde pervivió la insaculación como derecho premial por su fidelidad a la causa borbónica –siempre que no contraviniera la Nueva Planta–, el modelo fue borrado de la faz de los municipios de la mitad oriental. La respuesta dada allí por las elites locales –tanto de las emergentes como de las pervivientes– a la «castellanización» fue prácticamente nula, interesadas en reemplazar el método insa-

---

pp. 147-168 y, de la misma, «De la nobleza a la ciudadanía: infanzones y ciudadanos en Zaragoza (siglos XVI-XVIII)», en Salas Auséns, J. A. (coor.), *Migraciones y movilidad social en el valle del Ebro (siglos XVI-XVIII),* Bilbao: Universidad del País Vasco, 2006, pp. 39-82.

40 *Derogación de los fueros de Aragón y Valencia; y su reducción a las leyes y gobierno de Castilla.* Real Decreto de 29 de junio de 1707.

41 Para el caso del reino de Aragón véase, entre otros, Morales Arrizabalaga, J., *La derogación de los fueros de Aragón (1707-1711),* Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1986; para una visión general Bermejo Cabrero, J. L, «Los Decretos de Nueva Planta y las instituciones de la Monarquía española», en *II Jornades d'Estudis històrics local,* Palma de Mallorca, 1983, pp. 37-55.

42 Véase, entre otros, Mola i Ribalta, P., «Las Reales Audiencias borbónicas de la Corona de Aragón», en *Historia social de la Administración española*, Barcelona, 1980, pp. 117-164.

culatorio abierto por otro más restrictivo y excluyente, «aristocrático» y vitalicio, beneficioso para los intereses de los más privilegiados incluida no sólo su burguesía, sino ahora también su nobleza (vieja y nueva)[43].

Contar con el apoyo de las fuerzas vivas debió ser determinante para su pervivencia donde lo logró, aunque no siempre suficiente. Primero debía ser útil y eficiente; y, además, contar con el beneplácito de otros poderes superiores alejados del ámbito local. Un claro ejemplo lo hallamos en la villa de Bilbao, cuyo ayuntamiento era elegido por insaculación al menos desde 1435 como hemos visto. En las centurias siguientes el método fue adaptándose a las necesidades –tal y como consta en sus ordenanzas de 1544 y de 1549–[44]. Superado el siglo XVII y la guerra de Sucesión, la capital vizcaína se dotó de nuevas ordenanzas en 1711 donde, sustancialmente, la insaculación no sufrió alteraciones significativas. Pocos años más tarde, en 1718, en Bilbao y en otros lugares de la región estalló una gran revuelta conocida como primera Machinada. La solución dada por Felipe V, en 1725, fue reformar las estructuras del gobierno bilbaíno, pero no suprimiendo el sistema electoral insaculatorio –como había ocurrido en la Corona de Aragón– sino haciéndolo más restrictivo y exclusivo: sólo serían insaculados quienes tuvieran un patrimonio de al menos 1.000 ducados[45]. Quizás por ser entendida más como una algarada o revuelta popular o de subsistencia que como una conspiración o traición política de las elites, en esa misma reforma se eliminó el populoso (y mitificado) concejo abierto. De modo parecido se actuó tras las revueltas de Irún de 1731, de Azpeitia en el treinta y nueve, de la Machinada de 1766 o de la Zamacolada bilbaína de 1804, de evidentes tintes políticos, sin ponerse en cuestión la idoneidad del sistema insaculatorio. Éste continuaría empleándose en muchos concejos del País Vasco, al igual que en otros muchos lugares de España, nada menos que hasta la Ley de Ayuntamientos dictada por Real Orden de 29 de enero de 1844 con la que se pondría punto y final a una costumbre vigente más de cuatrocientos años.

---

43 Vid. SOLÍS FERNÁNDEZ, J., «Localidades aragonesas recompensadas por su fidelidad a Felipe V», en *Hidalguía*, núm. 265, 1997, pp. 817-844.

44 PÉREZ HERNÁNDEZ, S., «El triunfo de la insaculación en Bilbao: El protagonismo del cambio político y el antagonismo de sus valores» (para el siglo XVI), en CONTRERAS CONTRERAS, J. (ed.), *Familias, poderes, instituciones y conflictos,* Murcia, 2010, pp. 21-39.

45 Para los concejos vascos véase, entre otros, PORRES MARIJUÁN, M.ª R., «Élites, poder y reformismo borbónico en el País Vasco del siglo XVIII» en LÓPEZ DÍAZ, M.ª (coor.), *Élites y Poder en las monarquías ibéricas: del siglo XVII al liberalismo*, Madrid, 2013, pp. 129-152.

3. Consideratio

Parece evidente que el sistema electoral insaculatorio fue utilizado desde el siglo XV hasta el final del Antiguo Régimen en numerosos municipios tanto de la Corona de Aragón como de la de Castilla. Su difusión en la aragonesa podría calificarse de generalizada hasta comienzos del siglo XVIII. Aunque no fue aquel el único proceder, la mayor parte de sus municipios, urbanos y rurales, optaron por su empleo. En la castellana, en cambio, su implantación fue mucho más irregular. En las extremaduras periféricas de la vieja Castilla (cornisa cantábrica, Navarra, La Mancha, Andalucía o Extremadura) fue aceptado y utilizado en distintos momentos tanto en el mundo rural como en ciudades. En el corazón castellano, por el contrario, los casos conocidos están todos ubicados en pequeñas y medianas poblaciones dado que las grandes ciudades se organizaron –y repartieron el control del poder– mediante privilegios premiales vitalicios o temporales, compra–ventas de cargos, cooptación u otros. Eso sí, quizás no esté de más recordar en este momento que, aunque alejados del poder político, durante todo el Antiguo Régimen la mayor parte de los castellanos vivían en el ámbito rural.

Para concluir cabe destacar las diferentes cronologías seguidas en cada territorio. De origen muy antiguo, quizás ancestral, comenzó a desplazar a otros sistemas electorales como el cooptativo en el siglo XV tanto en la Corona de Aragón como en la de Castilla. Utilizado al menos desde comienzos de centuria, durante el reinado de los Reyes Católicos vivió un periodo de expansión tolerado o auspiciado por y desde la monarquía. En la corona aragonesa el impulso no tuvo demasiadas cortapisas y se extendió, progresivamente, de un modo bastante uniforme durante los siglos XVI y XVII. En la castellana, por el contrario, cuajó de manera irregular para los oficios que nos ocupan dándose casos en los que a comienzos del siglo XVI ya había sido denostado. Además, mientras en las tierras forales la política real vendió nuevos derechos a algunos municipios como forma de obtener ingresos para sus maltrechas arcas; en la castellana, en la que la casuística es también muy elevada, se dieron casos en los que la corona reemplazó el sistema insaculatorio por el de compra de cargos como vía de recaudación pecuniaria. Oficios como el de síndico personero, ya en tiempos de Carlos III u otros menores, además del de Justicia ocasionalmente, también hicieron uso de este sistema electoral en Castilla. Las consecuencias de la guerra de Sucesión a comienzos del siglo XVIII y la implantación de las reformas borbónica eliminaron este modelo electoral de la práctica totalidad de municipios de la Corona de Aragón, ante el beneplácito de los sectores mejor encaramados en la jerarquía

local. Aquellos pasaron a regirse por el sistema castellano de corregimiento tutelados por las audiencias –proceder técnicamente compatible con un sistema insaculatorio, al menos mixto–, «castellanizándose» según el modelo de los principales núcleos urbanos de Castilla que no el de otras regiones no castellanas de la misma Corona. Muestra de ello es que en determinados territorios, ya mencionados, la insaculación como sistema electoral municipal siguió empleándose sin interrupción durante otro siglo y medio más. Tiempo en el que se perfeccionó y enriqueció gracias a su utilidad como amortiguador de tensiones sociales –sin erradicarlas completamente ni asegurar su correcto ejercicio–.

La provisión de oficios concejiles por insaculación (y su consiguiente extracción) desapareció definitivamente como modelo electoral de alcaldes y regidores en la legislación municipal española entorno al año 1844 con la entrada en vigor de la nueva Ley de Ayuntamientos.

MONARQUÍA MODERNA E IGLESIA: LA CONFIGURACIÓN DE LA JURISDICCIÓN DE CRUZADA DESDE EL REINADO DE FERNANDO II DE ARAGÓN Y V DE CASTILLA[1]

Mónica Fernández Armesto
monica.fernandez@usc.es
Universidade de Santiago de Compostela (USC)

Resumen:

El reinado de Isabel I y Fernando II de Aragón y Castilla marca el fin de una época de reformas que darán lugar a realidades nuevas. En el ámbito institucional, la conformación de una jurisdicción a partir de la cobranza de la antigua bula de Cruzada pondrá a disposición de la Corona importantes recursos que, originariamente eclesiásticos, servirían tanto para la conservación de sus fronteras como, sobre todo, para el fortalecimiento de su *imperium* frente a la Iglesia. En este sentido, son logros a resaltar de Fernando el haber negociado con Roma la concesión periódica de la décima –o subsidio– o la extensión de la bula a América ya en el final de su vida. Al mismo tiempo, la constitución del Consejo de Cruzada por el mismo monarca en 1514 suscitaría la rivalidad de la Iglesia que, en el seno de una colaboración obligada, hubieron de desarticular sus descendientes hasta convertirla en una mera jurisdicción cobradora de los recursos.

Palabras clave:

bula de Cruzada, Reyes Católicos, conquista de Granada, consejos de la monarquía, administración de las gracias, jurisdicción temporal, rentas de la Iglesia.

Abstract:

The reigh of Isabel I and Fernando II of Aragon and Castile denotes the end of an age of reforms between them new realities are distinguished. In institutional context, the shape of a special jurisdition from the ancient bull of Crusade will confer important resources to the Crown that, originally ecclesiastical, contribute

[1] Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto Culturas urbanas: las ciudades interiores en el noroeste ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural (HAR2015-64014-C3-R), concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad.

to keep its frontiers and, above all, to fortify its *imperium* in opposition to the Church. In this sense, the achievements of Fernando were the fact to negociate with Rome the periodic concession of the décima –or subsidio– or the extension of the bull to America at the end of his life. At the same time, the constitution of the Council of Crusade by the same monarch in 1514, would stir up the rivalry of the Church that, in an obliged collaboration with, Fernando´s heirs must to dismantle to turn it only into a collaborated jurisdition in the charge of resources.

Key words:

bull of Crusade, Catholic Kings, the conquest of Granada, councils of the monarchy, administration of graces, royal jurisdition, ecclesiastical profits.

Antecedentes medievales de la bula en los reinos hispánicos

En función de las necesidades de financiamiento para las sucesivas guerras de la monarquía hispánica, en el transcurso de los siglos no se acabarían acogiendo a las indulgencias solamente aquellos que participasen personalmente en las batallas, sino igualmente los que realizasen su aportación económica comprando la llamada «bula de Cruzada». Esta, nacida en la Alta Edad Media, y expedida por vez primera por el papa Gregorio VII para los reyes de Castilla, Aragón y Navarra en 30 de abril de 1073, al comienzo no sería sino un breve carente de indulgencias y gracias. Habría que esperar, pues, hasta los albores de la Edad Moderna para que la bula alcanzase su máxima virtualidad, tanto en privilegios espirituales como en beneficios recaudatorios para la Corona y el Papado. Especialmente, durante las etapas finales de la reconquista de Granada, con los monarcas Juan II, Enrique IV y el aragonés Alfonso V, del cual Calixto III solicitaba ayuda en 1455 contra los turcos[2]. Hasta entonces, Roma había sido la gestora y beneficiaria de los caudales percibidos en concepto de limosna a la Santa Cruzada mediante una colecturía que acostumbraba dirigir el Nuncio, puesto que estos ingresos se entendían como propios del Pontífice y no de la Corona[3]. Sin embargo, la situación iniciada con los monarcas anteriores a me-

[2] José Fernández Llamazares, *Historia de la Bula de la santa Cruzada*, Imprenta de D. Eusebio Aguado, Madrid, 1859, p. 40.

[3] José de Carlos Morales y Javier Martínez Millán, «Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI)», *Hispania*, LI/3, n.º 179, 1991, p. 904.

diados del siglo XIV evolucionaría definitivamente a favor de las regias arcas –y en detrimento del papa– en 1482 con Isabel y Fernando.

1. La implantación jurisdiccional de la Cruzada por Isabel y Fernando

Finalizada la guerra con Portugal, el empeño de Isabel de Castilla se ciñó a la conquista final de Granada. A efectos de lo cual, la reina recabó el apoyo de Sixto IV (1471-1484) a su causa por carta fechada de 12 de septiembre de 1477. Sin embargo de las décimas de moros, la concesión de la bula de Cruzada aún se habría hecho esperar hasta el 13 de noviembre de 1479 a favor de la guerra granadina[4]. Y todavía insuficiente, pues se necesitaba de un nuevo tipo de Cruzada, dotado de mayores alicientes –según estilo de las grandes bulas destinadas desde mediados del siglo XV a la lucha antiturca–, para financiar la empresa de los futuros Reyes Católicos. Así pues, el ingenio de Isabel I no cesaba de idear artimañas para obtener dinero. Por su parte, Fernando negociaba en Roma la imposición de una décima sobre las rentas de los beneficios eclesiásticos. Frente a lo cual el rey se quejaba, en 2 de mayo de 1481, de la incomprensible tardanza del papa en resolver el asunto. Por fin, en 14 de junio, se notificó en la Corte la llegada del vicario de San Cebrián, que traía décimas y ciertos apuntes de Sixto IV[5]. Como contribución a los gastos de la guerra, el papa impondría una décima anual sobre los frutos y rentas del Estado Eclesiástico de Castilla, Aragón y Sicilia. Por lo mismo, extendería la Cruzada a tenor de una súplica que los reyes habían redactado, a partir de la cual la tercera parte del producto de Cruzada y décima quedarían asignadas a la guerra contra los turcos. Para ello, se obligaba a Isabel y Fernando a la entrega puntual de los réditos respectivos a la persona designada por el pontífice. Se instituía, a tal fin, una comisaría formada por los padres fray Hernando de Talavera y Pedro Fernández de Préxamo, a nombramiento de la reina. Mientras que, por el bando del papa, era designado Pedro Ortiz como comisario de Cruzada en los reinos de Castilla[6].

Esta bula de 1480 iba más allá en concesiones de lo que lo habían hecho hasta el momento sus antecesoras en los reinos hispánicos. Al paso que las antiguas bulas no contenían sino la indulgencia de Cruzada junto con algún privilegio suelto, ésta estimulaba la participación en la guerra contra el infiel a

---

4 José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Imprenta del Monte Pío Diocesano, Vitoria, 1958, p. 371.
5 *Ibid.*, 372.
6 *Ibid.*, p. 373.

través de una serie de ventajas tanto para el cruzado como para el contribuyente en metálico[7]. A parte de eso, con intención de incrementar los ingresos, el papa reservaba a la Cruzada los legados dejados para la redención de cautivos y gastos realizados en convites públicos[8]. Sin embargo, dicha bula –bajomedieval todavía en su concepción– necesitaba de la concurrencia del colector pontificio para ser percibida, quien pretendía extraer un tercio del montante recaudado en concepto de derechos de la Sede romana. A lo cual el Papado, finalmente, tendría que renunciar debido a la firme oposición mostrada por Isabel y Fernando, a la cual siguió toda una lucha diplomática contra el pontífice hacia la consecución de la totalidad de los ingresos por Cruzada y décima[9]. Sentadas, de este modo, las bases del futuro tribunal de Cruzada, los reyes no iban a ganar solo la batalla en lo económico, sino además en lo jurisdiccional.

Aquellos tesoreros, contadores y asesores que desde los tiempos medievales habían colaborado con el Colector General en la gestión y recaudación de la bula –dependientes, por lo tanto, del engranaje eclesiástico–, en adelante pasarían al servicio y conocimiento de la Corona. Las rentas por la bula de Cruzada inducirían también, con el paso de los años, a la formación de una maquinaria eclesiástica en la que se podían distinguir dos niveles. Por un lado, la instancia periférica de gestión y recaudación, más compleja en cuanto se dividía el territorio de la monarquía en distritos al frente de los cuales se situaban –a partir de 1534, uno o dos comisarios generales–, auxiliados en todo momento por un entramado de tesoreros, oficiales y ayudantes. Por otra parte, una sede decisoria y contabilizadora central, con residencia en la Corte, formada por el comisario general con uno o dos contadores. Dado que los asuntos de Cruzada por su naturaleza, sin embargo, tocaban al fuero eclesiástico, los litigios y controversias derivados de la aplicación de los breves pontificios eran a resolver por el comisario general, depositario de la jurisdicción espiritual que le era otorgada por el pontífice. Si bien el resto de oficiales se hallaba bajo la jurisdicción temporal del monarca[10].

---

7 Para el estudio de las bulas desde una perspectiva político-religiosa, José Antonio Benito Rodríguez, «La Bula de Cruzada: De la Reconquista de Granada a su implantación en las Indias», *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América*, mayo de 1992, pp. 533-546.

8 *Ibid*., p. 375.

9 José de Carlos Morales y Javier Martínez Millán, «Los orígenes del Consejo de Cruzada»… *op. cit*., p. 905.

10 *Ibid*., p. 909.

Con carácter previo, los reyes habrían de sortear dificultades semejantes a las ocurridas en 1482 después de la subida de Inocencio VIII (1484-1492) al trono papal. El nuevo pontífice había hallado la Sede exhausta, cargada de grandes deudas, con el peligro turco a parte rondando. Los reyes de Castilla y Aragón, en este sentido, tuvieron que hacerle ver cuánto importaba a la cristiandad la continuación de la empresa reconquistadora, logrando que en 29 de enero de 1485, Inocencio VIII accediese a revalidar por un año la Cruzada de Sixto IV[11]. Mas, firme el papa en su actitud, aún le iba a encargar a su nuevo comisario y colector, el mercader Cipriano Gentil, que exigiese y cobrase la tercia reservada por su antecesor. Cuando Isabel y Fernando conocieron la noticia, indignados, rechazaron admitir la revalidación de la Cruzada y, primero a Cipriano Gentil y luego a sus embajadores en Roma, les hicieron saber que no estarían dispuestos a transigir. Sería tras la victoria sobre Ronda –en la que se liberaron más de 500 cautivos cristianos–, cuando el papa entra en razón y renuncia, en 26 de agosto de 1485, a su derecho a favor de la Corona castellana, prorrogando la bula de manera incondicional. Además de eso, ordena a la clerecía de Castilla contribuir a la guerra con la décima de todos sus frutos, a repartir según arbitrio del cardenal Mendoza. Así pues, el mismo cardenal transformaría la décima en un subsidio de 100.000 florines de Aragón, de los cuales se acordó asignarle al papa 10.000 ducados[12].

Paradójicamente, las sin duda felices noticias tampoco iban a resultar suficientes para los reyes, pues las rentas ordinarias y préstamos a la Corona no alcanzaban todavía. Ante esta situación, las nuevas negociaciones de Fernando con Roma devinieron cruciales. El monarca solicita una prórroga de la décima y Cruzada a través de su embajador, Íñigo López de Mendoza, conde de Tendilla. Décima que habría vuelto a ser tasada por el cardenal Mendoza en otros 100.000 florines de Aragón[13]. En lo relativo a la Cruzada, el conde se encontró con la tenaz oposición de la Santa Sede, pues Inocencio VIII alegaba el quebranto que sufría la Silla Apostólica como consecuencia de las cesiones de tributos provenientes del clero hispano. El pontífice solamente iba a ceder bajo presión del cardenal valenciano Rodrigo de Borja a la expedición de la Cruzada por un año más, contado desde 1 de setiembre de 1487. Renovación por la que volvería a suplicar el rey Fernando dos años más tarde, encontrando de nuevo

---

11 José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de Cruzada… op. cit.*, p. 379.
12 *Ibid.*, p. 383.
13 *Ibid.*, pp. 382-383.

la resistencia del papa, hasta lograr nuevas concesiones de la bula contra los musulmanes del norte de África en 1494, 1503, 1504 y 1519[14].

Hacia el final de su vida, el Rey Católico consiguió además la extensión de la Cruzada al nuevo mundo mediante la Bula *Dum Turcharum Sarracenorunque*, de 6 de diciembre de 1514, y el Breve *Nuper Felicitis Recordationis*, fechado en 27 de febrero de 1515. Al igual que lo había hecho Isabel I, Fernando recordó en su testamento que el dinero de las gracias fuese empleado en el futuro solamente para las finalidades propias de la bula. No obstante, en aquel entonces la Cruzada ya había visto disminuir, así su ideal religioso, como la actualidad viva y estimulante que había despertado a lo largo del siglo XV. En palabras de José García Oro, solo quedaba vigente el recuerdo documental junto con la práctica fiscal organizada acorde a la concesión de la bula, la predicación de sus indultos y la recaudación de la limosna[15]. En un primer momento, la institución de la bula de Cruzada en las Indias se produjo como expansión espontánea desde la Península, ya que sus oficiales acudían a ultramar sin haberse creado aún los tribunales e instituciones. En tanto que se les arrendaba el asiento por recaudación de la limosna a personas concretas –Hernando Vázquez, Francisco Medina y otros–. Con todo eso, José Antonio Benito Rodríguez señala la existencia de testimonios contradictorios sobre la fecha de extensión de la bula a las Indias. Autores como J. de Solórzano, J. Adama, Arriaga, M. J. de Avala, G. Escalona Agüero y F. J. Hernández abogan aún por su concesión primigenia en 1573. Pero, M. Ulloa y E. Lorenzo adelantan la fecha a 1511, al confirmarse la predicación en La Española[16]. Por su parte, José Antonio Benito afirma que, realmente, fue la concesión hecha por Gregorio XIII en 1573 la que iba a suponer la implantación definitiva de la bula en América, convirtiéndose en lo sucesivo en uno de los recursos «más pingües y seguros de la Hacienda Real»[17].

---

14 *Ibid.*, p. 384.

15 José García Oro, «La Cruzada del Cardenal Cisneros», *Archivo Ibero-Americano 203-204*, 1991, p. 559.

16 José Antonio Benito Rodríguez, «Historia de la Bula de Cruzada en Indias», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, *Sección Historia del Derecho*, n.º 18, Valparaíso, 1996, p. 79.

17 José Antonio Benito Rodríguez, «Organización y funcionamiento de los Tribunales de Cruzada en Indias», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n.º 22, Valparaíso, 2000. Consultado (en Internet) en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552000002200008&script=sci_arttext, 20/02/2016 a las 14:31 h.

2. La formación institucional

De cualquier modo, el año de 1514 supondría –además de la extensión de la bula a América–, la conversión de lo que hasta entonces era una comisaría con tres gestores de los caudales de Cruzada y décima en un consejo propiamente dicho. Si bien la fecha resulta, de nuevo, discutida al faltar –como en otros consejos de la monarquía– cédula fundacional, la argumentación de Antonio Xavier Pérez y López se apoya en:

> «Este Tribunal, que al principio se llamó Consejo de Cruzada, fue creado por la Reyna Doña Juana y su padre Don Fernando el Católico, para administrar y juzgar de las rentas y asuntos pertenecientes á la Bula de la Santa Cruzada. Hoy se llama Comisaría general de Cruzada, y su Presidente Comisario general de ella; el que acompañado unas veces de tres Asesores, otras de dos Ministros de los Consejos, y algunas de todos juntos, segun la naturaleza y estado de las causas, conoce privativamente, no solo de los dichos asuntos, sino tambien de los de Subsidio y Excusado con todas sus incidencias»[18].

Con independencia de que la institución se hubiese creado a principios o, incluso, a finales del siglo XVI, ésta vino motivada por la necesidad de organizar de forma estable la cobranza, administración y distribución de la hacienda producida por las denominadas «tres gracias» de la Iglesia. La primera de ellas, la bula, gozaba de una universalidad indiscutida como concesión de la Santa Sede a los reyes hispanos destinada a la defensa de la fe. Mientras que el subsidio, legado de Fernando, conformaba una percepción sobre los frutos y rentas eclesiásticas para el sostenimiento de una fuerza de galeras como aportación a la defensa de la cristiandad. Posteriormente, en 1567 Gregorio XIII concedería, además, a Felipe II el producto de los diezmos de la tercera casa de cada parroquia para evolucionar, en 1571, a la concesión de la mayor[19]. En 1534, por facultad papal, ya le había sido concedido a Carlos I el nombramiento de la persona que debía ocupar la comisaría general de Cruzada. Cargo que, no obstante, en un principio exigiría la oportuna comisión apostólica. Si bien durante los primeros años, se previno el nombramiento de dos

---

[18] Antonio Xavier Pérez y López, *Teatro de la legislación universal de España é Indias: por orden cronológico de sus cuerpos y decisiones no recopiladas*, T. XXVI, Imprenta de Don Antonio Espinosa, 1798, p. 317.

[19] Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 118.

[20] *Ibidem*.

o más comisarios, desde mediados del siglo XVI se prefirió la designación de un solo comisario, a excepción de 1573 y 1591, fechas en que se le encomendó la ejecución al nuncio[20]. El comisario general ejercía como presidente del Consejo de Cruzada, a pesar de evitarse dicha titulación, puesto que se consideraba impropia de la humildad de su Estado –eclesiástico–. Pérez de Lara dice al respecto: «*no se intitula presidente, porque es cosa razonable y conveniente que el Comisario general tome el nombre de la jurisdiccion espiritual que ejerce, como de cosa mas digna y superior, y no del título de presidente, que cuadra a las jurisdicciones temporales del Consejo*»[21].

Por los estudios de José Martínez Millán y Javier de Carlos Morales, se sabe que el Consejo de Cruzada en sus primeros tiempos experimentó una evolución muy similar al Consejo de Inquisición. No por casualidad hasta 1612 su presidente ocupó el cargo de consejero de éste último, en un intento de la monarquía por asegurarse un mayor control sobre los recursos de Cruzada. Los reyes ni siquiera tuvieron en cuenta la bula papal que prohibía expresamente el solapamiento de cargos y la Corona terminaría por lograr sus objetivos: el comisario de Cruzada fue dotado de la jurisdicción espiritual que aportaba el conocimiento de las gracias otorgadas por el papa, y auxiliado por una plantilla de oficiales todos ellos envestidos de la jurisdicción temporal que tocaba a la organización administrativa por parte del monarca[22]. Y no era el comisario el único miembro perteneciente a un consejo distinto al de Cruzada, porque precisamente éste tomaba su personal de asesores de otros consejos diversos de la monarquía: «*Uno del Consejo de Castilla, que es Assessor en el (…). Otro del mismo Consejo, que es Assessor en ausencias del de arriba (…). Un Regente del Consejo de Aragon, que sirve de Assessor en las cosas de Cruzada de aquel Reyno (…) Uno del Consejo Real de las Indias, que sirve de Assessor en las cosas de Cruzada de Indias*»[23].

---

21 Alonso Pérez de Lara, *Compendio de las tres gracias de la santa Cruzada: subsidio y escusado que su Santidad concede a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey Don Felipe III para gastos de la guerra contra infieles*, Imprenta Real, Madrid, 1610. p. 17.

22 José de Carlos Morales y Javier Martínez Millán, «Los orígenes del Consejo de Cruzada»… *op. cit.*, p. 906.

23 Alonso Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias de la Santa Cruzada: subsidio y escusado que su Santidad concede a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey Don Felipe III para los gastos de la Guerra contra infieles recopilado por el Licenciado Alonso Perez de Lara*, Casa Deville hermanos y Chalmette, 1733, pp. 7-8.

3. Conflictos de competencias de la Cruzada con los Consejos de Guerra y Hacienda

En virtud de la doble naturaleza jurisdiccional –mixta de real e eclesiástica– que emanaba del cargo de comisario general, la Corona puso a su disposición los medios para la ejecución de lo cometido por razón de las tres gracias. Aunque no sin eludir mecanismos de control, como el anteriormente citado en cuanto a la doble pertenencia del comisario a los consejos de Cruzada e Inquisición. La finalidad última era una mayor vigilancia regia sobre los caudales procedentes de Cruzada, subsidio y excusado, lo que especialmente se halló disputado desde la muerte del Rey Católico hasta 1529 y durante el período 1580-83 con respecto al Consejo de Hacienda. Si bien con el paso de los años la balanza de poder se declinaría en detrimento del de Cruzada, no siempre fue así. De hecho, los inicios del reinado de Felipe III trajeron consigo un nuevo equipo de gobierno dirigido por el duque de Lerma, partidario de las tesis de la antigua facción cortesana –denominada «papista»–, que supondría el favorecimiento de la jurisdicción del Consejo de Cruzada frente a las continuas intromisiones del de Hacienda. En efecto, el 20 de octubre de 1603 se publicaba un decreto confirmatorio de la falta de potestad de este último sobre los caudales de Cruzada y se facultaba exclusivamente al comisario general para la administración de dicho peculio. Sin embargo, la inversión de tendencia no tardaría en producirse cuando, fruto de las cuentas tomadas sobre el empleo del subsidio de 1602, se extendía nueva cédula en 22 de marzo de 1615 al Consejo de Hacienda en la cual se recogía la obligación que, en lo sucesivo, adquiría su presidente de firmar los libramientos de Cruzada para escándalo del entonces comisario general, don Martín de Córdoba. A parte de eso, la visita ordenada por Felipe III en 1621 a los tribunales y ministros encargados de los asuntos de Hacienda se cebaría con la obligatoriedad de remisión anual al Consejo de Hacienda de relaciones pormenorizadas de lo obtenido por las gracias, con justificación de mercedes, limosnas y ayudas que a costa del rey Felipe III y su antecesor se habían mandado librar[24].

Aún sin ser visitado en esta ocasión, el Consejo de Cruzada habría de sufrir gran quebranto en sus competencias como se quedaría de manifiesto por cédula de 13 de mayo de 1621, mediante la cual se permitía el pago de cualquier par-

[24] Juan Eloy Hortal Muñoz, «El Consejo de Cruzada durante el reinado de Felipe III: los comisarios Juan de Zúñiga, Felipe de Tassis, Martín de Córdoba y Diego Guzmán de Zúñiga y Benavides», en *Hispania Sacra*, LXVI, enero-junio 2014, pp. 104-105.

tida de dinero contenida en el arca de tres llaves –incluido el de Cruzada–, a través de billetes y órdenes del presidente del Consejo de Hacienda. Desde ese preciso momento, los contadores de Hacienda y no los de Cruzada serían los encargados de llevar la cuenta de los ingresos por la bula, subsidio y excusado[25]. Este fracaso en el control por parte del comisario general y los miembros de su Consejo vino a confirmar el esperado triunfo de la jurisdicción real, el cual culminaría aún en el siglo XVIII mediante la implantación de Contadurías Generales de Valores y Distribución de la Real Hacienda, desproveyendo en los pertinentes efectos al comisario general de competencia sobre la distribución del dinero de las gracias. En un afán simplificador, Felipe V procedió a la supresión en 1717 de la Secretaría de Justicia del Tribunal de Cruzada, además de resolver por Decreto de 23 de junio de 1718 que los caudales de Cruzada entrasen en la Tesorería General[26]. Sin embargo, la modificación no se encontraría sino solo seis meses vigente antes de retornar a la administración del dinero por el comisario general. En adelante, dicho sistema permanecería sin cambios substanciales hasta la reforma operada por Fernando VI en 1746 con respecto al personal administrativo del Consejo, que entonces quedaba establecido en un contador principal, fiscal, secretario, tesorero general, aguacil mayor, tres asesores y 32 subalternos más en relatores, escribanía de Cámara y contaduría. Mientras que la reforma mayúscula se produciría cuatro años más tarde, avocada a la supresión del antiguo Consejo de Cruzada, su sustitución por la Comisaría General con la Contaduría de las Tres Gracias y la pérdida de jurisdicción sobre materias anexas de expolios y mostrencos, junto con el propio excusado[27].

Este último –el excusado– supondría la escisión jurisdiccional más grave. Con todo, en virtud de la naturaleza eclesiástica de la Cruzada, el cargo de «juez exactor» de esta gracia –al lado de otros dos «conjueces»– acabó recayendo la mayor parte de las veces en el propio comisario general. La administración del ramo del excusado por la Real Hacienda empezaba a correr desde el 1 de enero de 1761 bajo el control fiscal del Superintendente de Hacienda, como juez conservador de los productos del mismo, facultado para el nombramiento de administradores que se acogerían –al contrario del juez exactor y personal

---

25 *Ibid.*, p. 105.

26 Lorenzo Arrazola, *Enciclopedia española de derecho y administración o Nuevo Theatro Universal de la legislación de España e Indias*, Vol. IV, Tip. General de Antonio Rius y Rossell, voz «tribunal de Cruzada», Madrid, 1870.

27 José Canga Argüelles, *Diccionario de Hacienda con aplicación a España*, Vol. II, Imprenta de Don Marcelino Carrero y Portocarrero, voz «tribunal de Cruzada», Madrid, 1834, p. 606.

subalterno inferior, los cuales iban por Cruzada– a la jurisdicción propia de los empleados de rentas[28]. Así mismo, Carlos III dejaba establecida la colaboración entre la jurisdicción de Cruzada y la Dirección General de Rentas para una gestión más efectiva en el cobro del excusado, a la par de evitar los conflictos jurisdicción a menudo surgidos de la posición intermedia que ocupaban los asuntos relativos a las tres gracias (Real orden de 5 de agosto de 1763).

De todos modos, sobre el solapamiento de competencias entre consejos de la monarquía ya había ido previniendo la legislación a lo largo del tiempo. Inserido el antiguo Consejo de Cruzada en una posición intermedia entre el Consejo Real y del de Hacienda –con base en la finalidad fiscal de sus funciones–, Carlos II había ordenado por auto acordado de 1668 que «*Las competencias entre el Consejo de Hacienda y el de Cruzada se vean por dos ministros del Consejo, y otros dos Asesores actuales del de Cruzada*»[29]. La coincidencia de materias a tratar, en última instancia relacionadas con la fiscalidad y la guerra, en ocasiones más que facilitar la gestión de recursos a la monarquía, provocaban conflictos de jurisdicción con el Consejo de Guerra. Específicamente, las relaciones entre éste y el de Cruzada se tejieron a través del tributo de los 8.000 soldados, que debía aportar la Iglesia y que, tras la crisis sucesoria de principios del siglo XVIII, fue reanudado junto con otros servicios extintos. Solamente condonado por cinco años mediante el Concordato de 1737, se le reconoció un indulto al Estado Eclesiástico por tal período en el pago del servicio de 24 millones –ya reducido a 19,5 a finales del siglo XVII–, el cual a cambio debía reponer por 4,5 millones distribuidos en seis años –sin exceder de 150.000 ducados anuales en moneda española–, además de efectuar la sobredicha contribución de los 8.000 soldados[30]. Al mismo tiempo, el Consejo de Cruzada se vio envuelto desde la primera década del siglo XVII en la administración y recaudación de otros ramos de rentas destinados al socorro de urgencias bélicas, como fueron el tabaco y el papel sellado[31].

---

28 *Nov.*, 2, 13, 3 y 2, 13, 4.

29 Antonio Xavier Pérez y López, *Teatro de la legislación universal de España é Indias*, *op. cit.*, p. 329.

30 Miguel Artola, *La Hacienda de Antiguo Régimen*, Alianza Universidad, Madrid, 1982, p. 295.

31 Cfr. Real orden de 17 de noviembre de 1780, localizada en el Archivo Histórico Diocesano de Santiago (en adelante, AHDS), Fondo General, serie Bula de Cruzada, Carp. 1237, leg. sin numerar; con Miguel Artola, *La Hacienda de Antiguo Régimen… op. cit.*, pp. 104-105; con Enrique Granados Loureda, *Un ejemplo de comisariado en el Antiguo Régimen español. La Intendencia de Galicia, 1712-1775*, Memoria de Licenciatura dirigida por el Dr. D. Juan Eloy Gelabert González, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1986, p. 167; y José Fernández Llamazares, *Historia de la Bula de la santa Cruzada… op. cit.*, p. 210.

La extinción del Consejo de Cruzada en junio de 1750 convertiría, pues, el nuevo tribunal de la Comisaría General en caja de resonancia de las órdenes provenientes del Consejo de Guerra y el de Hacienda, sobre todo cuando a la jurisdicción de éstos para el cobro de rentas se superpone, en 1718, la de la Intendencia[32]. En cualquier caso, habida cuenta de la multitud de conflictos entre jurisdicción de Cruzada y jurisdicción ordinaria, la lógica dictaminaría que éstos se volviesen aún más numerosos cuanto más se fragmentaba el panorama jurisdiccional. De la observación documental se extrajo la especial preocupación de la Corona con respecto a las controversias surgidas entre la jurisdicción de Cruzada y una derivada de Intendencia y Guerra: la jurisdicción de Marina. Sobre todo, cuando la instauración de la primera matrícula de mar en 1626 vino a configurar esta naciente jurisdicción especial que, a semejanza de las que existían previamente, se iría complejizando a través de toda una serie de ordenanzas de marinería (Normativa de 1737, Ordenanza de 1751 y Reglamento de Matrículas de 1786)[33], al paso que las necesidades fiscales de la guerra iban en aumento y hasta derivar en una reestructuración administrativa por medio de la Ordenanza de Matrículas de 3 de mayo de 1802[34]. Por supuesto, la nueva organización chocaba con los fundamentos de la jurisdicción de Cruzada, especialmente en materias anejas al cobro de deudas. Como eran las contraídas por los matriculados con mesas capitulares y fábricas de iglesias:

> «Habiendo dado cuenta Su Magestad de la competencia suscitada entre el comandante de Marina de Santander y los Juezes subdelegados de Cruzada en razon de si estos tienen facultad para proceder contra los Matriculados hasta el cobro de lo que deben a la Mesa capitular y à la Fábrica de aquella santa Yglesia, dimanado de réditos de censos, entierros, honrras y rentas de casas y tierras; se ha servido declarar que en semejantes casos los Juezes subdelegados de Cruzada procedan hasta la justificacion de las deudas, y verificada esta, pasen exôrto al Juez inmediato de los Matriculados con testimonio de ella y de la providencia, á fin de que exija de estos privilegiados el resultado de sus debitos sin demora ni dilacion alguna á menos

---

32 Aunque sus antecedentes se pueden adelantar a 1714, se prefiere la fecha de 1718 para hablar de Intendencia en cuanto las Ordenanzas de Intendentes son promulgadas en 4 de julio. En Enrique Granados Loureda, *Un ejemplo de comisariado en el Antiguo Régimen español… op. cit.*, p. 135.

33 José Manuel Vázquez Lijó, «La matrícula de mar y sus repercusiones en la Galicia del siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 15, 2006, p. 296.

34 *Ibid.*, p. 297.

de hallar motivo justísimo y fundado para lo contrario, lo qual deberá exponer á dichos subdelegados»[35].

Y también las acuciantes necesidades de dinero y soldados para la guerra, en connivencia con el fortalecimiento paulatino de la jurisdicción real en detrimento de la eclesiástica, supondrían la derogación de los privilegios de no alojar de los cuales disfrutaban los oficiales recaudadores de las gracias mediante una tardía orden de 1813, a la que siguió la supresión completa del mismo privilegio de no servir en la guerra, a través de circular emitida por el Subsecretario del Ministerio de Hacienda y Guerra de 10 de octubre de 1838:

> «Por decreto de 27 de Mayo proximo passado, se sirviò Su Magestad prevenir à la Comissaría General de Cruzada, que para la defensa del Estado, y empeños de la presente Guerra, se ha visto en la precision de repetir (aunque con sentimiento) la providencia de una Quinta de ocho mil hombres para el servicio de la Infantería; y que para que sea menos gravosa à los Labradores, ha resuelto, que en el sortèo, que se execute, sean comprehendidos los Individuos (…) entre los quales estàn inclusos los que sirven en el ministerio de Cruzada, y otros, cuyas exempciones deroga Su Magestad por ahora»[36].

Dicho privilegio de no alojar, que había sido refrendado en su momento por pragmática de Juana I en 5 de mayo de 1554[37], proviene del otorgamiento de fuero privilegiado de Cruzada que, en el mismo año, el príncipe Felipe otorgaba a los ministros gestores y cobradores de la bula y subsidio, si bien al principio se limitaba al ministerio de su cargo: «*Los oficiales de Cruzada no gozan de fuero de ella en lo civil ni criminal, sino en los negocios de ella*»[38]. Con el transcurso de los siglos, la cobertura del fuero tendería a la ampliación a sus causas personales, según se indica en la Condición 58 de la Concordia del subsidio y excusado para el quinquenio de 1731-35: «*Que los Colectores Generales del Subsidio, y Excusado, y Subcolectores de las Diocesis, ayan de gozar del fuero privativo de Cruzada en todas las causas Civiles, y Criminales, y aunque sean independientes de la colectación*»[39]. Extensible a sus restantes ministros mediante la Condición 59:

---

35 Fecha de 3 de mayo de 1803. AHDS, Fondo General, serie Bula de Cruzada, Carp. 1238, leg. sin numerar.

36 AHDS, Fondo General, serie Bula de Cruzada, Carp. 1239, leg. sin numerar.

37 NR, 2, 11, 8.

38 NR., 1, 10, 10.

39 Localizada en el Archivo Catedralicio de Santiago. ACS, serie Subsidio y Excusado, Concordias y Reales Cédulas, leg. IG 259, fo. 32/1 y 2.

> «Que los Secretarios de Cabildos, Alguacil Mayor, Fiscal, y Notario Mayor de los Tribunales de Cruzada, y Subsidio de las Ciudades donde estàn las Santas Iglesias, Receptores, Contadores de dicho Subsidio, Mayordomos, Pertigueros, y Porteros de las Iglesias, ayan de gozar de la misma essempcion del fuero, que los del Capitulo antecedente; y demàs, respecto de la asistencia personal, que tienen en las Iglesias, han de ser essemptos de cargas Reales, y Concegiles, y de ir à servir por sus personas à la Guerra»[40].

Incluyéndose los notarios de Cruzada en el fuero privilegiado por la Condición 60 de la Concordia[41], lo cual no sería modificado hasta la supresión final de la jurisdicción especial por Concordato de 16 de marzo de 1851, firmado entre la Corona española y la Santa Sede, para que –terminadas las guerras de fe– en lo sucesivo los ingresos derivados de la bula se aplicasen como ayuda a los gastos de culto y clero[42].

Conclusión

A pesar de resultar indisociable la figura de Fernando II a la de la reina Isabel, es cierto que a él se debe en gran medida la conformación de una jurisdicción cuya importancia fue en aumento en el transcurso de los siglos modernos. Si bien en lo económico, las cifras de recaudación provenientes de la bula y el subsidio para el siglo XVI, según Antonio Domínguez Ortiz, alcanzarían los 420.000 ducados en 1567 –cantidad que Ramón Carande adelanta al bienio 1540-42–, la transcendencia política de la Cruzada no dejaría de ser menor en cuanto jurisdicción cobradora de rentas al servicio de la Corona[43]. Desde sus primeros tiempos pero, sobre todo hacia el futuro, de la mano de nuevas instituciones envestidas de jurisdicción enteramente real como la Intendencia.

---

40 ACS, serie Subsidio y Excusado, Concordias y Reales Cédulas, leg. IG 259, fo. 32/2.

41 *Ibidem*.

42 Carlos Ramón Port, *El Concordato de 1851 comentado y seguido de un Resumen de las disposiciones adoptadas por el Gobierno de S. M. sobre materias eclesiásticas, desde la celebración de aquel convenio hasta enero de 1853*, Imprenta y Fundación de Don Eusebio Aguado, Madrid, 1853, Art. 40.

43 Cifra extraída de Antonio Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda de Felipe IV*, Editorial de Derecho Financiero, Madrid, 1960, p. 242; y Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Vol. II, Crítica, Barcelona, 1990, p. 464.

Bibliografía

Alonso Pérez de Lara, *Compendio de las tres gracias de la santa Cruzada: subsidio y escusado que su Santidad concede a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey Don Felipe III para gastos de la guerra contra infieles*, Imprenta Real, Madrid, 1610.

— *Compendio de las Tres Gracias de la Santa Cruzada: subsidio y escusado que su Santidad concede a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey Don Felipe III para los gastos de la Guerra contra infieles recopilado por el Licenciado Alonso Perez de Lara*, Casa Deville hermanos y Chalmette, 1733.

Antonio Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda de Felipe IV*, Editorial de Derecho Financiero, Madrid, 1960.

Antonio Xavier Pérez y López, *Teatro de la legislación universal de España é Indias: por orden cronológico de sus cuerpos y decisiones no recopiladas*, T. XXVI, Imprenta de Don Antonio Espinosa, 1798.

Carlos Ramón Port, *El Concordato de 1851 comentado y seguido de un Resumen de las disposiciones adoptadas por el Gobierno de S. M. sobre materias eclesiásticas, desde la celebración de aquel convenio hasta enero de 1853*, Imprenta y Fundación de Don Eusebio Aguado, Madrid, 1853.

Enrique Granados Loureda, *Un ejemplo de comisariado en el Antiguo Régimen español. La Intendencia de Galicia, 1712-1775*, Memoria de Licenciatura dirigida por el Dr. D. Juan Eloy Gelabert González, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1986.

José Antonio Benito Rodríguez, «La Bula de Cruzada: De la Reconquista de Granada a su implantación en las Indias», *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América*, mayo de 1992, pp. 533-546.

— «Historia de la Bula de Cruzada en Indias», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, *Sección Historia del Derecho*, n.º 18, Valparaíso, 1996, pp.

— «Organización y funcionamiento de los Tribunales de Cruzada en Indias», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n.º 22, Valparaíso, 2000, pp. 71-102. Consultado (en Internet) en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552000002200008&script=sci_arttext, 20/02/2016 a las 14:31 h.

José Canga Argüelles, *Diccionario de Hacienda con aplicación a España*, Vol. II, Imprenta de Don Marcelino Carrero y Portocarrero, Madrid, 1834, p. 606.

José de Carlos Morales y Javier Martínez Millán, «Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI)», *Hispania*, LI/3, n.º 179, 1991, 901-932.

José Fernández Llamazares, *Historia de la Bula de la santa Cruzada*, Imprenta de D. Eusebio Aguado, Madrid, 1859.

José García Oro, «La Cruzada del Cardenal Cisneros», en *Archivo Ibero-Americano n.º 203-204*, Año n.º 51, 1991, pp. 553-766.

José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Imprenta del Monte Pío Diocesano, Vitoria, 1958.

José Manuel Vázquez Lijó, «La matrícula de mar y sus repercusiones en la Galicia del siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 15, 2006, pp. 289-322.

Juan Eloy Hortal Muñoz, «El Consejo de Cruzada durante el reinado de Felipe III: los comisarios Juan de Zúñiga, Felipe de Tassis, Martín de Córdoba y Diego Guzmán de Zúñiga y Benavides», en *Hispania Sacra*, LXVI, enero-junio 2014, pp. 97-130.

Lorenzo Arrazola, *Enciclopedia española de derecho y administración o Nuevo Theatro Universal de la legislación de España e Indias*, Vol. IV, Tip. General de Antonio Rius y Rossell, Madrid, 1870.

Miguel Artola, *La Hacienda de Antiguo Régimen*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.

Modesto Ulloa, *La Hacienda Real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977.

Novísima Recopilacion de las Leyes de España en que se reúnen la Recopilacion publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, mandada formar por el Señor Don Carlos IV, Imprenta Real, Madrid, 1805.

Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Alianza Editorial, Madrid.

Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Vol. II, Crítica, Barcelona, 1990.

Recopilacion de las leyes destos reynos hecha por mandado de la Magestad Catolica del rey D. Felipe segundo con las leyes que despues de la ultima impression se han publicado por don Felipe Quarto, por Catalina de Barrio y Angulo: Diego Diaz de la Carrera, Madrid, 1640.

UNA ISLA EN CASTILLA: LA ESCRITURA HUMANÍSTICA EN EL FONDO DAZA (1467-1549)

María Herranz Pinacho[1]
Universidad de Valladolid

Resumen:

La relación entre Castilla y Aragón durante el reinado de los Reyes Católicos fue una época de contrastes entre ambas Coronas. Uno de los aspectos donde puede observarse es en el tipo de escritura predominante en ellos durante este periodo de tránsito a la Modernidad. El análisis de la documentación conservada en el archivo personal del mercader de Medina del Campo Hernando Daza Medina, ejemplifica la convivencia de la escritura cortesana típica castellana y los nuevos aires instalados en Aragón con la escritura humanística.

Palabras clave:

Fondo Daza, paleografía, escritura humanística, escritura cortesana, mercaderes.

Abstract:

The reign of the Catholic Kings was a time of contrasts between Castile and Aragon. One of such contrasts can be perceived in the type of script predominantly used in each kingdom during this transition period. The analysis of the many records kept from the personal archive of Hernando Daza Medina, a merchant from Medina del Campo (Valladolid), offers an insight into the coexistence of the typical Castilian *cortesana* script and the humanistic script newly brought to Aragon.

[1] Contratada predoctoral de FPU del MECD en la UVa (FPU13/00648). Este trabajo está realizado dentro del proyecto de I+D: «Poder, sociedad y fiscalidad al norte de la Corona de Castilla en el tránsito del medievo a la modernidad» (HAR2014-52469-C3-3-P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Key words:
Daza fonds, Palaeography, humanistic script, *cortesana* script, merchants.

1. Introducción

Una de las formas de adentrarse en el pasado de un hombre es a través del universo escrito en el que vivía inmerso. Siguiendo a Blas Casado Quitanilla,

> «Aceptamos el principio de que la escritura no es solo un medio de transmisión de la cultura, sino que ella misma es parte de la cultura de cada uno de los momentos en que fue objeto de uso por las personas que participaban de una cultura concreta. Por tanto la aparición de esta forma de escritura es reflejo de una cultura que hemos de inscribir en unas coordenadas históricas del momento en que se produjeron»[2].

El tiempo en el que se desarrolló la figura de Fernando de Aragón nos da la oportunidad de presenciar un momento especialmente rico en cuanto al contexto gráfico que rodeaba a los diferentes territorios de las Coronas peninsulares. En este pequeño trabajo trataremos de hacer una breve representación de la confluencia de novedades y tradiciones en tipología escrituraria con las que se convivió en la península Ibérica en época de Fernando el Católico, figura clave del paso a la Modernidad. Tiempo en el que se consolidaron algunas de las revoluciones del mundo escrito, como fue la aparición de la escritura humanística. Sin embargo, es precisamente el diferente grado de asimilación de esta nueva escritura en la Corona de Castilla y en la de Aragón lo que permite poner en contexto la realidad gráfica y particularidades del tránsito del siglo XV al XVI.

La unión dinástica de los Reyes Católicos no supuso la unificación de los reinos. Las distintas administraciones de las diversas Coronas que integraban sus Estados mantuvieron su particular forma de hacer. Esto nos permite hablar hoy en día de la distancia entre el mundo de la escritura aragonesa y el castellano. Son múltiples los ejemplos que podemos encontrar de ello, pero aquí hemos elegido uno poco conocido. Se trata del archivo familiar del mercader de Medina

---

[2] Blas Casado Quitanilla, «De la escritura de albalaes a la humanística, un paréntesis en la historia de la escritura», en Juan Carlos Galende Díaz (coord.), *II Jornadas científicas sobre documentación de la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 11-40, especialmente p. 26.

del Campo de origen bilbilitano Hernando Daza Medina. En él destacan documentos que vinieron de Aragón, entre ellos algunos traslados notariales. Una misma familia, que se movió entre dos reinos ya vinculados, que nos permite apreciar dos tradiciones gráficas diferentes que se entremezclarán en Castilla a finales del siglo XV y principios del XVI.

2. El fondo Daza y la conservación de la memoria

El archivo personal al que vamos a referirnos forma hoy el fondo Daza, custodiado en el Archivo Municipal de Valladolid. El medinense Hernando Daza Medina no es uno de los mercaderes de la villa de las ferias más conocido. Varios historiadores se han acercado a su figura, pero siempre desde una posición distante, destacando sin duda la escasa información que han logrado reunir de su vida y sus negocios. El trabajo archivístico del fondo custodiado en el Archivo Municipal vallisoletano ha proporcionado una visión más real y profunda del papel desempeñado por Hernando Daza en el correr de su tiempo[3].

A primera vista son dos las circunstancias que hacen especialmente valiosa la documentación allí contenida. Por una parte, la puntualidad que afecta al caso castellano en la conservación de los archivos de los mercaderes y, por otra parte, el hecho de que la conservación del fondo, con un buen número de tipos documentales conservados en copias notariales, ha dado a conocer escrituras de protocolos perdidos de Medina del Campo para esta cronología[4]. El floreciente

---

[3] Para mayor información puede consultarse Mauricio Herrero Jiménez y Miren E. Díaz Blanco, *El archivo del mercader Hernando Daza Medina ([1505]-1566*), Fundación Museo de las Ferias-Diputación de Valladolid, Medina del Campo, 2009; y María Herranz Pinacho, *Amor y linaje en los documentos del fondo Daza. Una mirada a la infancia y la minoría de edad en el siglo XVI*, Universidad de Valladolid, 2013 (TFM inédito).

[4] Abed al-Hussein señalaba en su estudio de los protocolos medinenses conservados la gran pérdida que estos habían sufrido. Falah Hassan Abed al-Hussein, «Los mercaderes de Medina: personalidad, actividades y hacienda», en Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), *Historia de Medina del Campo y su tierra. II. Auge de las ferias. Decadencia de Medina*, Medina del Campo-Valladolid, 1986, pp. 145-172. Sin embargo, el reciente trabajo de David Carvajal de la Vega, Mauricio Herrero Jiménez, Francisco J. Molina de la Torre, Irene Ruiz Albi, *Mercaderes y Cambiadores en los Protocolos Notariales de la Provincia de Valladolid (1486-1520)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2016, lo ha desmentido, elevando hasta los 7.200 los documentos medinenses localizados en protocolos notariales hasta 1520. En el caso de que atañen a Hernando Daza, de 30 de las 387 escrituras conservadas signadas por escribanos medinenses solo

pasado de esta villa se concentró a partir del reinado de los Reyes Católicos, grandes patrocinadores de sus ferias y del comercio castellano, e hizo de Medina una de las capitales financieras de Castilla. Tal actividad se vio acompañada por la presencia no solo de hombres de negocios y banqueros, sino también por multitud de escribanos que dieran fe pública de sus transacciones.

Contamos con el archivo de Hernando Daza Medina gracias a los avatares del destino. Fue el último deseo de este mercader el que nos ha hecho llegar parte de su patrimonio documental: la donación de la mitad de sus bienes al Hospital Santa María de Esgueva de Valladolid, lugar físico donde se conservó hasta la desaparición de esta institución. El recorrido particular que llevaron los establecimientos asistenciales españoles hizo que desde 1932 se encuentre en el Archivo Municipal de Valladolid y en una muy pequeña proporción en el Archivo de la Diputación de Valladolid[5].

La pervivencia de los papeles del fondo Daza se debe a una donación, por lo que responde a un doble interés: primero el de Hernando Daza, verdadero artífice del mismo, y segundo el del propio Hospital. Hernando Daza fue muy explícito en lo relativo a su herencia. El 9 de julio de 1566 hizo testamento ante el escribano Juan de Losa, añadiendo un codicilo el día 12 del mismo mes[6]. Dejó a su mujer, Leonor de Toledo, el usufructo de todos sus bienes, que a la muerte de esta habían de pasar a partes iguales al hospital de Santa María de Esgueva de Valladolid y a su hermano Juan Daza.

Como ocurre con todo archivo privado es de sentido establecer una división cronológica de los papeles en tres momentos: memoria heredada, memoria creada y memoria traspasada[7]. La diferencia entre estas tres denominaciones es clara, aunque eso no significa que exista esta separación en la organización de la documentación. El fondo contiene documentos a partir de 1467, heredados de su padre Lope de Medina, y no será hasta 1530 cuando Hernando Daza apa-

---

se tiene constancia gracias al fondo Daza, sin haber rastro de ellas en el Archivo Histórico Provincial de Valladolid [AHPV].

5 Los centros asistenciales tradicionales traspasaron su titularidad a los Ayuntamientos y las Diputaciones Provinciales, lo que explica el trasvase de documentos a estos lugares, entre los que se encuentran los papeles de Hernando Daza, que podemos encontrar en ambas localizaciones.

6 AHPV, *Protocolos*, c. 7686, ff. 381-394.

7 Así lo hacen en este caso Mauricio Herrero Jiménez y Miren E. Díaz Blanco, *El archivo del mercader Hernando Daza Medina...*, *op. cit.*, p. 11.

rezca como autor de un diploma. En ese momento contaría con 25 años, fecha que señala su mayoría de edad, lo que explica su ausencia anterior. A partir de ahí él mismo comienza a crear su archivo. En total son 531 documentos, simples o compuestos, los que integraban este fondo, la mayor parte de ellos de carácter patrimonial y mercantil. Desde el fallecimiento de Hernando Daza en 1566, su archivo sufre una disgregación documental, presentando un momento culminante a mediados del siglo XVIII cuando el hospital de Esgueva decide prescindir de la documentación que hace referencia a la actividad empresarial y financiera que desarrolló el mercader y que, sin duda, ningún interés tenía para el Hospital y nada tenía que ver con los derechos derivados de su herencia. Circunstancia lamentada por nosotros, pero comprensible entonces ante la concepción y uso que hacían del archivo.

> «Lo que hoy nos queda de lo que fue el archivo de Hernando Daza es fundamentalmente la documentación notarial, es decir, las copias que los escribanos le otorgaron, duplicados de las matrices de sus protocolos originales. Copias que resultan de la adquisición y administración del patrimonio y también de las actividades de comercio y financiera»[8].

Además de documentación económica, nos llama la atención la información familiar que podemos extraer de este archivo. Para lo que aquí nos interesa, podemos destacar que algunos de ellos, por parte materna, procedían de Calatayud, contando con antepasados judeoconversos. De hecho, Benito Ram, bisabuelo de Hernando Daza, fue condenado por la Inquisición y se le confiscaron todos sus bienes por delito de herejía[9]. Hernando Daza Mayor, abuelo de Hernando Daza Medina, residió buena parte de su vida en Amberes, desde donde tejía su red de relaciones comerciales, teniendo contacto y casa también en Londres. Hernando Daza mantuvo estos negocios, continuados antes por su tío Hernando Daza Menor, pero ya desde Medina del Campo. El volumen alcanzado por las actividades mercantiles de Hernando Daza Mayor era considerable, puesto que tenía tratos comerciales y financieros con «genoveses, florentinos, venecianos o napolitanos, pero también ingleses, aragoneses y, claro está, castellanos»[10]. Destaca la relación profesional de Hernando Daza Mayor con su hijo, Hernando Daza Menor o de Amberes, y de este último posteriormente con su

8 *Ibidem*, p. 41.
9 *Ibidem*, p. 64.
10 *Ibidem*, p. 64.

sobrino Hernando Daza. Pero también era mercader Lope de Medina, con quien casó Gracia Daza, hermana de Hernando Daza Menor y madre de Hernando Daza Medina, estableciéndose ya en la villa de Medina del Campo en el mejor momento de sus ferias[11].

Esta red de relaciones comerciales y familiares en distintos lugares será lo que nos permita observar documentación procedente de escribanos con diferente tradición gráfica y, por tanto, localizar los diferentes momentos evolutivos de asimilación de la escritura humanística en los territorios gobernados por Fernando el Católico.

3. La escritura en Castilla en época de los Reyes Católicos

El panorama escriturario durante el reinado de los Reyes Católicos es bastante uniforme. De hecho, hay una escritura que domina e ilustra la letra de este tiempo: la escritura cortesana.

Para comprender bien la aparición de esta nueva forma de escribir es necesario observar de dónde procede, para lo cual nos ceñiremos a las escrituras cursivas, dejando de lado las góticas textuales. En primer lugar, por tanto, hay que señalar que es una escritura gótica, dentro de cuya evolución desde mediados del siglo XIII experimentó un proceso de cursivización y se observó un predominio de las formas redondas frente a las angulosas típicamente góticas. Esto se generalizó con mayor rapidez en documentos privados y dotó de mayor agilidad a la escritura (siendo la base la misma minúscula gótica). La tipología documental irá relacionada con diferentes tipos de escritura como la minúscula diplomática para los privilegios rodados o cartas plomadas, y la gótica cursiva en cartas abiertas o mandatos[12]. La escritura llamada gótica cursiva es la letra de albalaes[13], «asumida por la cancillería regia e impulsada su difusión desde la corte real del siglo XIII»[14]. En este contexto, a finales del siglo XIV se desarrolla

---

[11] Su hermano Juan Daza y su sobrino Lope de Medina continuaron inmersos en la actividad mercantil, destacando las relaciones de este último con Simón Ruiz.

[12] Agustín Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española, 1. Texto*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, pp. 197-198.

[13] Acerca de los problemas teóricos sobre su designación nominal puede consultarse Blas Casado Quitanilla, «De la escritura de albalaes a la humanística...», op. cit., pp. 11-40, y la bibliografía que aporta al respecto.

[14] *Ibidem*, p. 30.

la tendencia de escribir varias palabras con un solo trazo de pluma. La velocidad de la escritura y su cursividad aumenta hasta culminar en el tipo de escritura más típicamente castellano: la escritura cortesana.

Existen discrepancias a la hora de asumir una periodicidad, pero aquí aceptamos que podemos encontrar ejemplos de escritura de albalaes hasta aproximadamente mediados del siglo XIV. Después, se observarán una serie de escrituras intermedias, la llamada escritura precortesana, que llegarán hasta 1420 cuando podemos hablar de una escritura cortesana. Esta es usada alrededor de un siglo, cuando la complicación de sus trazos, sin levantar la pluma del papel, y sus giros envolventes lleven a la escritura procesal, «que no entenderá Satanás»[15].

La letra cortesana supone, por vez primera, un desajuste evolutivo de Castilla con respecto a su entorno europeo. Mientras que en el resto de Europa durante el siglo XV se tiende a simplificar las formas gráficas, donde encontrará acomodo la escritura humanística, en Castilla no se abandonará el camino de las cursivas góticas hasta que su complicación para ser leídas y escritas haga abandonarlas[16]. La resistencia que ofrecieron la cortesana y la procesal no fue más que el peso de la tradición, junto con la falta de necesidad para hacerlo. Los Reyes Católicos no trataron de contener la alteración de la escritura, como se ha dicho, sino que simplemente fijaron las tarifas de los escribanos para cada tipo de letra[17]. El cambio no se producirá hasta Carlos V, a través de la sistematización de la enseñanza, que recayó «como era natural, en favor de la humanística. Hacia el año de 1520 solo las personas de cierta edad escribían en cortesana»[18].

Los documentos en escritura cortesana son los más abundantes del fondo Daza, debido a la cronología y la procedencia de la documentación conservada.

---

15 Mauricio Herrero Jiménez, «La escritura procesal que no entendía Satanás, el fin de ciclo. Una mirada al registro de ejecutorias de Valladolid», en Blas Casado Quintanilla y José Miguel Lòpez Villalba (coords.), *Paleografía III: La escritura gótica (desde la imprenta hasta nuestros días) y humanística, Actas de las VI Jornadas de la SECCTTHH*, Guadalajara UNED y SECTH, 2008, pp. 15-45.

16 Paloma Cuenca Muñoz, «La escritura gótica cursiva castellana: su desarrollo històrico», en Juan Carlos Galende Díaz (dir.), *III Jornadas científicas sobre documentación en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 23-34, especialmente pp. 25-26.

17 Agustín Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española...*, *op. cit.*, p. 236.

18 Tomás Marín Martínez, José Manuel Ruiz Asencio, *Paleografía y diplomática. 2*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997, p. 71.

4. La escritura en Aragón en el tránsito a la Edad Moderna

El panorama en la Corona de Aragón en este periodo diferirá bastante de la situación en Castilla, ya que los primeros participarán de forma más activa en las nuevas corrientes europeas.

Como consecuencia de los intercambios culturales que se dan en esos años, en la segunda mitad del siglo XIV la influencia francesa introdujo la escritura bastarda y a partir del reinado de Alfonso el Magnánimo (1416-1458), al mismo tiempo que se introduce la humanística, también se adoptaron rasgos de la escritura gótica castellana[19]. Por tanto, la escritura utilizada en la Corona de Aragón presentará influencia de «la escritura gótica francesa, de la letra cortesana castellana y de la naciente escritura humanística italiana»[20].

Nos detendremos en esta última por ser la que mayor perdurabilidad logrará y por ser la que nos encontraremos en el fondo Daza, en contraposición a la cortesana. Tomando las palabras de Battelli «l'écriture humanistique est essentiellement un produit de culture, une expression littéraire et, par conséquent, elle est le résultat d'un effort artistique qui, en réalité, ne se borna pas à l'imitation de l'antique»[21]. Petrarca será el creador e iniciador de esta nueva forma de escribir, surgida por la imitación en Italia de la escritura de los códices carolinos de las abadías benedictinas. Consideraba las letras góticas «*artificiosis litterarum tractibus*, fatta più per ornare che per essere letta, opera di pittori più che di scrittori»[22]. Rápidamente, los demás humanistas copiaron y mejoraron esta escritura, dando lugar a la gótico-humanística, en la que sobresale Niccolo Niccoli en cuya escuela de escribas florentina apareció la humanística cursiva o inclinada y desde donde irradió la nueva escritura al norte de Italia y de allí a toda Europa, donde se fueron produciendo a lo largo del siglo XV «nuevas modalidades gótico-humanísticas». El siguiente paso fue «prescindir totalmente de la gótica y

---

[19] Agustín Felipe del Valle Pantojo, «Sobre la escritura en la Corona de Aragón en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna: siglos XIV a XVI», en *Eúphoros*, 4 (2002), pp. 167-188, especialmente p. 172.

[20] Agustín Felipe del Valle Pantojo, «Sobre la escritura en la Corona de Aragón...», op. cit., p. 175.

[21] Giulio Battelli, «Nomenclature des écritures humanistiques», en *Nomenclature des écritures livresques du IXe au XVIe siècle. Premier Colloque International de Paléographie Latine, Paris 20-30 avril 1953*, París, CNRS, 1954, pp. 35-44, especialmente p. 35.

[22] Giulio Batelli, *Lezioni di Paleografia*, Città del Vaticano, Pont. Scuola Vaticana di Paleografia e Diplomatica, 1949, p. 245.

obtener una humanística pura», cosa que hizo el florentino Poggio Bracciolini, excelente copista de la *littera antiqua*, en la primera mitad del siglo XV con una humanística también cursiva y la renovación del alfabeto mayúsculo, basándose en la capital clásica romana. En la segunda mitad de este siglo irradió a toda Italia para copia de códices, documentos públicos y privados y algunos pontificios[23]. Por tanto, la escritura humanística surgió al principio del Cuattrocento en Florencia y se extenderá por las cortes de señores, cardenales y papas, que eran ellos mismos humanistas o grandes mecenas[24].

Tomaremos la clasificación de las escrituras humanísticas de la propuesta de Battelli[25]. Él distingue varios tipos, en primer lugar, considera la existencia de una gótica prehumanística y una gótico-humanística; dentro de las puramente humanísticas distingue entre la minúscula libraria o redonda o formada (inspirada en la carolina) y la minúscula cursiva (que deriva de la primera[26], usada para la imprenta itálica, en los manuscritos puede ser o no inclinada); dentro de esta segunda, estaría la humanística corriente (de ejecución muy rápida, utilizada muy a menudo en las notas marginales, anotaciones y cartas); y la humanística de cancillería (utilizada en este ámbito, rica en elementos decorativos, es llamada también itálica o *testeggiata*, dio lugar en España a la bastarda o bastardilla)[27].

La introducción de este tipo de escrituras en la Corona de Aragón se produjo a través del reino de Nápoles y de la figura del rey Alfonso V. Este monarca ejerció una gran labor de mecenazgo, atrayendo a la Corte con su protección a literatos como Antonio Beccadelli, apellidado el Panormita, Lorenzo Valla, Bartolomé Fazio o Eneas Silvio Piccolomini. Estos incorporaron las nuevas formas de escritura, «las cuales se incorporaron sin tardanza a los hábitos de las oficinas cancillerescas peninsulares, a causa de las constantes y estrechas relaciones existentes entre ambos territorios de un mismo reino»[28]. Además de a través de

---

23 Tomás Marín Martínez, José Manuel Ruiz Asencio, *Paleografía y diplomática. 2...*, *op. cit.*, p. 68.

24 Giulio Batelli, *Lezioni di Paleografia...*, *op. cit.*, p. 247.

25 Concretamente de *Nomenclature des écritures livresques*, *op. cit.*, pp. 38-43.

26 Giulio Batelli, *Lezioni di Paleografia...*, *op. cit.*, pp. 247-249.

27 A pesar de que esta es la opinión más extendida, Batteli en su *Nomenclature...* propuso que la escritura humanística de cancillería es una simplificación de la gótica de cancillería en la línea del trazado humanístico, pero no proviene de la humanística cursiva, y que el término de bastarda humanística que propuso Hessel para ella no se corresponde ni con su origen ni su naturaleza.

28 Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española...*, *op. cit.*, p. 240.

la Corte napolitana, también llegó por otras vías, como fueron las relaciones mercantiles (con mercaderes florentinos, milaneses o sieneses), diplomáticas (en especial, con Roma), la presencia de literatos y universitarios italianos en España (y viceversa), o la adquisición de códices procedentes de Italia[29].

De este modo, en Aragón el paso a la humanística se produciría desde la minúscula gótica primitiva o carolina gotizante (siglos XI y XII), pasando por la semigótica o fere humanística o prehumanística (siglos XIII y XIV), hasta llegar a la *littera fere antiqua* (desarrollo en los siglos XV y XVI)[30].

Una de las características a señalar de la humanística cursiva de la Cancillería aragonesa para Millares Carlo, que a su vez sigue a Luisa D'Arienzo, es el estar en un estadio intermedio entre la *antiqua* y la itálica[31]. Estas escrituras son las habituales en Juan II de Navarra y su sucesor Alfonso V (excepto en Nápoles) y en Fernando el Católico en todos sus dominios de Aragón,

> «en los cuales se aprecia la misma diversidad de tipos de letras, pero todos ellos con el común denominador de la regularidad y la perfección de su trazado, tan en contraste con las formas cursivas de la escritura cortesana, coetáneamente empleada en la documentación expedida por la Cancillería del mismo monarca para sus reinos castellanoleoneses»[32].

Sabemos que Fernando contaba con una oficina encargada del despacho de los asuntos concernientes al reino de Aragón, «despacho que cristalizaba en una documentación con el formulario usual en la cancillería aragonesa». Esto se explica por la obligación impuesta por «los fueros y privilegios de Aragón a llamar a letrados y caballeros del reino de Aragón, del principado de Cataluña, de Valencia y de Sicilia», costumbre que se mantuvo hasta la creación del Consejo de Aragón en 1494, teniendo este que seguir a la Corte. «Al fallecimiento de don Fernando, las diversas oficinas burocráticas no se fundieron, sino que continuaron funcionando con independencia»[33]. La cancillería de doña Juana y Carlos I fue exclusivamente castellana hasta 1516.

---

29 Irene Ruiz Albi, «La escritura hispano-humanística moderna», en Juan Carlos Galende Díaz, Susana Cabezas Fontanilla y Nicolás Ávila Seoane (coords.), *Paleografía y escritura hispánica*, Madrid, 2016, pp. 217-236, especialmente p. 226.

30 Josefina Mateu Ibars, M.ª Dolores Mateu Ibars (comp.), *Colectánea paleográfica de la Corona de Aragón, siglos IX – XVIII*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1991, p. 68.

31 Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española*..., *op. cit.*, pp. 240-241.

32 *Ibidem*, p. 241.

33 *Ibidem*, p. 249.

Esto en cuanto a documentos reales y públicos, en los de naturaleza privada en los siglos XV y XVI «entra en ellos la bastarda e itálica, regular y bien formada, mezclándose frecuentemente con la cursiva que estudiamos, y que no deja de seguir usándose»[34].

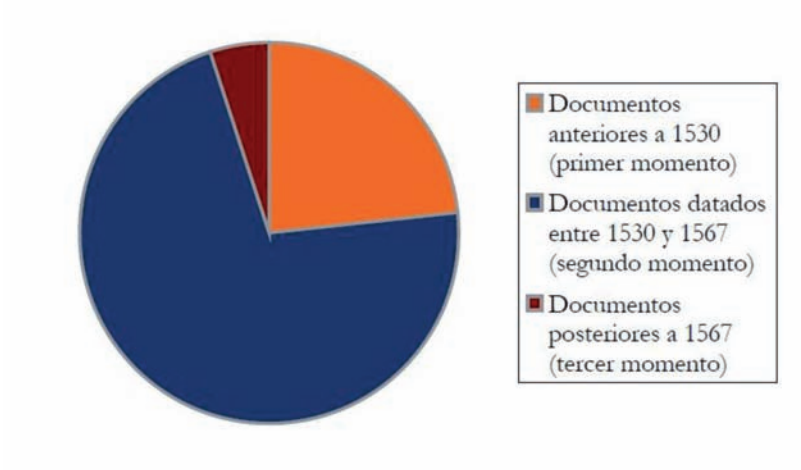
5. El paradigma escriturario en el fondo Daza: escritura humanística en Castilla

Como ya hemos señalado, Hernando Daza Medina desarrolló la mayor parte de su actividad mercantil y financiera desde la villa de Medina del Campo en el segundo tercio del siglo XVI. La consecuencia lógica, por tanto, es que la mayoría de los diplomas fueron redactados en la villa castellana, por escribanos públicos del lugar, cuya escritura habitual era la escritura cortesana. Sin embargo, la documentación del fondo Daza abarca una mayor cronología, encontrando documentación desde 1467, y un espacio geográfico más amplio, centrado en el entorno castellano, aragonés y europeo, que nos permitirán observar otros tipos de escritura, más utilizadas en otras latitudes.

El total de los documentos que forman el archivo, simples o compuestos, que ascienden a 531, lo podemos dividir de nuevo en memoria heredada, memoria creada y memoria traspasada. La memoria heredada abarcaría desde 1467 hasta 1530, y a esta etapa pertenecen 120 documentos, es decir, el 22'59% del total[35]. El segundo caso, la memoria creada, aquellos documentos generados por las vicisitudes familiares y profesionales de Hernando Daza entre 1530 y 1567, abarca 378 documentos, que constituyen el 71'18% del total de los diplomas conservados[36]. Por último, tras el fallecimiento de Hernando Daza, la memoria traspasada y gestionada por el Hospital de Esgueva, desde 1567 hasta el siglo XVIII, son 33 documentos, el 6'21% del total de la documentación del fondo Hernando Daza Medina[37].

---

[34] Tomás Marín Martínez, José Manuel Ruiz Asencio, *Paleografía y diplomática...*, *op. cit.*, p. 45.
[35] Mauricio Herrero Jiménez, Miren E. Díaz Blanco, *El archivo del mercader Hernando Daza Medina...*, *op. cit.*, p. 13.
[36] *Ibidem*, pp. 15-16.
[37] *Ibidem*, p. 16.



Fuente: Mauricio Herrero Jiménez y Miren E. Díaz Blanco, *El archivo del mercader Hernando Daza Medina ([1505]-1566*), *op. cit.*, p. 16.

Entre ellos, 77 documentos son anteriores a 1516, fecha del deceso del rey católico. Otros 30 fueron elaborados por escribanos de Calatayud y 18 diplomas fueron enviados desde Amberes, todos ellos en escritura humanística (excepto un documento escrito en cortesana procedente de Amberes).

Si ponemos esta información en relación con la documentación en escritura humanística, contabilizamos un total de 120 diplomas en este tipo gráfico. A ellos hay que sumarles otros 7 documentos en escritura humanístico-gótica, 9 en gótico-humanística, un ejemplo en escritura gótico aragonesa y humanística, 3 escritos en cortesana y humanística, 8 en procesal y humanística y un documento en el que aparece la escritura cortesana, procesada y la gótico-humanística. Considerando todos ellos en su conjunto, dada la particularidad que supone su presencia en un archivo castellano, y dividiéndolos en las tres etapas anteriores, contaríamos con 6 documentos hasta 1530, un 4% del total, 115 entre 1530 y 1567, un 77'2%, y 28 ejemplos a partir de 1567, lo que supone un 18'8% del total de 149.

Por último, si observamos qué cantidad de documentos fueron escritos en humanística del total de cada periodo, se confirma la dificultad de la introducción de la escritura humanística en Castilla al compararla con la situación en Aragón en las mismas fechas. Vemos cómo de los 120 diplomas conservados en el fondo Daza anteriores a 1530, tan solo 6 se encuentran en escritura humanística; de los 378 documentos elaborados entre 1530 y 1567, son 115 los que

encontramos en la nueva escritura; y de los 33 posteriores a 1567, 28 están escritos en humanística. Una tendencia ascendente que demuestra el peso de la escritura cortesana castellana y a su vez su convivencia con la escritura humanística. Por tanto, no fue una falta de su conocimiento lo que llevó a no usarse, sino más bien el acomodo y la transmisión de unas formas gráficas que acabaron identificándose con determinadas profesiones, como las del mundo notarial y judicial. A partir de 1580 será muy difícil encontrar escritura cortesana en Castilla, estando relacionada su desaparición con la difusión de las obras de los maestros calígrafos, como el *Arte de escribir* del sevillano Francisco Lucas[38].

A modo de ejemplo, podemos señalar algunas de estas escrituras del fondo Daza a las que nos hemos estado refiriendo. Podemos leer una escritura humanística más o menos perfeccionada, es decir, con menos rastros góticos, pero en ningún caso nos encontraremos con una cuidada escritura de cancillería, dado que las escrituras proceden del ámbito privado. Desde Amberes llegaron algunos asuntos de interés familiar en escritura humanística, pudiendo hablar en algún caso de humanísticas redondas[39]. Desde Calatayud se enviaron diplomas que muestran un dominio mayor del modelo gráfico, en una humanística cursiva más angulosa, que abandona de nuevo el trazo curvo y los movimientos envolventes[40]. Aunque también hay otros casos que conservan mayores influencias de las góticas cursivas, como la *d* uncial o una mayor ligazón de las letras[41]. Algunos otros documentos proceden de la misma Corona de Castilla, como de Medina del Campo o Medina de Rioseco. De nuevo, podemos encontrarnos con algunos rasgos de influencia gótica notable, observables en letras como la *c*, la *s*, la *d* o la *r* mayúscula, pero al mismo tiempo se trata de escrituras humanísticas bastante asentadas, bien conocidas por el escriba[42].

---

38 Irene Ruiz Albi, «La escritura hispano-humanística moderna»..., *op. cit.*, p. 230.

39 Archivo Municipal de Valladolid [AMVA], Fondo Hospital de Esgueva, caja 405-43 (olim 71-163); AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 397-21 (olim 64-21 (1)).

40 AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 404-28 (olim 71-28); AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 404-23; AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 404-39 (olim 71-39).

41 AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 388-42 (olim 58-131); AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 428-5 (olim 388; 58-147); AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 388-3 (olim 58-92).

42 AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 404-45 (olim 71-45); AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 404-79 (olim 71-79); AMVA, Fondo Hospital de Esgueva, caja 426-25 [olim 383, leg. 58-1 (23)].

6. Conclusiones

El matrimonio de los Reyes Católicos inició un proceso de confluencia de dos Coronas con una tradición y evolución autónomas. Es, al mismo tiempo, una época de tránsito del medievo a la modernidad, personificado en *el príncipe* Fernando, en la que hay un ámbito en el que puede observarse la divergencia de ambas Coronas, el de la escritura.

Durante el reinado de Isabel y Fernando en Castilla dominaba la escritura cortesana, abigarrada y compleja para los letrados aragoneses, que habían asumido la escritura humanística por influencia italiana. En los órganos de la administración central castellanos se usará sobre todo la cortesana y bastante menos la humanística. Los documentos procesales y los notariales, que testimonian negocios de derecho privado, los municipales y los judiciales se escribirán en cursiva cortesana y procesada. La humanística, sin embargo, prácticamente no se conoce.

La tradición gráfica castellana, cuya resistencia a la introducción de las novedades en las formas de escritura fue inamovible durante mucho más tiempo, no nos impide contar con ejemplos de las innovaciones gráficas dentro de sus territorios. El fondo Daza, que reúne la documentación del archivo personal del mercader de Medina del Campo Hernando Daza Medina, nos ha permitido observar cómo se fue introduciendo paulatinamente la escritura humanística y cómo esta era conocida aunque no fuera la comúnmente utilizada. Los ejemplos conservados suponen una muestra representativa del peso progresivo que fue adquiriendo la escritura humanística en el ámbito del derecho privado y de la transmisión de estos modelos a través de las fronteras que separaban los reinos peninsulares.

LA FUNDACIÓN DE PUERTO REAL EN EL CONTEXTO DE LA POLÍTICA ATLÁNTICA DE LOS REYES CATÓLICOS (1483-1496)

Juan José Iglesias Rodríguez[1]
Universidad de Sevilla

Resumen:

La fundación en 1483 de la villa de Puerto Real por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón es un hecho que guarda una clara coherencia interna con las líneas de la política atlántica y norteafricana de los monarcas. Éstos necesitaban disponer de un puerto bajo la directa jurisdicción de la Corona, en un entorno costero fuertemente sometido al control señorial de las principales casas nobiliarias andaluzas, a fin de llevar a término sus objetivos de expansión atlántica y una fiscalización efectiva de la navegación y el corso marítimo. En esta comunicación se exponen los motivos de la fundación, se analizan los privilegios concedidos a los primeros pobladores y se estudian los avatares de la nueva puebla en los años iniciales de su trayectoria.

Palabras clave:

Reyes Católicos, política atlántica, puerto realengo, litoral andaluz, repoblación.

Abstract:

The foundation in 1483 of the town of Puerto Real by Isabella I of Castile and Ferdinand II of Aragon is a fact that has a clear internal coherence with the lines of the Atlantic and North African politics of monarchs. They needed to have a port under the direct jurisdiction of the Crown in a coast under the strongly control of the manor houses of the Andalusian nobility, face to achieve

[1] Este trabajo forma parte del Proyecto de I+D «Andalucía en el mundo atlántico: actividades económicas, realidades sociales y representaciones culturales (siglos XVI-XVIII)», HAR2013-41342-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

their objectives in the Atlantic expansion. In this paper the reasons for the foundation, the privileges granted to the first settlers and the vicissitudes of the new town during the first years of his life are analyzed.

Key words:
Catholic Kings, Atlantic political, royal port, Andalusian coast, repopulation.

La política de expansión atlántica de los Reyes Católicos tropezaba con el inconveniente de que la práctica totalidad del arco costero bajoandaluz se encontraba profundamente señorializado[2]. La conquista de esta área en la segunda mitad del siglo XIII había determinado la aparición de una nueva frontera marítima en la que se impuso la vieja lógica fronteriza señorial. Como resultado, la Corona no disponía de bases operativas litorales bajo su directa jurisdicción, excepto una pequeña porción de costa en el interior de la bahía gaditana perteneciente al municipio de Jerez de la Frontera.

Allí decidieron fundar los monarcas en 1483 un nuevo puerto destinado a ser la base realenga de las operaciones desplegadas en el norte de África, fundamentalmente el corso y las razzias costeras, que representaban una lucrativa fuente de ingresos fiscales a través del quinto real. La coincidencia de la fundación con el inicio de la guerra de Granada representó un aliciente añadido para hacerla finalmente efectiva, sin perder de vista que, por otro lado, la iniciativa entroncaba con la política repobladora castellana del siglo XV en Andalucía[3].

La presente comunicación analizará las razones estratégicas que llevaron a la decisión de fundar un nuevo puerto realengo, dentro del contexto político de la expansión de la Corona castellana, y tratará de fijar los principales hitos que registró el desarrollo de la nueva puebla durante sus primeros años de existencia.

---

[2] Miguel Á. Ladero Quesada, *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1973; Antonio Collantes de Terán, «Los señoríos andaluces. Análisis de su evolución territorial en la Edad Media», *Historia, Instituciones, Documentos*, n.º 6, 1979, pp. 89-112; Juan José Iglesias Rodríguez, *Monarquía y nobleza señorial en Andalucía. Estudios sobre el señorío de El Puerto (siglos XIII-XVIII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2003, pp. 13-33.

[3] Antonio Collantes de Terán, «Nuevas poblaciones del siglo XV en el reino de Sevilla», *Cuadernos de Historia*, n.º 7, 1977, pp. 283-336.

La fundación de la villa en la estrategia atlántica de los Reyes Católicos

La expansión por el norte de África constituyó uno de los principales ejes de la política de los Reyes Católicos. En realidad, la conquista del emirato nazarí de Granada no era considerada como un fin último. Resultaba un claro propósito como medio de progresar hacia el objetivo de unificar el espacio peninsular y un útil instrumento para canalizar las energías internas del país hacia una empresa de carácter exterior, después de la guerra civil que había operado como conflictivo pórtico del reinado. Pero en la mente de los monarcas estaba también la continuación de la lucha contra el Islam en el norte África y su mirada alcanzaba, incluso, a los Santos Lugares[4].

El litoral bajoandaluz constituía la base natural de la política africana de los Reyes Católicos[5]. Sin embargo, se trataba de un área profundamente señorializada, como consecuencia del proceso histórico abierto tras la conquista de la región a los musulmanes en los siglos XIII y XIV. En efecto, la costa onubense y gaditana estaba bajo el dominio de grandes señores nobiliarios y la Corona no contaba apenas en ella con puntos bajo su control directo.

El principal de aquellos linajes era la Casa de Guzmán, que extendía su señorío por el condado de Niebla, Sanlúcar de Barrameda, Chiclana, Conil y Vejer. Los Ponce de León, rivales de los Guzmán, eran señores de Cádiz y Rota[6]. El Puerto de Santa María, concedido en primera instancia al almirante genovés Benedetto Zaccaria[7], pasó luego a manos de la familia de la Cerda. Y, finalmente, los Enríquez de Ribera enseñoreaban Tarifa[8]. Sólo un rincón de la bahía gaditana pertenecía a los términos de Jerez de la Frontera, poderoso municipio de realengo.

---

4 Víctor de Lama, «Un breve de Inocencio VIII dirigido a los Reyes Católicos, que nunca recibieron, y la financiación de los Santos Lugares», *En la España Medieval*, vol. 38, 2015, pp. 231-240.

5 Eduardo Aznar Vallejo, «Cádiz y su región en la expansión atlántica», *Estudios de historia y de arqueología medievales*, n.º 10, 1994, pp. 11-23.

6 Rafael Sánchez Saus, «Dependencia señorial y desarrollo urbano en la Andalucía Atlántica: Cádiz y los Ponce de León en el siglo XV», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n.º 26, 2005, pp. 903-928.

7 Juan José Iglesias Rodríguez, «Micer Benedetto Zaccaria, primer señor de El Puerto, y su tiempo», *Revista de Historia de El Puerto*, n.º 4, 1990, pp. 39-53.

8 Miguel Á. Ladero Quedada, *Los señores de Andalucía. Investigaciones sobre nobles y señoríos en los siglos XIII a XV*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.

Estos influyentes señores jurisdiccionales obtenían pingües beneficios de las rentas impuestas sobre las actividades marítimas de sus dominios, especialmente la pesca y el comercio. También fue frecuente su participación directa o como patrocinadores de las expediciones de saqueo y conquista en Berbería. La pesca litoral y de altura constituía una fuente de riqueza para estas poblaciones. Los Guzmán, duques de Medina Sidonia, explotaban directamente las almadrabas atuneras de Zahara y Conil. También disfrutaban de diversos impuestos sobre la actividad pesquera de las poblaciones bajo su jurisdicción. A principios del siglo XVI tales exacciones rentaban a la hacienda ducal de Medina Sidonia 457.000 maravedís en Huelva, 120.000 en Sanlúcar y 70.000 en San Juan del Puerto[9]. Del interés del duque de Medina Sidonia por el norte de África, por lo demás, da perfecta idea que tomara la iniciativa, coronada por el éxito, de conquistar Melilla en 1497.

Los duques de Medinaceli, señores de El Puerto de Santa María, obtenían también jugosos beneficios de la pesca y el comercio practicados en su villa, a la sazón la más importante por número de habitantes del litoral atlántico andaluz. Los numerosos pescadores portuenses acostumbraban a frecuentar los caladeros norteafricanos de Anasal y el cabo de Aguer, proporcionando a la hacienda ducal de Medinaceli unos beneficios próximos al millón de maravedís anuales por la vía de los impuestos señoriales[10]. El Puerto fue también, además de base pesquera, un importante centro de comercio y punto de partida para las operaciones llamadas «de barrajar» o incursiones de saqueo por tierra de moros[11].

La importancia estratégica de la costa andaluza de cara a la política atlántica de la Corona no ofrece dudas, pero la situación jurisdiccional de sus puertos no se correspondía a fines del siglo XV con las circunstancias históricas con las que aquélla se enfrentaba. La monarquía necesitaba enclaves portuarios de realengo en el litoral. Para conseguirlos se lanzó a una estrategia de recuperación frente al poder señorial, aprovechando a fondo las fisuras que éste presentaba y sacando amplio partido de

---

9 Enma Solano Ruiz, «La Hacienda de las Casas de Medina-Sidonia y Arcos en la Andalucía del siglo XV», *Archivo Hispalense*, n.º 168, 1972, pp. 85-176.

10 Juan José Iglesias Rodríguez, «Ciudad y fiscalidad señorial: las rentas del condado de El Puerto de Santa María en el siglo XVI», *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). Actas del VI Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, Málaga, Universidad de Málaga, 1991, pp. 215-224.

11 Hipólito Sancho Mayi, *Historia del Puerto de Santa María desde su incorporación a los dominios cristianos en 1259 hasta el año mil ochocientos. Ensayo de una síntesis*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2007, pp. 57-70.

la coyuntura. De esta forma, Palos pasó a la Corona en 1492. Cádiz le siguió en 1493 y Gibraltar, finalmente, en 1502. Estos hechos guardan directa relación con los primeros intentos de Castilla en el norte de África, el final de la conquista de Granada y Canarias y la firma del tratado de Tordesillas en 1494.

Pero algunos años antes, en 1483, los monarcas castellanos, aprovechando los intentos de expansión del marqués de Cádiz, que al usurpar al otro lado de la bahía gaditana territorios de realengo pertenecientes a Jerez de la Frontera había provocado un enojoso pleito con esta ciudad[12] , resolvieron a modo de solución salomónica la fundación de un nuevo puerto, llamado a suplir la carencia de un enclave costero de realengo en la zona y, por tanto, destinado a desempeñar un papel de importancia en la estrategia atlántica de la Corona[13]. El posterior desarrollo de los acontecimientos limitó el papel de Puerto Real (que, de acuerdo con su origen, así se llamó la fundación) en las grandes empresas oceánicas de la monarquía, pero del hecho de que en la mente de los reyes estaba servirse de este puerto como enclave para aquéllas no cabe apenas duda. El nacimiento de Puerto Real, por lo tanto, se inscribe en un contexto histórico complejo como importante punto de referencia del ambicioso proyecto político atlántico de los Reyes Católicos.

Planificación del término y primeros pobladores

La elección del lugar para erigir la nueva población resultó adecuada. El litoral gaditano se hallaba a la sazón bastante despoblado a causa de su inseguridad. El

---

[12] En 1481, don Rodrigo Ponce de León repartió lotes de tierras entre vecinos de Cádiz en términos de Jerez sobre los que luego se fundaría Puerto Real, «desde la fuente de la Figuera fasta la Argamasilla, fasta la torre de Gonzalo Díaz, pasada la torre dos tiros de bombarda», siguiendo en cuadro «contía de media legua la vía de Xerez, del norte fasta un cerro alto que dixo se llama la cabeza del Griego». Los pormenores de este hecho y del consiguiente enfrentamiento con el cabildo jerezano están sintetizados por Rafael Sánchez Saus, «Cádiz en la época medieval», en VV. AA., *Historia de Cádiz*, Madrid, Sílex, 2005, pp. 275-276.

[13] «La création de Puerto Real (…) devait justement pallier les déficiences de la présence royale face à la domination aristocratique et calmer, de la sorte, les turbulences qui agitaient Jerez. Elle répondait surtout au besoin d'ouvrir le commerce de Jerez sur les horizons très prospères de «l'Atlantique méditerranéen» (les Canaries, la Berbérie et les régions subsahariennes) ou, selon le mot de Fernand Braudel, «cet océan à l'école de la Méditerranée». Béatrice Pérez, *Inquisition, Pouvoir, Société. La province de Séville et ses judéoconvers sous les Rois Catholiques*, París, Honoré Champion, 2007, pp. 61-62.

fundado temor a las razias berberiscas que azotaban periódicamente la costa con la finalidad de obtener botín y cautivos determinaba que las pocas poblaciones existentes en la costa se asentaran de preferencia en lugares protegidos. Así, la nueva villa comenzó a erigirse en sitio seguro, en el abrigado fondo de la bahía gaditana. La existencia de un cómodo fondeadero para los navíos y de un fértil hinterland agrícola determinó su ubicación. A principios de la década de los ochenta del siglo XV, el lugar que constituiría el término de Puerto Real servía a Jerez como ensenada. El marqués de Cádiz intentó asentar allí algunos pobladores, repartiéndoles tierras, pero se encontró ante la fuerte oposición del concejo jerezano. El pleito, como se ha apuntado, derivó en una intervención regia, consistente en la decisión de fundar una nueva población de realengo.

Al parecer, la formalidad de la fundación de la villa tuvo lugar el día 17 de agosto de 1483 y consistió en la demarcación de la plaza y el levantamiento en ella de la horca en señal de justicia, todo ello a cargo del licenciado Juan de la Fuente, quien fue también comisionado para que se señalasen términos de Jerez para que los labraran los vecinos de Puerto Real[14]. A partir de ese momento la actividad aparejada al nacimiento de Puerto Real fue incesante. Comenzaron a llegar los primeros pobladores, sobre cuya exacta procedencia poco podemos afirmar. Según Muro Orejón, estos primeros habitantes de Puerto Real vinieron de Sevilla, Medina Sidonia, Vejer, Chiclana y Torre de Guzmán[15]. Cruz Beltrán, por su parte, sostiene que llegaron de localidades asturianas, como Castro Urdiales y Laredo, y de ciudades próximas, como Jerez, Arcos y Medina[16].

Sobre esta cuestión, el tumbo de los Reyes Católicos del concejo de Sevilla contiene un documento que permite discernir indirectamente el origen de una parte de los primeros pobladores de Puerto Real y que avala la tesis de Muro. Se trata de una carta a favor de la villa otorgada en Córdoba el 28 de agosto de 1484, apenas un año después de la fundación. Por ella mandaban Fernando e Isabel a los concejos de Sevilla, Medina, Vejer, Chiclana y Torre de Guzmán que consintieran a los vecinos de Puerto Real extraer sus panes y sus vinos de aquellos lugares, sin pagar más derechos ni imposiciones que las acostumbradas en pasados tiempos:

---

[14] Archivo General de Simancas [AGS], Registro General del Sello [RGS], Leg. 148410, 207.

[15] Antonio Muro Orejón, «La villa de Puerto Real, fundación de los Reyes Católicos», *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 20, 1950, pp. 746-757.

[16] José María Cruz Beltrán, «Configuración urbana y evolución demográfica», en VV. AA., *Los pueblos de la provincia de Cádiz. Puerto Real*, Cádiz, Diputación Provincial, 1983, p. 31.

«Sepades –dice el documento– que por parte de los vezinos e moradores de la villa de Puerto Real nos es fecha relaçion que ellos tienen sus faziendas e labranças de pan e de vinos, e su cria de ganados, en esas dichas çibdades e villas e logares, para lo traer a la dicha villa de Puerto Real para su mantenimiento e de los otros vezinos de la dicha villa, e que porque non lo sacaron luego e como lo cogieron e lo troxieron a la dicha villa vosotros o alguno de vos, por odio o enemistad que con ellos teneys, les costreñís e apremiais a que registren de çinco en çinco días el pan que lievan a encamarar, e asimesmo dis que les fazeys registrar el vino e pagar dello çiertos derechos e ynpusiçiones nuevas, no se aviendo acostumbrado fazer en los tiempos pasados»[17].

Los reyes dispusieron, a la vista de la situación denunciada por los vecinos de Puerto Real, que éstos quedaran en libertad de almacenar en los lugares citados y trasladar a la villa todo el pan, vino, aceite, harina, bizcocho y otros mantenimientos que necesitaran, tanto para la provisión local como para la de los navíos que en ella recalaban, pagando sólo los derechos acostumbrados desde antiguo, sin que se les pudieran exigir otros nuevos.

De todo ello se puede extraer dos conclusiones. La primera que, al ser los vecinos de Puerto Real que recurrieron a los reyes propietarios de tierras en Sevilla, Medina, Vejer, Chiclana y Conil, es lógico suponer que antes de la fundación de la villa vivían en aquellos lugares, los cuales abandonaron para ir a avecindarse en Puerto Real atraídos por los privilegios que otorgaron los Reyes Católicos a sus repobladores. Por esta vía, por tanto, es posible deducir cuál fue el origen geográfico de al menos una parte de la primitiva población de Puerto Real.

La segunda conclusión es que las autoridades de las localidades citadas estaban molestas por el hecho de que éstas sufrían un aminoramiento de su población y una merma de abastecimientos en beneficio de Puerto Real, lo que redundaba también en una disminución de los impuestos que cobraban, por lo que intentaron entorpecer en lo posible el abastecimiento de la nueva villa. No hay que olvidar que la mayoría de las poblaciones citadas (salvo el caso de Sevilla) eran lugares de jurisdicción señorial en manos del poderoso linaje de Guzmán, que dominaba gran parte del litoral atlántico andaluz. A esta poderosa familia aristocrática, como al resto de los señores nobiliarios de la zona, no debió interesarle la creación de una base operativa de la Corona en una costa que hasta

[17] *El tumbo de los Reyes Católicos del concejo de Sevilla*, edición dirigida por Juan de Mata Carriazo, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1968, tomo III, pp. 508-509.

entonces controlaban en su práctica integridad. Pudo existir, por tanto, una estrategia obstruccionista contra la nueva fundación.

Sin embargo, en 1484 el concejo puertorrealeño estaba constituido y demandaba a los monarcas nuevos privilegios para los pobladores. Éstos acometían la construcción de sus casas sobre los solares que les habían sido asignados, poniendo el empeño necesario para cumplir puntualmente el plazo previsto en la carta-puebla. Con seguridad se inició también la construcción de las casas del cabildo y, muy pronto, la de la iglesia. Plaza, templo, caserío, quizás también cárcel y otros edificios concejiles. Cada día que transcurría la nueva población era, cada vez más, una realidad.

Privilegios y franquicias de Puerto Real

Para incentivar el poblamiento de Puerto Real, los Reyes Católicos favorecieron a la villa con un amplio conjunto de mercedes[18]. Las primeras de ellas están contenidas en la propia carta-puebla fundacional, documento extendido en Córdoba el día 18 de junio de 1483 por el secretario real Fernán Álvarez de Toledo y refrendado por los monarcas. Las primeras disposiciones de la carta-puebla se orientaron a dotar a la nueva villa de término municipal, que se segregó del de Jerez de la Frontera, y a sus pobladores de solares para la edificación de sus casas y de tierras de cultivo para su mantenimiento.

La puebla se llevaría a cabo en el lugar de la Matagorda y su comarca, porque, según declaraban los reyes,

> «… somos ciertos que allí ay buen puerto grande e seguro para los navíos e que en la tierra ay buen asiento sano e saludable para los moradores que allí moraren e muy buenas aguas dulces e livianas de fuentes e que la puebla que allí se fiziere terná buenos términos para plantar viñas e arboles e para labrar e criar allí sus ganados»[19].

La nueva población tendría la categoría de villa, con todas las preeminencias, prerrogativas e inmunidades comunes a las villas de realengo. Según la carta-puebla podría edificar recinto murado para su defensa, con cerca, barrera y puertas torreadas. En realidad, las nuevas condiciones de seguridad de la época hicieron in-

---

18 AMPR, sig. 2948-0. Confirmaciones de privilegios.

19 Carta-puebla de Puerto Real, edición de A. Muro, «La villa de Puerto Real…», op. cit., pp. 749-753.

necesaria la fortificación de Puerto Real, que sólo se dotó de dos construcciones defensivas en su casco urbano: una torre en el límite oriental de la población, que dio nombre a la actual calle Real (calle de la Torre), y el torreón de la iglesia prioral, que unía a su finalidad de campanario la de atalaya defensiva.

Otras disposiciones contenidas en la carta-puebla establecían la capacidad jurisdiccional de Puerto Real. «Por más ennoblecer la villa», los reyes la dotaron de jurisdicción civil y criminal, alta y baja, mero y mixto imperio, tanto en la población como en su término. La única condición establecida se refirió a las causas criminales que fallaran las autoridades judiciales, las cuales podrían elevarse por vía de apelación, agravio o nulidad ante las justicias de Jerez. Puerto Real tendría todos los atributos de la justicia: picota, horca, cepo, cuchillo, cadena, sayón y pregonero, «...e las otras insignias de justicia que las otras cibdades e villas de nuestros reynos pueden y deven y acostumbran tener». Los reyes quisieron que el gobierno de Puerto Real fuera «concejo e universidad por si e sobre si», es decir, que gozara de independencia y no estuviera por tanto sujeto al de ninguna otra ciudad.

Entre los alicientes poblacionistas otorgados a la nueva puebla, las franquicias fiscales ocuparon un lugar de primera importancia. Por ello, las personas que fueran a poblar Puerto Real estarían para siempre exentas de satisfacer contribuciones directas («pedido nin monedas»), excepto la moneda forera. Tampoco contribuirían a las costas de la Santa Hermandad. Los moradores de Puerto Real fueron eximidos del pago de la alcabala de los frutos producidos en la villa y su término. Tampoco pagarían la alcabala los pescadores vecinos o foráneos que vendieran sus productos en la villa. Y, por último, se eximieron del pago de la alcabala, así como de otros derechos, las mercancías traídas a Puerto Real por mar, en «carracas o galeras o naos o otras qualesquier fustas», para ser vendidas en ella. El comercio franco atraería de esta forma a muchos pobladores e incentivaría la actividad económica de la nueva población.

Los comerciantes que acudieran a hacer sus tratos a Puerto Real estarían protegidos por otros derechos. Tendrían inmunidad frente a la justicia durante veinte días, «dentro de los cuales non puedan ser ni sean acusados nin presos nin tomados nin secrestados sus vienes por delitos algunos que ayan cometido en otras partes fuera de la dicha villa e de sus términos». Tal inmunidad se extendió a un período de dos meses, en el transcurso de los cuales no podrían ser demandadas sus personas ni embargados o ejecutados sus bienes, en el caso de deudas civiles o contratos librados fuera de Puerto Real que no fueran para pagar aquí o celebrados con vecinos de la villa.

Por lo demás, las mercancías que se descargaran en Puerto Real y que no lograsen ser vendidas podrían cargarse de nuevo en los barcos libres de impuestos si se llevaran a vender fuera del reino. En el caso de conducirse a otros puertos del mismo, pagarían sólo el uno por ciento de su valor, según aprecio hecho por un alcalde y dos regidores de la villa. Asimismo, las mercancías del interior que se llevaran a embarcar a Puerto Real para vender en otras partes sólo pagarían el mismo impuesto, con idéntico procedimiento de aprecio. Se incentivaba así el papel mercantil y portuario de la villa, estableciendo alicientes para convertirla en punto de exportación de productos.

Finalmente, para favorecer el abundante abastecimiento de la nueva población, los reyes fijaron un período de cinco años, a contar desde el otorgamiento de la carta-puebla fundacional, en el transcurso del cual las mercancías y mantenimientos que se trajesen de fuera para vender en Puerto Real no pagarían a la hacienda real más que un tres por ciento de su valor, reduciendo así de forma notable los impuestos sobre el comercio habituales en la mayor parte del reino.

Tan sólo un año después de la fundación, los Reyes Católicos concedieron a la villa de Puerto Real nuevos privilegios, que vinieron a completar y a ampliar los ya otorgados mediante la carta-puebla. Es de resaltar que tales privilegios fueron concedidos no por iniciativa espontánea de los propios monarcas, sino a petición del concejo puertorrealeño, lo que confirma que la fundación había tenido efecto en un breve plazo de tiempo, como había sido voluntad de Fernando e Isabel, pues el gobierno municipal estaba ya constituido y a pleno funcionamiento. No obstante, el hecho de que resultara necesario añadir nuevos atractivos para el asentamiento pudiera también indicar que el flujo de llegada de pobladores fue al principio lento.

Puerto Real envió procuradores a Córdoba, donde estaba aposentada la Corte, impetrando de los reyes la aprobación de un documento que contenía diferentes capítulos con medidas que favorecerían su poblamiento. Los monarcas accedieron a confirmar la totalidad de las peticiones de la villa, «... por que fuese mas noblecida e mas prestamente poblada e con mejor voluntad viniesen a vivir a ella los que quisiesen». La correspondiente carta de privilegio fue otorgada en Córdoba el día 28 de agosto de 1484[20].

Diversos fueron los nuevos privilegios concedidos. El primero de ellos, que Puerto Real sería siempre población de realengo, no pudiendo por tanto ser

[20] Transcripción de esta carta de privilegio en A. Muro, «La villa de Puerto Real…», op. cit., pp. 755-757.

enajenada ni concedida como señorío a persona alguna. El estatus de Puerto Real como población realenga se mantuvo, en efecto, durante largo tiempo, aunque la villa conoció un breve período señorial en el siglo XVII[21].

Los monarcas concedieron también a los vecinos el disfrute comunal de las aguas dulces del término, ya fueran estantes, manantes o corrientes, adquiriendo el compromiso de no enajenarlas y de dejarlas así para el servicio de la villa. De idéntica forma, los ejidos para pasto del ganado que rodeaban la villa quedaron sometidos por privilegio real a la condición de bienes comunales y, por tanto, de libre uso por parte de los vecinos. El derecho al disfrute comunal de los ejidos, así como el de los prados, se reforzó por un nuevo privilegio según el cual ninguna persona podría edificar dentro de ellos, reservándose estrictamente para el descanso y pasto de los caballos y bueyes de carretas propiedad de los vecinos.

En cuarto lugar, los reyes concedieron a la villa el derecho de explotación de una barca para el pasaje del río Salado, que cruzaba el camino de El Puerto de Santa María, a fin de que su producto nutriera los bienes de propios del concejo. Este privilegio significaba que el ayuntamiento de Puerto Real tenía el monopolio exclusivo del transporte en barca de una orilla a otra del río, por el que cobraba un canon a los pasajeros y a quienes transportaban mercancías. El concejo arrendaba la explotación de este servicio a cambio de un canon anual.

También consiguió Puerto Real por facultad real el privilegio de que no se pudiera introducir en la villa vino foráneo hasta que los vecinos no hubieran vendido sus cosechas, medida proteccionista que beneficiaba los intereses de los propietarios locales de viñas. Se igualaba así Puerto Real en derechos a la ciudad de Jerez, que disfrutaba de dicho privilegio. También Sanlúcar de Barrameda gozaba desde antiguo del mismo derecho, concedido por sus señores jurisdiccionales. En el caso de Puerto Real, no obstante, se trataba de un beneficio *pro futuro*, pues los majuelos que por aquel entonces se estaban plantando no habían tenido aún tiempo de fructificar. Así lo previeron los reyes, quienes reservaron la efectividad de la medida para «despues que oviere viñas e lleven fruto en los terminos de la dicha villa».

Puerto Real, por otra parte, nacía con vocación de lugar cuya sociedad estuviese presidida por criterios igualitarios entre sus habitantes. Querían sus vecinos que todas las personas que se estableciesen fuesen «llanas y abonadas». Recelaban de que se instalasen en la villa individuos nobles, pues éstos podrían acabar por

[21] AGS, Patronato Real [PR], leg. 37, doc. 18. Escritura de retrocesión, a favor de la Real Hacienda, de la villa de Puerto Real (1663).

ejercer un dominio oligárquico del poder local, por lo que pidieron a los reyes (y éstos así lo concedieron) «que ningun cavallero ni persona poderosa nin veinte quatros nin jurados de las cibdades de la comarca ni pudiesen vivir ni tener vezindad en la dicha villa».

Por cuanto afectaba al orden y el buen gobierno de la población, también se esforzó la villa en conseguir la proscripción del juego. Así, los reyes concedieron a Puerto Real que «agora ni en tiempo alguno no aya tablero de juegos de dados ni de naipes ni rufianes». El buen nombre de la villa y el sosiego de sus habitantes dependían en buena medida de ello, al ser el juego fuente de pendencias y reyertas.

Finalmente, el concejo puertorrealeño consiguió de los reyes la promulgación de una prudente medida para garantizar el correcto abastecimiento de la población en estos primeros momentos de su andadura, en los que las estructuras productivas locales estaban empezando a desarrollarse y, por tanto, no habían alcanzado aún el nivel de pleno rendimiento. De esta forma, los monarcas concedieron facultad para que, mientras la villa estuviera «menguada de mantenimientos», se la abasteciera de pan, vino, cebada y aceite desde otras localidades, pagando por ello sólo los derechos acostumbrados, sin que los vecinos pudiesen ser molestados con prohibiciones ni imposiciones de ningún género.

Los primeros años de andadura de la nueva puebla

Es aún poco lo que se conoce sobre los primeros años de la vida de Puerto Real. La documentación conservada refleja la realidad de una nueva población que estaba en esos momentos organizándose y que debía hacerse un hueco entre sus poderosos vecinos. Llama la atención, también, la activa protección que los reyes le dispensan a sus habitantes, reflejo de la firme resolución de llevar a buen puerto su voluntad fundacional y del importante papel que le atribuían a la nueva puebla en los objetivos políticos que perseguían.

Prueba de ello es el elevado rango administrativo que concedieron a Puerto Real, al enviar a un corregidor para hacerse cargo del gobierno municipal. Al tratarse de un cargo de designación real, y no elegido por los vecinos, se pone de manifiesto la intención de los Reyes Católicos de contar al frente del gobierno municipal con una persona fiel, que garantizase la puntual ejecución de los planes reales sobre la nueva población. El primer corregidor de Puerto Real y, por tanto, el principal encargado y responsable de organizar la nueva puebla fue

Francisco Bonaguisa, nombrado el 7 de septiembre de 1484, con un sueldo de veinticinco mil maravedís anuales[22].

Bonaguisa se encargó de proyectar algunos de los principales edificios de la población. Mediante un documento real fechado el 18 de febrero de 1486, los reyes le concedieron un tercio de los bienes confiscados a los herejes para hacer la iglesia y la cerca de la villa de Puerto Real, así como la alcantarilla del río Salado. Otro tercio de dichos bienes fue destinado a la Cartuja de las Cuevas[23].

Esto significa, en primer lugar, el establecimiento de un vínculo entre el nacimiento de Puerto Real y el de la moderna Inquisición española. En efecto, los reyes quisieron que una parte de los bienes confiscados a los reos del recién creado tribunal del Santo Oficio se aplicara a costear diversas obras públicas en la nueva villa por ellos fundada. Los reos de la Inquisición eran, en este caso, los judeoconversos sevillanos procesados y condenados a partir de 1480, ya que fue en Sevilla donde se instaló el primer tribunal del Santo Oficio. En efecto, con la misma fecha del documento citado, y como complemento del mismo, se cursó una orden al licenciado Fernando Yáñez de Lobón, alcalde de Casa y Corte y asistente de la ciudad de Sevilla, para que entregase, de los bienes de los condenados por herejes, las correspondientes cantidades al prior de las Cuevas y a las obras de la iglesia y cerca de Puerto Real[24].

En segundo lugar, estos documentos ponen de manifiesto el objetivo de llevar a cabo cuanto antes la fábrica de la iglesia parroquial de la villa, una obra que necesitaba dinero para su financiación y que no fue concluida hasta fines del siglo XVI.

En tercer lugar, este importante testimonio documental, tan próximo en el tiempo a la carta-puebla fundacional, nos descubre la intención que existía de cercar Puerto Real, es decir, de construir en su perímetro urbano una muralla defensiva. Esto obliga a revisar la idea de que Puerto Real fue concebido como una villa abierta, a diferencia de las viejas poblaciones medievales, debido a las nuevas condiciones de seguridad establecidas en la época y a la aplicación de los nuevos modelos urbanísticos renacentistas. Así pues, el planeamiento original de la nueva villa contemplaba levantar una muralla a su alrededor, aunque ésta no fue finalmente edificada.

---

22 Cesáreo Fernández Duro, *Colección bibliográfico-biográfica de noticias referentes a la provincia de Zamora, o materiales para su historia*, Zamora, Imprenta de Manuel Tello, 1891, pp. 100-101.

23 AGS, RGS, leg. 148602, 153.

24 AGS, RGS, leg. 148602, 121.

Por último, el documento nos revela la intención que había de construir una alcantarilla, es decir, una tajea o puente bajo sobre el río Salado de San Pedro. Tampoco esta obra llegaría a realizarse. El camino entre Puerto Real y El Puerto de Santa María no contó con un puente sobre dicho río hasta bien avanzado el siglo XVIII. Mientras tanto, existió una barca para facilitar el pasaje entre una y otra orilla, cuya explotación se concedió a la villa como parte de sus bienes de propios.

La organización administrativa y económica de la nueva villa se acompañó también de su organización eclesiástica. Muy importante y significativa del momento en que ésta se produjo fue la inclusión de Puerto Real en la bula otorgada en 1486 por el papa Inocencio VIII concediéndole a los Reyes Católicos el patronato sobre las iglesias de Granada y Canarias, privilegio que se hizo extensivo también a la villa recién fundada[25]. Este dato no suele ser mencionado cuando se habla de los orígenes del Patronato Regio, derecho obtenido inicialmente por los reyes para los territorios recién conquistados por ellos, al que unos años después se unieron también las Indias, y que más tarde se extendería al conjunto de la Iglesia española. En virtud de este privilegio de patronato, los reyes ejercerían en 1490 el derecho de presentación a favor de Juan Torcat, clérigo y capellán real, para ocupar el cargo de prior de la iglesia de Puerto Real, titulada de San Sebastián y erigida como prioral[26]. El prior puertorrealeño sería promovido un año después a la dignidad de capellán de honor de la diócesis de Cádiz[27].

Al mismo tiempo, la vida económica de la nueva población iba poniéndose en marcha. Una serie de documentos conservados en el Archivo General de Simancas contienen referencias a las salinas y caños, a las tierras de cultivo, a la construcción de molinos. Así, por ejemplo, el 23 de diciembre de 1484 se otorgaba comisión para repartir tierras para hacer salinas en el término de Jerez y Puerto Real[28]. En 1485 se daba carta de amparo en la posesión de un caño a Juan de Olmedo, vecino de Puerto Real, para que edificara un molino[29]. El 23 de febrero de 1486 se ordenó a Francisco Bonaguisa repartir entre los vecinos de Puerto Real una serie de salinas para que las tuvieran por heredad[30]. Este mismo año se concedieron por vía de merced a Íñigo López de Mendoza un

25 AGS, PR, leg. 38, doc. 4.
26 AGS, RGS, leg. 149012, 100.
27 AGS, RGS, Leg. 149101, 214.
28 AGS, RGS, leg. 148412, 70.
29 AGS, RGS, leg. 148504, 256.
30 AGS, RGS, leg. 148602, 15.

total de dos mil tajos de sal en Jerez y Puerto Real[31]. De una concesión similar se benefició también Fernando Álvarez de Toledo, secretario real[32]. Poco tiempo después de la fecha de otorgamiento de la carta-puebla, el 29 de octubre de 1484, los reyes ordenaban a la ciudad de Jerez de la Frontera que diese términos para labrar a los vecinos de Puerto Real[33]. En 1492 se concedía licencia al veinticuatro jerezano Fernán Ruiz Cabeza de Vaca, a petición de la villa de Puerto Real, a fin de que edificase en ella un molino, para uso común de sus vecinos[34].

La concesión de privilegios a los habitantes de Puerto Real se multiplicaba, a fin de atraer y fijar pobladores. El celo puesto por el cabildo y por los vecinos en la conservación de tales privilegios fue notable. Así, en 1485 se otorgó una carta para que a los vecinos de Puerto Real se les guardase el derecho de que, cuando fueran a vivir a otros lugares, no contribuyesen por los bienes que dejaran en su lugar de procedencia. Se trató de un claro aliciente poblacionista dirigido a atraer moradores hacia el recién fundado Puerto Real. Un año después, en 1486, se comisionaba a Pedro de Castro, corregidor de Jerez de la Frontera, para que averiguase la costumbre que se observaba en Andalucía en relación al pago de impuestos, ante la protesta del concejo de Puerto Real por haber sido obligado a pechar contra sus privilegios[35].

El conjunto de privilegios concedidos a quienes fuesen a poblar Puerto Real no sólo era de naturaleza fiscal, sino que incluía también la inmunidad de sus vecinos ante la actuación de la justicia. Así, por ejemplo, en 1494 los reyes otorgaron seguro a favor de Gonzalo de Olmedo, hijo del anteriormente citado Juan de Olmedo, quien, por temor a don Luis de la Cerda, duque de Medinaceli y señor de El Puerto de Santa María, se ausentó de esta ciudad y se fue a vivir a Puerto Real[36]. El duque fue obligado a autorizar a Olmedo a marcharse y a vender los bienes raíces que tenía en El Puerto.

Junto a la pesca y el comercio, los puertos de la fachada atlántica andaluza practicaban activamente a fines del siglo XV en el norte de África el corso y las cabalgadas u operaciones de saqueo litorales. Estas actividades contaban con el permiso de la Corona, que se reservaba una quinta parte de sus beneficios. En

---

31 AGS, RGS, leg. 148605, 4.
32 AGS, RGS, leg. 148606, 1. La merced comprendía dos mil tajos reales o tres mil comunes.
33 AGS, RGS, leg. 148410, 207.
34 AGS, RGS, leg. 149212, 13.
35 AGS, RGS, leg. 148602, 122.
36 AGS, RGS, leg. 149409, 121.

1485 los reyes concedieron a los propietarios de navíos del concejo de Puerto Real una provisión por la cual les concedieron no pagar más que medio quinto de las presas que hicieran[37]. No obstante, la Corona se reservaba el derecho de regular quién podía y quién no ir a barajar en tierra de moros. Así, en 1492, por iniciativa de Juan de Olarte, juez de residencia de Jerez de la Frontera, se prohibió al mencionado Juan de Olmedo, vecino de Puerto Real, hacer cabalgadas «allende», por cuanto sólo otro adalid, Pedro Patiño, tenía licencia real para hacerle guerra a los moros[38]. En este contexto de conflictivas relaciones de vecindad con los musulmanes norteafricanos, en 1486 ordenaron los reyes que todos los navíos y fustas que participasen en operaciones de saqueo en el norte de África fuesen obligatoriamente a Puerto Real para pagar allí el quinto de presas de moros[39]. Al intentar garantizar la percepción de este derecho, fijando un puerto único para satisfacerlo, los Reyes Católicos designaron a Puerto Real en la práctica como una especie de capital del corso andaluz[40].

En esta relación de privilegios concedidos a los primeros pobladores, además de los muchos que acompañaron al otorgamiento de la carta-puebla fundacional, mencionaremos una provisión de 1485 por la que los reyes ordenaron a Juan de Suazo, «cuyo es el castillo de la Puente de Suazo», para que no impidiese a la villa de Puerto Real tener una barca para llevar pasajeros de Matagorda a Cádiz[41].

Durante sus primeros años de vida, Puerto Real tuvo que hacerse un hueco entre sus poderosos vecinos. La trayectoria inicial de la villa estuvo, en efecto, jalonada de pleitos con los municipios y señores jurisdiccionales del entorno. Con Jerez de la Frontera, en primer lugar, de cuyo término se había segregado el de Puerto Real. En 1486 se dio orden al corregidor de Jerez para que permitiese abastecer de pan a la villa de Puerto Real, cuyo abasto se impedía como medio de obstaculizar el éxito de la nueva fundación, a la que Jerez no se plegó de buena gana[42]. En 1490 se otorgó una carta a petición de la villa para tratar de impedir los agravios que recibían sus vecinos de los veinticuatros de Jerez de la Frontera. Tales agravios continuaron, sin embargo, pues unos años después,

---

37 AGS, RGS, leg. 148504, 251.

38 AGS, RGS, leg. 149207, 162.

39 *El tumbo de los Reyes Católicos…, op. cit.*, tomo IV, pp. 93-94.

40 Juan José Iglesias Rodríguez, *La villa de Puerto Real en la Edad Moderna (1483-1812)*, Málaga, Fundación Unicaja, 2003, pp. 29-32.

41 El señorío del lugar de la Puente pasaría de Juan de Suazo a los Ponce de León en 1490. R. Sánchez Saus, «Cádiz en la época medieval», op. cit., p. 275.

42 AGS, RGS, leg. 148604, 118.

en 1496, se comisionó a don Juan de Fonseca, obispo de Badajoz, y al licenciado Garci López de Chinchilla, corregidor de Jerez, para que investigasen los que decía recibir Puerto Real de dicha ciudad[43], bajo cuya dependencia había sido puesta nuevamente en 1488, tan sólo cinco años después de la fundación[44]. Uno de los principales problemas consistía en que los vecinos de Jerez, para evitar los repartimientos de impuestos, se marchaban a vivir a Puerto Real, que gozaba de importantes franquicias[45].

Tampoco fueron siempre cordiales las relaciones con El Puerto de Santa María. En 1485 se comisionó al licenciado Juan de la Fuente, alcalde de Casa y Corte, a petición de don Luis de la Cerda, duque de Medinaceli, para que entendiera en ciertos conflictos de jurisdicción entre las villas de Puerto Real y El Puerto de Santa María[46]. El mismo año se dio encargo al obispo de Cádiz, Pedro Fernández de Solís, para que determinase acerca de una barca de pasaje que el duque de Medinaceli había puesto indebidamente en el río Salado, donde con licencia real tenía otra el concejo de Puerto Real[47]. Durante aquel conflictivo año de 1485 se abrió también un proceso contra distintas personas que disputaban los términos a la villa de Puerto Real[48].

El duque de Medinaceli no fue el único grande en pleitear contra la nueva villa y sus vecinos. En 1486 los reyes concedieron seguro a favor de Pedro Gentil, vecino de Puerto Real, defendiéndolo del duque de Medina Sidonia y de su gente[49]. En 1493, el juez de términos de Sevilla recibió comisión para que determinase un pleito del mismo duque de Medina Sidonia con Ruy Díaz Gallego, vecino de Puerto Real, sobre el arrendamiento de unas aceñas[50].

Todos estos documentos son representativos de las circunstancias y dificultades de los primeros años de existencia de la villa y constituyen, individualmente y en su conjunto, nuevas aportaciones al conocimiento de su primigenia trayectoria histórica.

---

43 AGS, RGS, leg. 149606, 95.
44 AGS, RGS, leg. 148810, 1.
45 Béatrice Perez, «Conversos por tierras ducales. ¿Una encrucijada ideológica?», en *Rencontres d'Histoire* de la Fundación Casa Medina Sidonia, *Vida privada, asuntos públicos y relaciones internacionales en los archivos nobiliarios* (en prensa).
46 AGS, RGS, leg. 148506, 44.
47 AGS, RGS, leg. 148504, 253.
48 AGS, RGS, leg. 148502, 253.
49 AGS, RGS, leg. 148606, 26.
50 AGS, RGS, leg. 149302, 57.

LOS LAZOS SANGUÍNEOS DE FERNANDO EL CATÓLICO EN CASTILLA: EL APOYO DE LOS ENRÍQUEZ Y LOS ACUÑA EN LA CONQUISTA DEL TRONO

Álvaro Pajares González
Universidad de Valladolid
alvaro.pajares.gonzalez@uva.es

Resumen:

Esta comunicación pretende poner de relieve las relaciones familiares que unían a Fernando con Castilla a dos niveles; por un lado, su pertenencia a la dinastía Trastámara y, por otro, los lazos sanguíneos que le relacionaban con diversos linajes nobiliarios como los Enríquez o los Acuña a través de su madre Juana Enríquez, hija de los almirantes de Castilla y señores de Medina de Rioseco. Dichos vínculos son fundamentales para comprender las acciones y movimientos del aragonés en Castilla sobre todo en su primer contacto con la realidad castellana: el enlace con su prima, Isabel de Castilla, en 1469 y la guerra de sucesión castellana entre 1474 y 1479, consolidando su posición en el trono con la firma del Tratado de Alcáçovas-Toledo.

Palabras clave:

Fernando el Católico, Acuña, Enríquez, condado de Buendía, ducado de Medina de Rioseco.

Abstract:

The aim of this paper is to highlight the relevance of the family ties that linked Ferdinand and Castile in two different ways: on the one hand, he was a member of the Trastámara dynasty; on the other hand, he was related to the noble houses of Enríquez and Acuña through his mother, Juana Enríquez, who was the daughter of the admirals of Castile and the lords of Medina de Rioseco. These familial bonds are fundamental in the understanding of Ferdinand's actions in Castile especially when he first came into contact with the Castilian reality: his marriage with his cousin, Isabella of Castile in 1469 and the Castilian war of succession between 1474 and 1479, which consolidated his position in the throne with the signing of the Treaty of Alcáçovas-Toledo.

Key words:
Ferdinand el Católico, Acuña, Enríquez, earldom of Buendía, Duchy of Medina de Rioseco.

Introducción: Las raíces castellanas de Fernando el Católico

La figura de los Reyes Católicos ha despertado siempre un gran interés historiográfico, habiéndose llevado a cabo ya durante su reinado una eficaz labor propagandística a través de los cronistas, quienes desarrollaron una interpretación sesgada e interesada de los hechos históricos que narran[1]. Asimismo, ha sido constante la producción historiográfica en torno a este reinado clave para la historia no sólo de España, sino del mundo tal y como lo conocemos hoy en día. En muchos casos, se ha manipulado y tergiversado, incluso con fines políticos, el significado histórico de algunos acontecimientos. Todo ello ha influido en la visión y percepción existente de unos monarcas que posiblemente sean los personajes históricos más conocidos tanto a nivel popular como internacional aunque, en muchas ocasiones, la información se ha transmitido de forma desvirtuada e, incluso, errónea.

Ese interés no sólo se ha focalizado en el papel desempeñado por este matrimonio regio[2], sino que sus figuras y personalidades también han sido analizadas de forma independiente y separada. Por lo general, se observan diferentes momentos en los que una u otra figura despiertan un mayor interés aunque se tiende a considerar que es a Isabel[3] a la que se le otorga un mayor protagonismo e influencia, quizás debido también al mayor peso del reino de Castilla en el escenario peninsular en el siglo XV. A pesar de ello, la atención prestada al papel

---

1 Ana I. Carrasco Manchado, *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2006.

2 Entre la amplia producción historiográfica, podemos destacar a Joseph Pérez, *Isabel y Fernando: los Reyes Católicos*, Madrid, Nerea, 2001; Isabel Enciso Alonso, *Los Reyes* Católicos, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2001 y Miguel Ángel Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos,* Madrid, Alianza, 2014.

3 Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católico: vida y reinado*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002; María Isabel del Val Valdivieso, *Isabel la Católica y su tiempo*, Granada, Universidad, 2005 y Alfredo Alvar Ezquerra, *Isabel la Católica: una reina vencedora, una mujer derrotada*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.

desempeñado por Fernando[4] también ha sido constante y cabe destacar aquí, a modo de mero ejemplo, que Baltasar Gracián ya en el siglo XVII titula una de sus obras *El político don Fernando el Católico* (1640), un verdadero encomio barroco que inicia proponiendo como modelo ideal de monarca al aragonés: «pongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la Razón de Estado», como ya había defendido también Maquiavelo en vida del propio Fernando en su obra *El Príncipe* (1513). Aun así, existen facetas y aspectos en los que es necesario seguir profundizando para comprender en toda su dimensión este importante reinado.

Entre esos ámbitos de estudio poco considerados se encuentra la estrecha vinculación del rey aragonés con Castilla, incluso por lazos sanguíneos. En primer lugar, debido a que desciende de una dinastía de origen castellano, los Trastámara, que había accedido al trono de la Corona de Aragón tras la muerte sin descendencia de Martín I, eligiéndose en una asamblea de notables del reino a Fernando I de Antequera, hermano de Enrique III de Trastámara y, en esos momentos, regente en Castilla debido a la minoría de edad de su sobrino Juan II. Se trata del conocido como Compromiso de Caspe de 1412. Esto suponía que la dinastía reinante en Aragón conservaba importantes intereses patrimoniales y jurisdiccionales en Castilla, lo que les otorgaba un gran peso e influencia en el reino vecino como constatan los sucesos protagonizados por los llamados infantes de Aragón, hijos de Fernando de Antequera, durante el reinado de Juan II. Pero, además, Fernando descendía, por vía materna, de uno de los linajes más importantes de Castilla, los Enríquez, quienes contaban con un pequeño señorío en torno a Medina de Rioseco (Valladolid), adquirida por merced de Juan II en 1423, título que será elevado a la dignidad ducal por Carlos I en 1538[5]. Su madre, Juana Enríquez, era hija del II almirante de Castilla, Fadrique Enríquez de Mendoza y su primera mujer Marina Fernández de Córdoba y Ayala.

---

4 Jaime Vicens Vives, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1962; Ernest Belenguer Cebriá, *Fernando el Católico: un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Barcelona, Península, 2001 y Henry Kamen, *Fernando el Católico (1451-1516): vida y mitos de uno de los fundadores de la España moderna*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2015.

5 Esteban Ortega Gato, «Los Enríquez, Almirantes de Castilla», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 70, 1999, pp. 23-65 y Pascual Martínez Sopena, *El estado señorial de Medina de Rioseco bajo el almirante Alfonso Enríquez (1389-1430)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1977.

Conocer la relación y vinculación de Fernando con este linaje castellano es fundamental para comprender sus primeras acciones y movimientos en Castilla cuando viaja prácticamente en secreto para contraer matrimonio con su prima Isabel de Castilla, quien le espera en Valladolid, ciudad afín a los Enríquez. Asimismo, este linaje emparentó con otra importante familia aristocrática que poseía también un pequeño pero homogéneo señorío en las proximidades de Valladolid, en torno a la villa cerrateña de Dueñas (Palencia), los Acuña[6]. Una hermanastra de Juana Enríquez, Inés Enríquez de Quiñones, hija de Fadrique Enríquez y su segunda esposa Teresa Fernández de Quiñones, contrajo matrimonio con Lope Vázquez de Acuña, futuro II conde de Buendía, lo que les convierte en tíos carnales del aragonés. A su vez, el tío de Lope, el arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo de Acuña, es el principal promotor del enlace entre ambos monarcas, dirigiendo las negociaciones con la corte aragonesa de Juan II.

Los entresijos de un enlace matrimonial polémico

La realidad política en la que se desarrolla el matrimonio entre Isabel y Fernando ha sido profusamente analizada[7], por lo que no consideramos necesario detenernos en todos sus pormenores, sino enfatizar y explicar el porqué de muchos de los movimientos y acciones de Fernando a su llegada a Castilla a través de su parentesco con algunos de los linajes aristocráticos que apoyaron su matrimonio y sus aspiraciones frente a Enrique IV, como los Enríquez y los Acuña.

Así, tal y como nos narra un testigo presencial de los acontecimientos, Alonso de Palencia[8], reunido don Fernando con Gutierre de Cárdenas en Berdejo (Za-

---

6 Esteban Ortega Gato, «La villa de Dueñas y los condes de Buendía durante los Reyes Católicos». *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 6, 1951, pp. 279-344; Arturo Caballero Bastardo, «Los Acuña de Dueñas, aproximación a un patronazgo» en *Ecos de un reinado. Isabel la Católica, los Acuña y la villa de Dueñas*, Palencia, Diputación de Palencia, 2004 y Álvaro Pajares González, «Diferentes aspectos del régimen señorial-municipal de la Castilla bajomedieval y moderna. El caso de los condes de Buendía (1439-1592)», en *Másteres de la UAM. Año académico 2012-2013 [CD-ROM]*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la UAM, 2015.

7 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos: la conquista del trono*, Madrid, Rialp, 1989 y María Á. Pérez Samper, «La boda de los Reyes Católicos», *Historia y vida,* 465, 2006, pp. 58-66.

8 Alonso de Palencia, *Crónica de Enrique IV. Introducción de Antonio Paz y Meliá*, Madrid, Atlas, 1975. Tomo II, Década II, Libro II, Capítulos III y IV.

ragoza) cruza de incógnito, disfrazado de arriero, la frontera castellano-aragonesa a través de un paso poco frecuente, el llamado Campo de Gómara (Soria). En la noche del 7 de octubre la comitiva llega a El Burgo de Osma (Soria), donde se encontraba ya un contingente del conde de Treviño para escoltar a Fernando en su viaje por Castilla, lo que pone también de manifiesto el apoyo del linaje Manrique a la causa isabelina, así como su pernoctación, el 8 de octubre, en Gumiel del Mercado (Burgos), perteneciente a Fernando de Sandoval y Rojas, II conde de Castro, casado con Juana Manrique de Lara, hija de Pedro Manrique, adelantado de Castilla y VIII señor de Amusco (Palencia). Al día siguiente, Fernando prosigue su camino a través del valle del Esgueva hasta llegar, al anochecer, a Dueñas (Palencia). Aquí son recibidos por Pedro Vázquez de Acuña y Albornoz, I conde de Buendía, hermano del arzobispo de Toledo, principal artífice de este enlace. Ambos habían apoyado desde un primer momento a los infantes Alfonso e Isabel y, aunque Pedro de Acuña, tras la muerte de Juan II en 1454, se encuentra entre los nobles que juraron al nuevo rey, desde un primer momento formaron parte de la liga de nobles desafectos a Enrique IV liderada por Juan Pacheco, marqués de Villena, su hermano Pedro Girón, maestre de Calatrava, y Alonso Carrillo de Acuña, arzobispo de Toledo, descendientes todos del linaje Acuña a través de los hermanos Martín y Lope Vázquez de Acuña, respectivamente, quienes habían abandonado el reino de Portugal tras la crisis dinástica de 1383-1385, asentándose en la Castilla de Enrique III en 1397. Esta liga de nobles se reunirá en Dueñas y firmará el Manifiesto de Burgos contra Enrique IV en 1464. Protegieron también al infante don Alfonso, formando parte de la llamada «Farsa de Ávila» (1465), siendo el arzobispo y el maestre de Calatrava, entre otros, quienes despojan de los símbolos regios a la efigie de Enrique IV. En reconocimiento a su trascendental apoyo, el infante concede, por intercesión del arzobispo Carrillo, el título condal de Buendía a su hermano Pedro Vázquez de Acuña, tan sólo cuatro días después de haber sido proclamado rey, el 9 de junio de 1465[9]. Se trata del único título nobiliario concedido durante su efímero reinado, por lo que resulta de gran interés, pues intentaba otorgarse así legitimidad en un contexto de dualidad monárquica, ya que sólo el rey podía otorgar títulos nobiliarios. Su temprana muerte, sin embargo, llevó al primer plano de la escena política a su hermana, la infanta doña Isabel, quien recibe

[9] Dolores C. Morales Muñiz, «La concesión del título de (I) conde de Buendía por el rey Alfonso XII de Castilla (1465) como expresión de poder del linaje Acuña», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval,* 19, 2006, pp. 197-210.

también el apoyo y protección de la liga de nobles desafectos a Enrique IV, negociando su matrimonio con el príncipe don Fernando.

Debido al inquebrantable apoyo de los Acuña, no es de extrañar que Fernando escoja una villa afín al arzobispo Carrillo para su estancia y alojamiento en Castilla, pues Dueñas había sido concedida a Pedro Vázquez de Acuña por Juan II el 9 de diciembre de 1439[10]. Pero, además, como ya hemos apuntado, los Acuña habían emparentado con el príncipe aragonés a través del matrimonio del primogénito de Pedro Vázquez de Acuña, Lope Vázquez de Acuña, futuro II conde de Buendía, con Inés Enríquez de Quiñones, hija del almirante de Castilla, Fadrique Enríquez. Se aloja, por tanto, en el palacio de los condes de Buendía en Dueñas, acudiendo el 14 de octubre a conocer a su futura esposa, que le espera en el Palacio de los Vivero en Valladolid. Los príncipes intercambiaron sus primeras impresiones y se hicieron los regalos acostumbrados, aunque Fernando retorna esa misma noche a Dueñas. No será hasta el 18 de octubre cuando Fernando se traslade definitivamente a Valladolid para contraer matrimonio a través de una doble ceremonia que ha creado confusión y contradicciones debido a la existencia de varias versiones. Parece ser que el mismo día 18 por la tarde, en el Palacio de los Vivero, tienen lugar los trámites formales para llevar a cabo el enlace, leyendo el arzobispo Carrillo la falsa bula que dispensaba a los contrayentes de su consanguinidad y las capitulaciones matrimoniales firmadas por el príncipe y ratificadas por su padre Juan II, donde se acordaba que Fernando reconocía a Enrique IV y juraba los fueros y costumbres del reino de Castilla. Mientras que a la mañana siguiente, el jueves 19 de octubre, se celebraron los desposorios en una ceremonia privada en la «Sala Rica» de dicho palacio oficiada por Pedro López de Alcalá, consumándose el matrimonio esa misma noche. Siguieron al enlace siete días de celebración que culminaron en una misa solemne en la colegiata de la ciudad celebrada por el arzobispo Carrillo.

La elección de Valladolid y el Palacio de los Vivero para la residencia y actos privados del enlace entre ambos príncipes tampoco fue casual pues los Enríquez contaban con un importante peso en esta ciudad. El Palacio de los Vivero, en esos momentos, además, se encontraba vinculado también a los Acuña, pues su dueño, Juan Pérez de Vivero, había contraído matrimonio en 1456 con María de Acuña, hija de Pedro Vázquez de Acuña, I conde de Buendía, quien había ejercido de madrina en los desposorios, junto a Fadrique Enríquez, abuelo del novio.

---

[10] Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, 9/288, f 72 a 74.

Este enlace suponía la ruptura de los Pactos de Guisando (1468), pues la infanta se había comprometido a aceptar que fuera su hermano, Enrique IV, quien habría de dar su consentimiento a la infanta para contraer matrimonio. Enrique no aprobó este enlace y, en la llamada Ceremonia de Val de Lozoya (25 de noviembre de 1470), vuelve a reconocer como heredera a su hija Juana. Enrique amenaza con avanzar sobre Valladolid e Isabel y Fernando deciden, en mayo de 1470, abandonar la ciudad del Pisuerga y refugiarse en Dueñas, pues «era muy buena fortaleza e la seguridad no podría ser más a propósito»[11]. El resto del año permanecen en el palacio de los condes de Buendía, desde donde Isabel escribe varias cartas a su hermano en las que le muestra reiteradas pruebas de obediencia a fin de doblegar su voluntad y que éste volviera a reconocer su derecho hereditario para mantener la paz y justicia en el reino. Durante su larga estancia en la villa palentina, tendrá lugar el nacimiento de su primogénita, Isabel de Aragón, futura reina de Portugal, el 2 de octubre de 1470:

> En este tiempo, no solamente muchos de los grandes destos reynos, más generalmente todos los pueblos, estoviesen de ver el parto de la princesa, mayormente los que en la villa de Dueñas estavan con ella, con muy mayor ansia lo esperavan; e como ya se açercase el día e las señales pareçiesen, estavan en gran cuidado recelando su peligro. Y plugo a Nuestro Señor que a quatro horas del día dos del mes de Octubre del año de Nuestro Redentor de mill e quatrocientes e setenta años la señora prinçesa parió una hija a quien llamaron Doña Isabel, como a su Madre[12].

Al mes siguiente, en noviembre, Fernando contrae una grave enfermedad por haberse caído del caballo, que le hace estar en cama durante todo el mes de noviembre:

> Adoleció el rey de Sicilia en Dueñas de fiebres muy venenosas, de que estuvo en peligro, a siete del mes de noviembre, y afirmaba el médico Lorenzo Bados de quien más principalmente so confirmaba la cura de su adolencia, que por caídas de caballos se le había corrompido la sangre, y se temió de su vida, pero convaleció dentro de breves días[13].

---

11 Jerónimo Zurita y Castro, *Anales de la Corona de Aragón. Edición preparada por Ángel Canellas López,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990, Tomo V, libro XVIII, Capítulo XXVI.

12 Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas: crónica de Enrique IV. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1941, p. 179.

13 Jerónimo Zurita y Castro, *Anales de la Corona…, op. cit,* Tomo V, libro XVIII, Capítulo XXXI.

Finalmente, en diciembre de 1470, la corte isabelina se traslada a Medina de Rioseco, villa perteneciente al almirante Enríquez, pues parece ser que el palacio sufrió un incendio que obligó a la familia Acuña a acogerse al alcázar y fortaleza de la villa, mientras que Enrique IV amenazaba con avanzar sobre Dueñas, habiendo tomado ya Valladolid y Medina del Campo:

> La pérdida de Valladolid y Medina del Campo, así como la decisión que parecía mostrar Enrique IV a combatirles, hacía muy peligrosa la estancia de Fernando e Isabel en Dueñas. Pacheco y Fonseca frenaron un proyecto del rey para marchar sobre esta villa. […] Tras el nacimiento de la infanta Isabel y de la recuperación de Fernando, que había sufrido una caída desde el caballo, se pensó en el traslado de los príncipes a otro lugar. Pero entonces se manifestaron las discordias en la pequeña Corte: el almirante Enríquez ofrecía su villa de Medina de Rioseco; el arzobispo Carrillo quería llevar a los príncipes a algún lugar de sus dominios; Juan II mostraba preferencia por Huete, cercano a la frontera aragonesa y en poder de Carrillo, al que seguía considerando imprescindible. Finalmente, los príncipes se trasladaron, en diciembre de Medina de Rioseco en donde permanecerían prácticamente un año: Carrillo no quiso acompañarles y se retiró a su diócesis, residiendo especialmente en Alcalá[14].

A pesar de ello, Carrillo insiste en trasladar a los jóvenes príncipes a sus dominios y, por ello, poco después, «en Dueñas, entre los días 3 y 5 de diciembre [de 1471], se tomó el acuerdo de poner fin a la estancia en tierras del almirante para pasar a las del obispo»[15], aunque las pretensiones del prelado y la fuerte personalidad de los jóvenes príncipes supondrá un enfrentamiento entre ambas partes. A pesar de ello, a diferencia de su hermano, Pedro Vázquez de Acuña se mantuvo siempre fiel a Isabel, intentando convencer a su hermano del error que cometía, tal y como narra Hernando del Pulgar en su crónica:

> El conde de Buendía D. Pedro de Acuña cuando sopo que el Arzobispo de Toledo tomaba propósito nuevo contra el Rey, é contra la Reina, con gran sentimiento que dello ovo, vino á él, é trabajó mucho, ansí por su persona, como mediante algunos religiosos é otros sus criados, por le retraer de aquella vía que tomaba[16].

---

14 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos…*, *op. cit*, p. 51.

15 *Ibidem*, p. 52.

16 Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos 1: Guerra de Granada. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1943, p. 102.

La ceremonia de entrega del toisón de oro y la guerra civil castellana

En 1474 se recibió también en Dueñas, por deseo de la propia reina, una embajada procedente de Borgoña que, en nombre de Carlos el Temerario, duque de Borgoña, hizo entrega a don Fernando de la divisa del Toisón. La ceremonia tuvo lugar el 24 de mayo en la iglesia parroquial de Santa María y sirvió para estrechar los lazos entre Castilla y Borgoña, promocionando así las alianzas antifrancesas que cuadraban con los tradicionales intereses del reino de Aragón en materia de política exterior. El collar de la Orden del Toisón de Oro le fue concedido por Carlos el Temerario en el capítulo de Valenciennes, reunido del 1 al 4 de mayo de 1473, cuando Fernando todavía era solamente rey de Sicilia. El encargado de esta misión fue Jean de Rubempré, señor de Bièvres, recientemente elegido caballero en ese mismo capítulo y que caerá junto a su señor en los campos de batalla de Nancy a principios del mes de enero de 1477. La entrega del Toisón es recogida por el cronista Diego de Valera:

> Quatro embaxadores del Duque de borgoña venían con asaz gente e grande aparato. Y el principal de estos embaxadores era uno de los de la divisa, el qual dijo al Príncipe las condiciones que debían guardar los que esta devisa tuvieses, la qual el Duque le enviaba por firmeza inviolable que para siempre entre ellos se guardase por juramento militar para se guardar e socorrer en qualesquier necesidades que se vieren. […] La qual embaxada fue explicada ante el Príncipe Don Fernando en la Iglesia de Santa María de la dicha villa; a la qual por mandado del Príncipe fue respondido por Maestre Hernando de Moya[17].

Con este gesto, el futuro Rey Católico acababa de dar su primer paso en el mundo de la política internacional. Pocos meses después, en diciembre de 1474, fallecía en Segovia Enrique IV, iniciándose una cruenta guerra de sucesión contra las pretensiones de la hija del rey, Juana la Beltraneja, quien recibió el apoyo de parte de la nobleza y sociedad castellana, así como de su marido Alfonso V de Portugal. Será en esta contienda, donde el I conde de Buendía, ya anciano, intervenga en una de sus últimas contribuciones bélicas, colaborando junto con Fernando en el sitio a la ciudad de Toro, iniciado el 19 de julio de 1475, y que se prolongará en vano, teniendo que retirarse finalmente a Medina del Campo por la falta de medios para un asedio en condiciones. En este conflicto, Juan de

---

[17] Diego de Valera, *Memorial de diversas…*, *op. cit,* p. 86.

Tovar, señor de Caracena (Soria), tomó partido por Juana La Beltraneja, por lo que los Reyes Católicos mandaron a su fiel servidor Pedro de Acuña, quien «combatió la fortaleza de Caracena e le entró por fuerça e prendió a Juan de Tovar el otro tirano que facia gran guerra en aquellas comarcas»[18]. Tras ser despojado de estas tierras obtendrá el perdón y le serán restituidas, pero vuelto nuevamente a caer en rebeldía le serán confiscadas su villa, tierra y vasallos que, en 1491, pasan a Alfonso Carrillo, hijo de Gómez Carrillo de Acuña, como recompensa a los 16 millones de maravedíes aportados para la campaña de Granada, donde sus descendientes crearán el condado de Pinto y el marquesado de Caracena. Por último, Pedro de Acuña también participó junto a su hijo el obispo de Pamplona, Alonso Carrillo, en los intentos por procurar la paz y el sosiego en el reino navarro.

Asimismo, los Enríquez también participaron activamente en la guerra de sucesión castellana pero, fallecido Fadrique en 1473, será su primogénito Alonso Enríquez de Quiñones, III almirante de Castilla, quien, junto a don Fernando, participe en el sitio al castillo de Burgos, en manos de los Guzmán, en 1476. Sin embargo, ante el avance portugués, don Fernando se ve obligado a acudir junto al almirante y otros caballeros a Zamora, quedando el condestable encargado de continuar la lucha en Burgos. Ante la falta de medios el rey portugués abandonó el real de Zamora, replegándose hacia Toro, donde castellanos y portugueses se enfrentaron. Ambos linajes, por tanto, contribuyeron no sólo con gentes de armas, sino que también tuvieron que sufragar parte de los gastos bélicos desprendiéndose de su dinero y sus bienes.

La Santa Hermandad y el apoyo en la Guerra de Granada

En 1476, Dueñas volverá a convertirse en eje central de la política castellana pues aquí se celebraron dos importantes juntas, en los meses de marzo y abril de 1476, y la junta general del 1 de agosto de 1476, en las que participó el contador mayor Alonso de Quintanilla y en las que se creó la Santa Hermandad, cuyas ordenanzas fueron publicadas en Dueñas. El cronista Fernando del Pulgar nos refiere estos hechos:

> […] E para aquel día que asynaron todos los procuradores de aquellas cibdades e

[18] Fernando del Pulgar, *Crónica de los…*, *op. cit,* p. 227.

villas e pueblos, que fueron en gran número, por soliçitación e diligencia de aquel cauallero Alonso de Quintanilla e prouisor de Villafranca [Juan de Ortega], vinieron e se juntaron en aquella villa de Dueñas. E los unos a los otros hablauan e recontauan con gran angustia los robos e males e prisioneros e subjeciones e seruidumbres e rescates que sofrían de los alcaldes de las fortalezas e de los tiranos e otros robadores que cada día creçían[19].

Fallecido Pedro de Acuña en 1482, su hijo y sucesor Lope Vázquez de Acuña, II conde de Buendía, heredó no sólo el mayorazgo creado por su padre sino también algunos de sus títulos como el de Guarda Mayor y Alcalde Entregador de las Mestas y Cañadas. Pero cabe destacar su nombramiento como adelantado de Cazorla, señorío eclesiástico perteneciente a la mitra toledana y de gran importancia militar debido a su posición fronteriza con el reino de Granada. Este cargo recae sobre los Acuña gracias también a la intermediación de Alonso Carrillo como arzobispo de Toledo, quien nombra adelantado a su hermano Pedro en 1448 y, finalmente, a su sobrino en 1455. Carrillo había determinado también que el puesto fuera vitalicio pero serán los Reyes Católicos los que en 1477 intervengan ante la Santa Sede para que el Papa Sixto IV ratificara el privilegio otorgado por Alonso Carrillo a su sobrino y que ya había sido concedido por bula papal de Paulo II en 1470.

A través del ejercicio de esta cargo, Lope Vázquez de Acuña participó activamente en la guerra de Granada junto a Fernando donde destaca, sobre todo, su participación en una serie de batallas contra los moros de Baza y Guadix conocidas como la Batalla de Quesada en marzo de 1469, donde ganó las 13 banderas que desde entonces orlan el escudo de sus sucesores. En 1483 Pulgar[20] refiere que su padre habría participado en la tala de la Vega de Granada organizada por los Reyes Católicos, en la que atacaron varias villas como Illora, llegándose a tomar Tájara. Sin embargo, esto no es posible ya que Pedro de Acuña había fallecido el año anterior, por lo que hemos de pensar que en realidad fue Lope Vázquez de Acuña el que participó y que Pulgar le debió confundir con su padre. En el verano de 1485 participó también en una segunda incursión en tierras musulmanas como capitán de la gente del cardenal de España, formando parte de la retaguardia del grupo dirigido por el conde de Cabra y Martín Alonso de Montemayor que tenía como objetivo el sitio de la ciudad de Moclín (Granada).

---

19 Fernando del Pulgar, *Crónica de los…, op. cit,* p. 132-136.

20 Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos 2: Guerra de Granada. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1943, p. 73.

Sin embargo, los castellanos fueron derrotados por los musulmanes y, según nos refiere Pulgar, la derrota podría haberse convertido en un desastre aún mayor si no se hubiese presentando en el momento crítico el contingente en el que venían el Maestre de Calatrava, el conde de Buendía y el obispo de Jaén. Por último, Lope Vázquez de Acuña participaría también tanto en la decisiva toma de Málaga en 1488 como en el auxilio al marqués de Cádiz que se encontraba sitiado en Alhama, falleciendo en 1489.

Por el contrario, en la Guerra de Granada, los Enríquez no participaron activamente en la lucha armada, ya que el almirante fue encargado, junto con el condestable y el conde de Haro de la administración de justicia y, para ello, en 1484, recibieron los poderes que para ello requerían, falleciendo don Alonso en mayo de 1485. Será su hijo y sucesor, Fadrique Enríquez de Velasco, IV almirante de Castilla, quien intervenga al mando de la armada en 1487 en la toma da Málaga y, ya en 1496-1497, en los viajes de doña Juana a Flandes y doña Margarita a España para llevar a cabo el doble pacto matrimonial sellado con el emperador Maximiliano I en 1495. En 1510 recibe de Fernando el título de almirante de Granada y, en 1519, es nombrado caballero del Toisón de Oro por Carlos I.

Esta primera etapa del reinado que abarca hasta la conquista de Granada en 1492 está marcada por dos conflictos consecutivos, la lucha por el trono en la guerra de sucesión entre 1474 y 1479 y el fin de la Reconquista con la Guerra de Granada entre 1482 y 1492. Se caracteriza, por tanto, por la inestabilidad y la necesidad de atraerse el apoyo de los principales linajes nobiliarios y, por ello, en estos primeros años del reinado, los Reyes Católicos van a mantener la política de mercedes y privilegios de sus sucesores, demostrándose así «la inconsistencia de la teoría acerca del carácter antinobiliario del reinado de Isabel I»[21] y, frente a los veintinueve títulos otorgados por su antecesor, Enrique IV, los Reyes Católicos concedieron un total de cuarenta y un títulos: diez ducados, doce marquesados y diecinueve condados[22]. Asimismo, concedieron otras mercedes y privilegios como

---

[21] María C. Quintanilla Raso (dir.), *Títulos, grandes del reino y grandeza en la sociedad política: sus fundamentos en la Castilla bajomedieval*, Madrid, Sílex Ediciones, 2006, p. 63.

[22] Ignacio Atienza Hernández, «La aristocracia en tiempos de Isabel I de Castilla: una aproximación cuantitativa y cualitativa» en Julio Valdeón Baruque (ed.), *Sociedad y economía en tiempos de Isabel La Católica: ponencias presentadas al II Simposio sobre el reinado de Isabel La Católica, celebrado en las ciudades de Valladolid y Buenos Aires en el otoño de 2001*, Valladolid, Ámbito, 2002, pp. 133-150.

tercias y alcabalas o la confirmación de privilegios y derechos anteriores[23]. Como hemos visto, los Enríquez y los Acuña se vieron también beneficiados por esta política de mercedes y, mientras que los primeros serán recompensados por sus servicios con el condado de Melgar y Rueda en 1494, los Reyes Católicos se ven obligados a confirmar el título condal concedido por el infante don Alfonso a los Acuña a través de la creación de un mayorazgo en 1480.

La muerte de la reina y el apoyo incondicional a Fernando

Como epílogo, podemos destacar que, tras la muerte de la reina en Medina del Campo el 26 de noviembre de 1504, a pesar de la inquebrantable fidelidad mostrada por los Acuña a Fernando, durante su regencia se produce en Dueñas una reunión de grandes nobles que se oponen a la presencia del aragonés en Castilla. Quizás esto se deba a la situación de inestabilidad de la casa, en esos momentos bajo el señorío de Juan de Acuña, III conde de Buendía, aquejado de una enfermedad mental que se ha identificado con una esquizofrenia leve[24]. A pesar de ello, Fernando elige de nuevo Dueñas para celebrar las velaciones de su segundo matrimonio pactado en el Tratado de Blois en octubre de 1505 y que tendrá lugar, según Zurita[25], en la capilla que poseía el palacio de los condes de

---

[23] Así, la concepción que existe en la historiografía del régimen señorial en la Edad Moderna ha sufrido una importante evolución que pasa de sostener la clara decadencia que experimenta éste desde el reinado de los Reyes Católicos hasta su desaparición con autores como Modesto Lafuente y Zamalloa, *Historia General de España desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII*, Barcelona, Montaner y Simón, 1887-1890; Fernando Cos-Gayón y Pons, *Historia jurídica del patrimonio real*, Madrid, Imprenta de Enrique de la Riva, 1881 y Rafael de Altamira y Crevea, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1913-1914; a defender que sobrevive, incluso fortalecido, durante toda la Edad Moderna con autores como Salvador de Moxó y Ortiz de Villajos, *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000 y Alfonso M.ª Guilarte Zapatero, *El régimen señorial en el siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.

[24] Abilio Burgos de Pablo, «Notas sobre don Juan de Acuña, tercer conde de Buendía», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 64, 1993, pp. 237-272.

[25] Jerónimo Zurita y Castro, *Los cinco libros postreros de la segunda parte del os Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza, en el colegio de San Vicente Ferrer, por Juan de Lanaja y Quartanet: a costa de los Administradores del General, 1610, Tomo VI, Libro VI, Capítulo XXVIII, f. 45.

Buendía el 18 de marzo de 1506: «en aquellas fiestas un Domingo, que fue a veintidós del mismo mes de marzo, en la sala del palacio ante el altar, a donde se celebraban los oficios divinos, después de haberse celebrado la misa». Poco permanecieron en esta ocasión en Dueñas pues se trasladaron a Valladolid, donde nacerá el varón que podría haber heredado la corona aragonesa si no hubiera muerto al poco de nacer. El nuevo enlace matrimonial, por tanto, volvió a tener como puntos clave las mismas localidades de Valladolid y Dueñas que el matrimonio con Isabel en 1469[26]. La elección de Dueñas para la celebración de esta ceremonia posiblemente se debió a que el enlace era mal visto por la nobleza y la sociedad castellana, y el conde era primo carnal de Fernando. Así, a pesar de que gran parte de la nobleza se decantó por el apoyo a Felipe, los Acuña siguieron mostrando su fidelidad al aragonés y, Fadrique de Acuña, futuro V conde de Buendía, acompañó a éste en su destierro cuando se vio obligado a renunciar a la regencia y le sirvió en sus campañas de Nápoles, el Rosellón y la Cerdaña, hasta que la prematura muerte de su yerno en Burgos en 1506 facilitó su regreso a Castilla. En esta última etapa, cabe destacar la conquista del reino de Navarra en 1512, nombrando virrey a Fadrique de Acuña en diciembre de 1515, quien había participado en la campaña militar dirigida por el duque de Alba. Sin embargo, la muerte de Fernando el 23 de enero de 1516 en Madrigalejo (Cáceres), supuso la destitución de Fadrique en mayo de ese mismo año por el duque de Nájera.

Podemos concluir, por tanto, que por lo general se han olvidado los estrechos vínculos que unían a Fernando de Aragón con Castilla debido tanto a su pertenencia a la dinastía Trastámara como a los lazos sanguíneos que le unían a diversos linajes nobiliarios como los Enríquez y los Acuña. Conocer estos nexos, además, es fundamental para entender algunos de los movimientos y acciones de los Reyes Católicos desde el inicio de su reinado, sobre todo en el primer contacto de Fernando con la realidad castellana en un contexto hostil debido a la oposición del monarca, Enrique IV, al enlace entre Fernando e Isabel. Enrique IV se basaba en la Concordia de los Pactos de Guisando (1468), donde se había establecido que el matrimonio de la infanta Isabel, a la que se reconocía como heredera en detrimento de Juana la Beltraneja, había de contar con el consentimiento previo del rey, más partidario de una alianza con Portugal o Francia

[26] Jesús F. Pascual Molina, *Fiesta y poder. La corte en Valladolid (1502-1559),* Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2013.

que con Aragón, reino con el que se había visto continuamente enfrentado a lo largo de su reinado. Esta situación obligó a tomar todo tipo de precauciones en el viaje del aragonés a Castilla, buscando el apoyo y cobijo de las villas y ciudades afines, así como en la celebración de su enlace matrimonial y los años posteriores, marcados por una compleja relación con Enrique IV hasta su muerte en 1474. Asimismo nos permite comprender el comportamiento y la actuación de la nobleza castellana, caracterizada por las intrigas de poder y el enfrentamiento con el poder real, dando lugar en el siglo XV a la formación de un partido pro-aragonés dentro de la corte castellana, en el que jugaron también un importante papel las alianzas dinásticas, así como esta vinculación familiar de algunos linajes con el propio Fernando de Aragón, convirtiéndose sus miembros en los principales garantes de los intereses de los jóvenes príncipes, incluido su acceso al trono castellano en un contexto de debilidad monárquica.

SECCIÓN A2

LA CORONA DE ARAGÓN

FERNANDO II DE ARAGÓN Y LA ORDEN DE MONTESA (1462-1516)[1]

Fernando Andrés Robres
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

El texto pretende cubrir el vacío historiográfico respecto de las relaciones entre Fernando el Católico y la orden militar de Montesa. Establece dos etapas, separadas por el acceso de Fernando a la corona de Aragón (1479) y la muerte del célebre maestre frey don Luis Despuig (1482). Mientras Fernando fue un joven príncipe puede hablarse de una cordial relación. Después, sus intervenciones como monarca intentando incorporar Montesa –como acabaría consiguiendo con las órdenes castellanas– la enturbiaron. Llama la atención la enérgica posición contraria de Alejandro VI (Rodrigo Borja). Al fin, como es sabido, la orden valenciana no pudo ser incorporada hasta 1592.

Palabras clave:

Órdenes militares, Orden de Montesa, incorporación, Fernando el Católico, Alejandro VI, Rodrigo Borja

Abstract:

This text addresses the little-studied question of the relations between king Ferdinand the Catholic and the Valencian Order of Montesa. It identifies two stages, differentiated by Ferdinand's accession to the crown of Aragon in 1479 and the death of the famous Master of the Order D. Luis Despuig in 1482. Prior to this turning point the young prince enjoyed cordial relations with the Order. Thereafter, however, his attempts as a king to incorporate Montesa –as

[1] Proyecto HAR2014-53298-C2-2-P. Agradezco consejos y referencias a Josep Cerdà i Ballester y Juan Boix Salvador.

he would wind up doing with the Castilian orders– produced considerable tensions. Especially notable was the energetic opposition to his plans on the part of pope Alexander VI (Rodrigo Borja). In the end, the crown had to wait until 1592 to assume control over the order.

Key words:
Military orders, Order of Montesa, royal incorporation, Ferdinand the Catholic, pope Alexander VI, Rodrigo Borja.

Es muy poco lo hasta ahora conocido sobre las relaciones entre Fernando el Católico y la Orden de Montesa. Podría parecer lógico: unión de coronas, expulsión de los judíos, conquista de Granada, integración de Navarra, establecimiento de la Inquisición, política matrimonial, implicación italiana de Fernando, ocupación de Canarias, descubrimiento de América… La importancia de ciertos acontecimientos del reinado de los Reyes Católicos[2] empequeñece otros temas de menor calado. Sin embargo, la omisión sorprende si consideramos lo mucho investigado sobre el empeño de los monarcas en la incorporación de las órdenes militares castellanas[3]. Y que es bien probable que Fernando tuviera presente a Montesa, única orden militar propia de la Corona de Aragón –en tanto que radicada en el Reino de Valencia–, de la que supo, como veremos de inmediato, desde muy niño. Esta aportación pretende llenar ese vacío.

El maestre Luis Despuig y el joven Fernando

El largo gobierno de frey don Luis Despuig como maestre de Montesa (1453-1582) ha sido considerado de excelente sintonía entre la monarquía aragonesa, encarnada sucesivamente en Alfonso V (†1458) y Juan II (†1479), y la orden militar. Montesa –o, al menos, algunos de sus más ilustres miembros– habría

---

2 Una semblanza en tal sentido, Miguel Ángel Ladero, «El estado», en Esteban Sarasa (pres.), *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996, pp. 11-28.

3 Carlos de Ayala Martínez, *Las Órdenes Militares Hispánicas en la Edad Media (siglo XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 733-770.

participado activamente en la aventura italiana de los Trastámara[4]. Despuig destacó ya en la conquista de Nápoles en 1441, y su hoja de servicios en Italia en los quince años siguientes, que es posible recrear en las crónicas y en otras fuentes[5], parece impecable. Culminaría, por cierto, formando parte de la embajada que rindió homenaje en su entronización al primer papa Borja, Calixto III, en Roma y 1455. A la muerte del Magnánimo y del príncipe de Viana (†1461), el maestre Despuig cobró protagonismo en la guerra civil catalana. Lo hizo en primera línea, al servicio de la reina Juana, a la que habría contribuido a salvar del cerco al que se vio sometida en Gerona en 1462. Con Juana se encontraba su hijo, el príncipe Fernando, que tenía entonces diez años. Son hechos conocidos. Como otros méritos militares de Despuig durante la contienda, en Tortosa o Amposta, hasta su apresamiento por los franceses en 1467, cerca de Ampurias, según los cronistas para volver a salvar al futuro rey. Habría sido rescatado con dinero de Montesa (nada menos que diez o doce mil florines) al año siguiente, en que, fallecida la reina, fue nombrado su albacea y le era encomendada la custodia del príncipe por Juan II. La carrera de Despuig habría proseguido en la guerra, concluida en 1472, tras lo que regresó a Italia, donde volvió a presidir la real embajada en honor a un nuevo pontífice, Sixto VI, en 1475[6]. Estaba en Nápoles al servicio

---

4 Enric Guinot, «L'Orde de Montesa a Itàlia en el segle XV», *XIV Congresso di storia della Corona d'Aragona. La Corona d'Aragona in Italia (sec. XIII-XVIII)*, Roma, 1996, pp. 489-502.

5 … Como el conjunto de los acontecimientos que se glosan en el párrafo. Jerónimo Zurita, *Anales de Aragón*, Zaragoza, 1562-1580; utilizo la edición de Ángel Canellas (y, electrónica, de José Javier Iso), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, disponible en http://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/2448 <consulta, 19/02/2016>; véanse libros XVI (caps. XVI, XVII, XXXII), XVII (cap. XL y ss.) y XIX (caps. XXXVII, XXXVIII). Pedro Abarca, *Segunda parte de los Anales históricos de los Reyes de Aragón*, Salamanca, 1684, cap. 9, pp. 238-239. Frey Hipólito de Samper y Gordejuela, *Montesa ilustrada. Origen, fundación, principios, institutos, casos, progressos, iurisdición, derechos, privilegios, preeminencias, dignidades, oficios, beneficios, héroes, y varones ilustres de la Real, ínclyta y nobilíssima religión militar de N.S. Santa Maria de Montesa y San George de Alfama*, Valencia, Gerónymo Vilagrasa, 1669, II, pp. 495-510. *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos* (Antonio de la Torre, ed.), Madrid, CSIC, 1949-1966, I, 1479 (documento n.º 70) y 1482 (9). Jaime Vicens Vives, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1962.

6 Al tiempo que tuvo la única desavenencia que conozco con el rey, al disputarle para su sobrino Ausiàs el arzobispado de Zaragoza, que finalmente recayó en el hijo natural de Fernando, Alonso de Aragón, de seis años: José María Cruselles, «El Cardenal Rodrigo de Borja, los curiales romanos y la política eclesiástica de Fernando II de Aragón», en Ernest Belenguer (coord.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, Madrid, SECCFC, 2001, pp. 253-280; 263.

de Ferrante I cuando, fallecido el rey Juan, Fernando II fue coronado rey de Aragón en 1479 (lo era ya de Sicilia desde 1468 y de Castilla desde 1474). Luis Despuig continuó fielmente a su servicio: tanto en Italia como a su regreso, en Valencia, ya anciano: hasta llegar a ser nombrado virrey en 1482 en el marco del enfrentamiento entre Fernando y la ciudad, que resolvió la muerte del maestre solo tres meses después, el 3 de octubre de aquel mismo año[7].

Ciertamente, en compañía de Luis Despuig, Fernando debió haberse familiarizado desde muy pronto con la cruz de San Jorge, la insignia de los caballeros montesianos. Es el argumento que Áurea Javierre adujo para argumentar el cariño que, en su opinión, el rey católico habría profesado siempre a Montesa[8]. Y que aquí habremos de matizar: tanto la quería, que la quería para sí. Como estaba haciendo con las órdenes castellanas y resulta del todo lógico, Fernando pretendió incorporar Montesa; o, cuando menos, situar el maestrazgo en la órbita familiar. Lo que le llevaría, indefectiblemente, a sostener unas muy tensas relaciones con la institución.

La primera intervención: don Felipe de Aragón y Navarra

Las circunstancias que rodearon la sucesión de Despuig resultan un tanto crípticas en Zurita y Samper. Titula el primero «De la diferencia que hubo [entre el rey y el pontífice] sobre la provisión del maestradgo de Sant Jorge de la orden de Santa María de Montesa»[9]. Dicen ambos que, aunque Sixto IV habría reservado la dignidad a la «presentación» del rey Fernando, que quiso asignarla a su sobrino Felipe de Aragón y Navarra, hijo natural del ya citado –y fallecido– Carlos de Viana, revocó después el papa la «reservación». Permitiendo con ello que la orden eligiera como maestre, con el procedimiento habitual, el 10 de octubre de 1482, a don Felipe Vives de Canyamàs y Boyl. Al parecer, Fernando,

---

7 Ernest Belenguer, *Fernando el Católico y la ciudad de Valencia*, Valencia, Universitat, 2012, pp. 113-118.

8 En el que es, por cierto, aunque ocupe apenas tres páginas y cuente ya con sesenta y cinco años, el único texto que he encontrado que trata expresamente de la relación, aunque no solo: Áurea L. Javierre, «Fernando el Católico y las órdenes militares españolas», en AAVV, *Vida y obra de Fernando el Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1950, pp. 285-300; aporta bastantes referencias documentales.

9 Zurita, *Anales…*, XX, cap. XI.

a quien su padre habría encomendado expresamente el cuidado de los hijos de su hermano de padre Carlos[10], montó en cólera. En todo caso no cejó hasta remover el nombramiento y forzar en Roma la designación de Felipe de Aragón. Contamos con bastantes testimonios de aquella presión. Algunos bien explícitos, como el contenido en una carta de enero de 1483 al ya nombrado Ausiàs Despuig, para entonces cardenal y obispo de Monreale, diócesis siciliana[11].

No fue el cardenal Despuig la más significada de las piezas *tocadas* por el rey: hablaremos pronto de otra mucho mejor conocida (Rodrigo Borja). Es destacable, por otro lado, el mercadeo de mercedes eclesiásticas que llevó aparejada la operación: lo anotaremos también después. Y, más allá, llama también la atención lo militante de la política eclesiástica del monarca en defensa de sus derechos de patronato, que han glosado ya diversos autores[12]. El caso es que el 5 de marzo de 1484 Fernando pudo afirmar que «las bullas del Maestrado de Montesa per al ilustre y Reverendo don Phelipe de Aragón, nuestro sobrino, havemos recibido», y el 24 de aquel mismo mes mandó ejecutarlas[13]. Felipe de Aragón y Navarra fue investido noveno maestre de Montesa (en el orden de Samper) el 8 de abril. La orden militar valenciana pasaba a ser controlada, en consecuencia, desde la dinastía, tal vez como eslabón de la senda hacia a la incorporación.

Tenía el joven maestre entre 27 y 29 años y el título de arzobispo –aunque no ejerciente– de Palermo desde los 19, prelatura a la que renunció al acceder al maestrazgo. Aunque había adquirido, según otra vez Samper, formación militar. Son pocas y dispersas las informaciones que hemos podido conocer de su breve ejecu-

---

10 Javierre, «Fernando el Católico…», p. 288; Samper, *Montesa ilustrada…*, II, p. 511. Pruebas del celo con que Fernando habría hecho suyo el encargo, en *Documentos…*, I, 1479 (17) y 1481 (45).

11 «Vos rogamos que, con todas vuestras fuerças y saber, trabaiéys cómo el dicho illustre don Phelipe sea provehído del dicho maestrado, con revocación del que es provehído [Vives] según a Nuestro Muy Santo Padre habemos tantas veces suplicado, y a todo esse vuestro Santo Collegio rogado y declarado nuestro desseo y voluntat»: *Ibidem*, I, 1483 (11). Samper, *Montesa Ilustrada…*, II, p. 511, comenta las gestiones, también, a través del embajador en Roma, don Gonzalo Beteta.

12 La más amplia semblanza, Álvaro Fernández de Córdova, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Roma, Universidad de la Santa Croce, 2005. También, José Manuel Nieto, «La política eclesiástica de los Reyes Católicos durante el pontificado de Alejandro VI», en P. Iradiel y J. M. Cruselles (coords.), *De València a Roma a través dels Borja*, València, Generalitat, 2006, pp. 91-112. Pero para la etapa –anterior– que ahora interesa, la referencia es Cruselles, «El Cardenal Rodrigo de Borja…».

13 *Documentos…*, II, 1484 (16 y 34).

toria al mando de la orden[14]. La primera, de diciembre de 1484, hace referencia a una supuesta dependencia de la villa de Ulldecona respecto de Montesa, que el maestre habría ofrecido al castellán de Amposta –orden de San Juan– en caso de poder obtener del rey un obispado para un hermanastro menor, Juan Alfonso; Fernando, parece que sorprendido, escribió simplemente al castellán: «nos, non nos acordamos de tal cosa»[15]. Y menos todavía debió agradarle que Felipe hubiera ocasionado tres años más tarde el recrudecimiento de las guerras de bandos nobiliarios en la ciudad de Valencia «por una gran liviandad» –en bien precisa expresión de Zurita– que «le puso [al reino] en nueva turbación y disensión de partes». Celoso de los amores de una marquesa, el maestre habría tendido una encerrona y dado muerte a don Juan de Vallterra, un hijo del virrey de Mallorca; Fernando le reprendería agriamente por ello[16]. Por lo demás, conocemos algo de su implicación en cuestiones militares. De un lado en un proyecto de 1485 cuyo cumplimiento no conocemos: «fer dues calaveres [carabelas], en la costa de son Maestrat […], en deffenssió de la christiantat e per resistir al poder del […] turch […], e encara per a servirnos en la conquesta de Granada», para lo cual el rey habría solicitado a los procuradores de Tortosa permiso para sacar madera de los bosques de la ciudad[17]. Sí es conocida, por último, su presencia en varias campañas de la guerra de Granada, junto a otros destacados nobles del reino –y sus respectivos séquitos de caballeros–, que enumera Zurita al referir la de Vélez Málaga de 1487[18].

---

[14] La entrada sobre el maestre en Samper, *Montesa ilustrada…*, II, pp. 510-513; puede verse también *Diccionario Biográfico Español (DBE)*, Madrid, RAH, 2009-2013, v. IV, p. 683.

[15] *Documentos…*, II, 1484 (174). Juan Alfonso llegó a ser abad de San Juan de la Peña y obispo de Huesca. Samper alude también al asunto de los derechos sobre Ulldecona: «no he alcançado el título por [el] que perteneció a la orden y la razón por la que, después de tenida, la hemos perdido».

[16] Zurita, *Anales…*, XX, cap. LXXII. También Abarca, *Anales…*, II, XXX, cap. 3, 307. No se hace eco del episodio (aunque sí de la continuación de los enfrentamientos hacia 1498), Emilia Salvador, «Batallas y guerras nobiliarias en la Valencia de Fernando el Católico. Control sin extinción», en Ricardo Franch, Fernando Andrés Robres y Rafael Benítez (eds.), *Cambios y Resistencias Sociales en la Edad Moderna: Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica,* Madrid, Sílex, 2014, pp. 253-262. Y lo silenció –por supuesto– Samper.

[17] *Documentos…*, II, 1485 (10).

[18] Zurita, *Anales…*, XX, cap. LXX; entre ellos, Pedro Luis de Borja, primer duque de Gandía. Véanse, así mismo, Abarca, *Anales…,* II, XXX, cap. 3, p. 306v, y Hernando del Pulgar, *Crónica de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón*, Valencia, Benito Monfort, 1780, cap. LXIX, pp. 289-290.

La del año siguiente le costaría la vida, en Baza y 10 de julio de 1488, de un mosquetazo, un tiro de espingarda o una saeta según versiones, pues registran el episodio –y el dolor del rey al conocerlo, a pesar de los sinsabores que le deparó don Felipe– diversas fuentes[19]. El cadáver fue conducido hasta el convento de Montesa, en cuya sala capitular recibió sepultura. El primer movimiento de intervención activa de Fernando en la orden se había visto frustrado.

Informó Fernando a Roma del fallecimiento y solicitó del pontífice (Inocencio VIII) el nombramiento del ya antes electo –y luego depuesto– don Felipe Vives, a quien escribió en el mismo sentido, como al clavero, comendadores y convento de la orden[20], que lo volvió a elegir como maestre el 30 de aquel mismo mes. Esta vez Samper lo numera: décimo. Y cuenta que, todavía entonces, se encontraba precisamente en Roma intentando reclamar el capelo que supuestamente le habría sido prometido cuando se le exigió la renuncia y que todavía no había logrado. Otro y más fiable documento, en vida aún de Felipe de Aragón (junio de 1488), demuestra sin embargo que la compensación que le prometía el –muy enojado– monarca era, a lo sumo, y solo a cambio de aceptar formalmente su remoción (pues todavía no lo había hecho), «la primera dignidat que vacare en todos mis reynos y señoríos de la Corona de Aragón [...], contando que no sean los arçobispados de Çaragoça, de Tarragona, de Monreal, ni los obispados de Valencia y Taraçona»[21].

Felipe Vives de Canyamàs[22] habría contribuido a la defensa de la posición hospitalaria de Rodas en 1480 como capitán de un navío cuya dotación atribuye el publicista montesiano que es también Samper a la magnanimidad de su antecesor don Luis Despuig («poniendo en él a los cavalleros y vasallos suyos que conocía eran para el caso»)… aunque no lo reconozcan los cronistas de la orden de San Juan. Nosotros, no pudiendo contrastarlo, hemos de dudarlo. Sí sabemos con certeza, empero, por estar el hecho ampliamente documentado, que el mismo día de la elección de Vives perdió Montesa la joya de su patrimonio que era la fortaleza

---

19 Zurita, *Anales…*, XX, caps. XXXV y LXXVI; Pulgar, *Crónica…*, cap. XCVII, p. 300; Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, Sevilla, J.M. Geofrin, 1869, I, p. 262; Samper, *Montesa ilustrada…*, II, p. 513… Entre otras.

20 *Documentos…*, III, 1488 (120, 121, 122, 123); la última y dirigida a la institución, única de las cartas escrita en valenciano.

21 *Documentos…*, III, 1488 (115).

22 Su semblanza en Samper, de donde tomo lo que sigue y a él refiere, *Montesa ilustrada…*, II, 513-523; *DBE*, v. L, p. 330-331.

y señorío de Peñíscola, la morada de Benedicto XIII: fue incorporada definitivamente a la corona por orden de Fernando el Católico desde Orihuela, donde se encontraba para clausurar –acompañado de Isabel– las cortes de Valencia de aquel año. Daba con ello cumplimiento a una sentencia redactada a instancias del procurador patrimonial del reino, que había recurrido su venta –con derecho de retracto– a la orden en 1441 y la ratificación que de la misma había firmado Fernando en 1479, que el mismo Samper atribuye a su gratitud para con el maestre Luis Despuig. Si la hubo entonces, no se puede considerar que el rey hiciera ahora favor a Montesa, que recibió con la decisión, seguro, un duro golpe[23]. Por lo demás, sin otra pena ni gloria que la de haber sido envenenado, murió el maestre en junio de 1492 (esto es: entre la expulsión de los judíos y la partida de Colón), tras gobernar la orden algo menos de cuatro años[24].

El fallido intento de incorporar de 1492: Fernando II y Alejandro VI

Fernando plantea entonces, abiertamente –sin otras intermediaciones–, la incorporación. ¿Pudo tener que ver el rey en la pócima? Nada sabemos. Eso sí: ordenó a su lugarteniente general en el Reino de Valencia y hombre de confianza, don Juan de Lanuza y Garabito, también Justicia de Aragón, que mandase a los responsables de la orden paralizar la elección de nuevo maestre. Respondió Montesa con una embajada a Valladolid en que el comendador mayor –cabeza de la orden, sede vacante, y responsable de la elección– solicitaba continuar el procedimiento. Pero este «halló a los Sres. Reyes Cathólicos tan zelosos de la paz de sus Reynos, que atendiendo a ella habían alcançado la administración de los maestrazgos de Santiago, Calatrava y Alcántara, y tenían escrito al Pontífice para que les diera también la administración de nuestro maestrazgo».

---

23 Peñíscola conoció diversos cambios de estatus desde el punto de vista de su dependencia jurisdiccional entre la estancia del papa Luna a comienzos de siglo y 1488. El propio Samper las resume. 1488 señala el punto final del recorrido: desde entonces fue siempre realengo. Desarrollo el asunto en Fernando Andrés Robres, «Peñíscola, 1410-1489: la intrincada deriva jurisdiccional de un enclave estratégico», en *Historia en fragmentos. Homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*, Madrid, UAM Ediciones, 2017 (en prensa).

24 El cronista deja que en el pasaje le arrastre la afectación: «la malicia de algunos embidiosos hizo, ¡infando hecho! ¿Quién sin dolor le referirá?, que le dieran veneno. Aplicáronle los antídotos posibles, más no tuvo remedio».

La suerte parecía echada. Mas –continúa Samper[25]– «sucedió que estando el Rey en esta pretensión murió el Pontífice Inocencio VIII a 25 de junio de este año, y sucediéndole Alexandro VI, nuestro valenciano [Rodrigo Borja: desde 11 de agosto de 1492], no quiso hazer esta gracia a S.M.».

Encierra esa decisión muchas incógnitas. O es, por decirlo de otra manera, la gran cuestión a dilucidar. La extensa producción historiográfica consagrada a Alejandro VI nada en absoluto dice –salvo olvido o despiste por mi parte– sobre el particular. La hay antigua y contemporánea; detractora y reivindicativa del personaje; respetuosa con las fuentes y apasionada; europea, española y valenciana[26]. Tanto da: nada se halla sobre la decisión; ni el más leve indicio sobre los motivos que pudieron justificarla, ni la más mínima pista de por dónde comenzar siquiera a buscarlos. Tampoco nada se encuentra, desde luego, en la igualmente vasta dedicada al Rey Católico. Y esta investigación no ha podido incluir la consulta de documentación de archivo. Únicamente Samper. Y únicamente tan críptica sentencia: *no quiso* conceder la gracia. Procede, en todo caso, hacer algunas consideraciones sobre la cuestión.

La primera es que, más que probablemente, Alejandro VI habría dado marcha atrás en lo que era ya una determinación firme de Inocencio VIII. Y no solo por lo que hemos visto dice Samper – «tenían escrito al Pontífice…»–, sino porque de la documentación generada en un posterior contencioso, que resulta ser fleco de este y después comentaremos, sabemos que desde Roma se afirmaba unos meses más tarde (hacia mayo de 1493) que tal había sido: que la sucesión de Montesa a la muerte del maestre Felipe Vives había sido reservada al rey Católico por el papa Inocencio VIII[27]. Lo que habría supuesto la incorporación.

La segunda es recordar que el comportamiento de Alejandro VI habría sido así contrario al practicado con las restantes órdenes militares hispanas. Puesto que no se habría interpuesto en el camino hacia la incorporación de los maestrazgos de las órdenes castellanas. Al contrario: aunque las bulas iniciales que

---

25 Ambas citas otra vez desde Samper, *Montesa ilustrada…*, II, 523-524.

26 Resultaría imposible referirla: invito a hacer una búsqueda, por ejemplo, en el catálogo de la BNE. Una muy sucinta biografía con mención de la bibliografía clásica, Miquel Batllori, «Los papas Borjas: Calixto XIII y Alejandro VI», en su *La familia de los Borjas*, Madrid, RAH, 1999, pp. 87-102. Otra referencia más amplia y bien informada: Susanne Schüller, *Los papas Borgia Calixto III y Alejandro VI*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

27 *Documentos…*, IV, 1493 (109). Instrucciones de Fernando a su embajador en Roma, Diego López de Haro. Afirma el monarca que, en opinión del papado, «aquella dignitat [el maestrazgo de Montesa] fue reservada a mi suplicación por el Papa Innocencio»; Fernando lo niega ahora por motivos que después se explican.

concedieron su administración a los monarcas fueron también de Inocencio VIII, parece probada su confirmación por el papa Borja en otras[28]. Luego castellanas sí, pero Montesa no.

La tercera y última es que parece imposible explicar la decisión como consecuencia de un posible enfado. Las relaciones entre Fernando el Católico y Rodrigo Borja –Alejandro VI– han sido sometidas a exégesis[29]. Es conocida la ayuda que el cardenal prestó en el matrimonio (dispensa) y en la consolidación como monarcas de Isabel y Fernando en los primeros años (embajada en España de 1472-1473), y que Fernando se dirigía al prelado en los muy afectuosos términos de «Reverendissim Pare en Christ cardenal, compare e amich nostre molt car»[30]. Que hubo cruces entre las descendencias de ambos; que Rodrigo dedicó a sus primeros hijos varones a la vida militar y cortesana junto a Fernando, quien concedió a Pedro-Luis, el primogénito, el título de primer duque de Gandía (diciembre de 1485), el muy rico señorío solar del estado Borja en Valencia que el propio monarca había cedido a un precio ventajoso a Rodrigo. Es cierto que conocieron alguna crisis, en particular la motivada por las pretensiones de Borja a la archidiócesis de Sevilla (1484-85), que contrarrestaría Fernando, enérgicamente, con el apresamiento de Pedro Luis[31], pero que en todo caso estuvo cerrada en unos pocos meses como prueba la ya mencionada concesión del ducado. Es también opinión escrita más de una vez que Rodrigo no habría sido en 1492 el candidato preferido de Fernando, aunque puede igualmente encontrarse el parecer contrario[32]. Estamos hablando, en todo caso, y en adecuada expresión empleada por Miguel Batllori, de una relación basada en el principio *do ut des*[33], con sus implícitos tira y afloja. Más todavía: en lo que en concreto concierne a Montesa, Rodrigo Borja habría colaborado –se insinuó ya–, a instancias de Fer-

---

28 Francisco Fernández Izquierdo, *La orden militar de Calatrava en el siglo XVI,* Madrid, CSIC, 1992, p. 50; Elena Postigo, *Honor y privilegio en la Corona de Castilla. El Consejo de las Órdenes y los caballeros de hábito en el siglo XVII*, Almazán, Junta de Castilla y León, 1988, p. 35; Ayala, «*Las órdenes…*», p. 756.

29 Remito a una apretada pero suficiente síntesis: Ricardo García Cárcel, *Fernando el Católico, Alejandro VI. Personajes que cambiaron la historia*, Madrid, Arlanza, 2007.

30 Por ejemplo en *Documentos…*, I, 1483 (10).

31 Véase, por ejemplo, en Zurita, *Anales…*, XX, cap. LXV.

32 Véanse los ya citados artículos de Nieto y Cruselles; para la posición opuesta, Fernández de Córdova, *Alejandro VI…*, pp. 265-272, y Óscar Villarroel, *Los Borgia. Iglesia y poder en los s. XV y XVI*, Madrid, Sílex, 2013, p. 132.

33 Miguel Batllori, S. J., *Alejandro VI y la Casa real de Aragón, 1492-1498*, Madrid, RAH, 1958, pp. 17 y 23.

nando, en la operación que llevó al maestrazgo a don Felipe de Aragón y Navarra en 1484. Que resultó ser, como asimismo se adelantó, paradigmática de esa forma de obrar, verdadero artificio de trueques de diversas prebendas eclesiásticas[34]. En fin: es difícil pensar que Montesa no hubiera sido incorporada por una desavenencia puntual entre los dos personajes. Como no se dejaron de conseguir Santiago, Calatrava y Alcántara. Que el pontífice mandara oficiar una misa por el restablecimiento de Fernando tras el atentado en la *Plaça del Rei* de Barcelona el 7 de diciembre de 1492 (en la coyuntura, precisamente, en que el papa estaba decidiendo –o acababa de decidir– el futuro de Montesa) no es probablemente significativo a ese respeto; pero también es cierto[35].

Quedan en consecuencia muy pocas opciones para explicar la negativa del pontífice natural de Xàtiva a conceder la incorporación de Montesa a la corona de Aragón. Y una única plausible en mi opinión: la condición de la orden de importante dignidad –y renta– en el Reino de Valencia. Dignidad y renta susceptibles de ser asaltadas en clave familiar. Lo acabarían siendo cincuenta años más adelante, en 1545, en la persona de Pedro Luis Galcerán de Borja, hijo del tercer duque de Gandía y bisnieto de Alejandro VI, nada menos que tras burlar un nuevo intento de incorporación frente a Carlos V[36].

Ante la rotunda negativa de Alejandro, Fernando no pudo sino autorizar una nueva elección de maestre, que resultó tumultuosa. Comenzada el 29 de diciembre «hubo tantos pretendientes de el maestrado que, ni en todo aquel día

---

34 Puede rastrearlas el interesado en *Documentos…*, I, 1483 (106, 107, 108), II, 1484 (26); tal vez este el más interesante: de conseguir el maestrazgo, Felipe renunciaría también al obispado de Monreale, vacante tras el fallecimiento de Ausiàs Despuig… y que acabaría recayendo en un Juan de Borja; Fernando pide además a Rodrigo «que no paresca que sale de mí, sino de allá [de Roma]; y esto sea tan cubierto al embaxador Beteta como a todos». A título anecdótico, el cardenal Borja también pudo colaborar con Fernando en la definitiva incorporación de Peñíscola a la corona: *ibidem,* III, 1489 (139).

35 Johannes Burckard [maître des cérémonies a la cour du pape], *Dans le secret des Borgia: journal du cérémoniaire du Vatican (1492-1503)*, París, Tallandier, 2003, pp. 51-52. Es igualmente conocida la celebración en Roma de la conquista de Granada… con una corrida de toros.

36 Fernando Andrés Robres, «Los Borja al asalto de Montesa: prolegómenos, primer intento (1537) y gestación del definitivo» (1544), en *Cambios y resistencias…, cit.,* pp. 283-292; «Monarquía y alta nobleza: la consumación del asalto Borja al maestrazgo de la Orden de Montesa (1545)», *Hispania. Revista Española de Historia*, LXXVI/254 (2016), pp. 645-668. Y un dato más: Rodrigo Borja habría puesto también sus ojos en el feraz señorío del monasterio de Valldigna, contiguo a Gandía, sin éxito por la oposición de Fernando: Fernández de Córdova, *Alejandro VI…*, pp. 256-257; llegó a ser abad comendatario, a partir de 1518, otro bisnieto del papa: Alonso de Borja.

ni en el otro […], se pudo concordar la orden en tomar forma para la elección»[37]. Con el paso de los días se perfilaron dos candidatos principales: frey don García Martínez de Marzilla, clavero y comendador de Sueca, y frey don Francisco Sanz, comendador de Perputxent. Las disputas en torno al procedimiento, que habría resultado ciertamente insólito además de mudable (se habría dejado la decisión, en principio, a solos los dos contendientes; y después, tras la protesta de un eclesiástico –frey Pedro Just, rector de la parroquia de Montesa–, a una comisión de cuatro «árbitros»), demoró el cónclave, al final del cual fue designado maestre frey don Francisco Sanz. Era 12 de enero de 1493: la decisión había llevado quince días enteros.

El gobierno del maestre Sanz, que se prolongó una docena de años, habría transcurrido sin novedades desde la perspectiva de la acción de la monarquía en la orden, si exceptuamos una secuela del frustrado intento de incorporación. Desde Roma se entendió que la forma de haberse reservado Fernando la dignidad cuando Inocencio VIII le daba derecho a exigir al nuevo maestre el pago de una *annata*: honduras del derecho canónico. Este se negó, y en su auxilio acudió el rey Fernando. El asunto dio lugar a un abultado cruce de correspondencia, de la que conocemos la emanada desde la real cancillería entre mayo de 1493 y marzo de 1494[38]. Los destinatarios fueron, además del propio pontífice y de don Diego López de Haro, embajador en Roma, algunos otros eclesiásticos que podían entonces mediar en aquella curia. En ella, Fernando, que adopta una posición irritada y de firmeza, niega ahora la mayor (la reservación). Y utiliza, por lo demás, toda una batería de argumentos: no ha lugar a la *annata* repasados los privilegios de Calatrava, de la que es maestre, y Montesa su filiación; la reservación resultaba innecesaria considerando la avanzada edad del maestre Vives; si se pidió –atención: *excusatio non petita…*–, habría sido «por yerro o curiosidad de alguno», y desde luego siempre por el bien de la orden, lo que nunca puede acarrear un castigo para la propia institución, que –por su parte– nada tampoco ha obrado que lo merezca. No conocemos el desenlace. Sí que en el pleito argumentó también el rey un supuestamente calamitoso estado del patrimonio y renta de la orden («disminución e inopia de la mensa»), que achaca a lo infor-

---

37 Samper, *Montesa Ilustrada…*, pp. 523-527, adonde se remite para el episodio completo.

38 *Documentos…*, IV, 1493 (109, 110, 141, 142, 143, 147, 196, 350, 351, 352, 353, 354, 385), 1494 (75, 76). De allí lo que sigue, brevísimo resumen de una información rica –pero de no siempre de sencilla interpretación– que tal vez cabría aprovechar mejor.

tunado de los tiempos, la desidia de anteriores maestres, la contribución de Montesa a los servicios de cortes y la ayuda de maestre y comendadores al cerco de Granada. Y que también habría intercedido por don Francisco Sanz doña Beatriz de Borja, hermana del pontífice[39]: en opinión del padre Batllori, porque el maestre estaba emparentado con los Borja[40].

La última tentativa: don Hernando de Aragón

Sanz falleció, de muerte natural, el 3 de febrero de 1505, un año después que Isabel, dos después que Alejandro VI. La elección de su sucesor, frey don (Francisco) Bernardo Despuig, decimosegundo maestre, nieto de un hermano del que fuera octavo, resultó rápida –se tomaron precauciones para que lo fuera a la vista de lo ocurrido en la anterior: el gobernador de Xàtiva restringió los víveres disponibles en el convento–, por unanimidad y satisfizo al parecer tanto a la orden como al monarca[41]. Era don Bernardo caballero experimentado, comendador mayor desde tiempo atrás, tanto como para haber sido el comisionado que acudiera a Valladolid cuando la protesta de la milicia ante el explícito intento de incorporación de 1492. Pronto estaba acompañando al rey en su viaje a Italia, donde, reverdeciendo la tradición familiar, fue cabeza de la delegación que felicitó a Julio II por su elección en 1507[42]. Tal vez en agradecimiento, Fernando se habría mostrado generoso con Montesa en las cortes de 1510, reconociéndole ciertas exenciones fiscales y derechos jurisdiccionales, y prometiendo no inmiscuirse en la libre elección de maestre que, por sus privilegios, le correspondía[43]. Pero nunca cejó en el empeño de incorporar, por lo que, casi de inmediato, faltó al último de esos compromisos. Su postrero intento data de 1513, cuando consiguió de León X, para su nieto bastardo Hernando

---

39 Valencia, 20 de diciembre de 1493, carta a Alejandro VI, en *De València a Roma. Cartes triades dels Borja* (ed. i estudi de Miquel Batllori), Barcelona, Quaderns Crema, 1998, pp. 88-89.

40 No lo confirma Samper. Tal vez emparentaba no por Sanz, sino por su segundo apellido, Martí: *cfr*. su entrada, a cargo de Josep Cerdà, en *DBE*, v. XLV, pp. 957-958.

41 Más detalles, como siempre, en Samper, *Montesa ilustrada…*, II, 528 y ss.

42 Javierre, «Fernando el Católico…», p. 289.

43 *Cortes del reinado de Fernando el Católico* (Ernest Belenguer, ed.), Valencia, Universidad, 1972, pp. 132-135.

–de nueve años–, «la coadjutoría de el Maestrazgo de Montesa con la futura sucessión de él, para después de los días del maestre»[44].

Conclusiones

Esa era la situación a la muerte del rey en 1516. No podía prever el monarca que Hernando renunciaría a esa herencia –y a la de importantes encomiendas calatravas, Alcañiz entre ellas– para optar desde 1522 por la carrera eclesiástica *stricto sensu*, en la que llegaría a ser abad de Veruela (1531) y arzobispo de Zaragoza (1539)… como su padre Alonso. En su pretensión de lograr la incorporación de Montesa, Fernando pergeñó tres sucesivos intentos, pero tan solo pudo cosechar que tres fracasos consecutivos. De hecho, como es conocido, la incorporación de la orden militar valenciana habría de esperar aún otros setenta y cinco años, hasta 1592[45].

---

[44] Samper, *Montesa ilustrada…*, II, 529 y 536.

[45] Fernando Andrés Robres, «Garcerán de Borja, Felipe II y la tardía incorporación del maestrazgo de la Orden de Montesa a la Corona. Los hechos (1492-1592)», en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad, 1995, pp. 409-420. Puede verse también, para ampliar el marco, «La soledad de la Montesa no incorporada: las tensas relaciones entre Orden y Corona en la temprana edad moderna (1479-1592)», en *VII Encontro sobre Ordens Militares: Entre Deus e o Rei. O Mundo das Ordens Militares*, Palmela, 2015 (en prensa).

MANTENER LA PAZ Y EL BUEN GOBIERNO: LA EVOLUCIÓN DE LAS ÉLITES DIRIGENTES DE LA VILLA DE ALZIRA DURANTE EL REINADO DE FERNANDO EL CATÓLICO (1479-1516)

Sandra Bernabeu Borja y Vicent M. Garés Timor
Universitat de València

Resumen:

El análisis diacrónico y prosopográfico de quienes ocuparon los oficios y magistraturas de la villa de Alzira durante el reinado de Fernando el Católico permite constatar la progresiva permuta de sus élites dirigentes. Este proceso de renovación de las oligarquías estuvo íntimamente relacionado con el creciente incremento de la injerencia regia sobre los municipios valencianos, con la finalidad de hacer de ellos la piedra angular del sistema de gobierno de la monarquía; en un intento por acometer un saneamiento, una recta administración y una pacificación social en el seno de las comunidades locales.

Palabras clave:

Fernando el Católico, villa de Alzira, élites dirigentes, injerencia regia, pacificación social.

Abstract:

The diachronic and prosopographical analysis from whom occupied the offices and magistracies of Alzira during the reign of Ferdinand the Catholic allows to verify the progressive barter of its leading elites. This renewal process of the oligarchies was closely related to the growing increase of the royal interference over the Valencian municipalities, in order to make from them the cornerstone of the government system of the monarchy; in a try to undertake a sanitation, a proper administration and a social pacification within the local communities.

Key words:

Ferdinand the Catholic, Alzira, leading elites, royal interference, social pacification.

1. Introducción: los municipios valencianos y el intervencionismo de los Trastámara

Con la llegada de la dinastía Trastámara a los territorios de la Corona de Aragón se produjo un incremento del intervencionismo regio en el seno de los gobiernos municipales de los principales núcleos de población del reino. Si bien en la ciudad de Valencia la formación del *Consell Secret* (1418), la introducción de la ceda real (1426) o el desarrollo de las competencias del racional asumieron ese papel mediatizador[1], estas reformas tuvieron un carácter singular, puesto que el modelo de la capital no se difundió por el resto de ciudades y villas del reino. En su lugar, se iría afianzando otro procedimiento pensado como instrumento de control y pacificación ciudadana: esto es, el sistema *sach e sort* o insaculación que, pese a las iniciales resistencias y protestas, obtuvo buena acogida; Xàtiva (1427), Vila Joiosa (1443), Oriola (1445) Alzira y Castelló (1446), Vila-real (1446-1447), Alacant (1459)[2]…

De esta manera, aunque con diferentes ritmos y cronologías, la institución real se fue atribuyendo para sí o para sus instituciones la capacidad de supervisar a los candidatos a las principales magistraturas municipales. Ello supuso una reformulación de las relaciones de poder entre la monarquía y las oligarquías locales, que condujo a la paulatina promoción de nuevas elites dirigentes. No en

---

1 Ernest Belenguer Cebrià*, Fernando el Católico y la ciudad de València,* Valencia Universitat de València, 2012, pp. 40-48, 101-106; Rafael Narbona Vizcaíno, *Valencia, municipio medieval: poder político y luchas ciudadanas,* Valencia, Ajuntament de València 1995, pp. 48-52; — , «Alfonso el Magnánimo, Valencia y el oficio de Racional» en Guido d'Agostino (ed.), *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso II el Magnanimo: i modelli politico-istituzionali, la circolazione degli uomini, delle idee, delle merci, gli influssi sulla società e sul costume, XVI Congrés d'Història de la Corona d'Aragó,* vol. 1, Nápoles, Paparo, 2000, pp. 593-617.

2 Armand Alberola Romà, «Autoridad real y poder local. Reflexiones en torno al desarrollo del procedimiento insaculatorio en los municipios valencianos durante la época foral moderna», *Pedralbes,* 12, 1992, pp. 9-38; Maria Barceló Crespí (Cood.), «El règim municipal a la Corona d'Aragó», *Estudis Baleàrics*, Institut d'Estudis Baleàrics, 31, 1988; David Bernabé Gil, «Els procediments de control reial sobre els municipis valencians segles XVI i XVII», *Recerques*, 38, 1999, pp. 27-46; Amparo Felipo Orts, *Autoritarismo monárquico y reacción municipal. La oligarquía urbana de Valencia desde Fernando el Católico a las Germanías*, Valencia, PUV, 2004; Josep Maria Torras i Ribe, «El procedimiento insaculatorio en los municipios de la Corona de Aragón, entre la renovación institucional y el sometimiento a la monarquía (1427-1714)» en *Jerónimo Zurita: su época y su escuela: [Congreso Nacional, ponencias y comunicaciones]*, 1986, pp. 341-352.

balde, los gobiernos municipales se abrieron a aquellos que supieron ver en el servicio a la Corona un modo de promoción social.

En este sentido, juristas y notarios se convirtieron en los principales beneficiados de un nuevo orden político, en tanto que compaginaron el desempeño de cargos en la administración regia y en la municipal[3]. Lógicamente, ello conllevó la inserción de aquellos candidatos inclinados a defender intereses de la monarquía en el municipio, del mismo modo que éstos en ocasiones se erigieron como máximos representantes de los intereses del municipio frente al rey al ejercer como síndicos en las Cortes[4]. Esta dualidad conllevó que unos pocos individuos dominaran la escena sociopolítica, al singularizar las relaciones entre ambos poderes; el regio y el municipal.

En definitiva, la progresiva acentuación de la injerencia del monarca sobre los municipios plasmada en el control sobre la composición y reproducción social de sus grupos dirigentes o su proyección económica, abonó un escenario en el que las enraizadas élites locales –habitualmente enfrentadas por el control de los resortes de poder– entraron también en competencia directa con aquellos otros linajes que disfrutaban del reciente favor de la corona[5]. A la postre, si bien estas políticas intervencionistas de los Trastámara no terminaron de pacificar definitivamente las ciudades y villas del reino –puesto que las rivalidades y parcialidades continuaron siendo frecuentes– contribuyeron a que la nueva dinastía acabara por constituirse en árbitro, mediadora y conciliadora de las facciones

---

[3] Sandra Bernabeu Borja, «L'oligarquia municipal de la ciutat de València durant el regnat d'Alfons el Magnànim i Joan II (1416-1479)», en *Identidades urbanas Corona de Aragón-Italia. Redes económicas, estructuras institucionales, funciones políticas (siglos XIV-XV): [Seminario Internacional]*, Zaragoza, 2015, en prensa. Sobre la no distinción entre notarios dedicados a la administración real y a la municipal *Vid.* José M.ª Cruselles Gómez, *Els notaris de la ciutat de València. Activitat professional i comportament social a la primera meitat del segle XV*, Fundación Noguera, Barcelona, 1998, p. 193.

[4] La coincidencia de las oligarquías locales con los síndicos municipales del brazo real en las cortes es puesta de manifiesto en María R. Muñoz Pomer, «Las ciudades y las cortes: la presencia de las oligarquías urbanas en las Cortes de Alfonso el Magnánimo», en Salvador Claramunt (coord.), *El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta. XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó,* vol. 3, Barcelona, 2003, pp. 673-694.

[5] Un caso paradigmático fue el de Jaume Garcia de Aguilar que fue nombrado mestre racional del reino por Juan II en 1478, aunque en junio de 1477 el infante Fernando concedió el cargo a Joan Ram Escrivà, quien lo ocupó a partir de 1479. *Vid.* José M.ª Cruselles Gómez, *El Maestre Racional, función política y desarrollo administrativo del oficio público en el siglo XV*, Institució Alfons el Magnànim, València, 1989, pp.150-153.

en pugna[6], a la vez que interesada difusora del discurso social sobre la violencia que se consolidaría en las centurias siguientes[7]. Paralelamente a esto, el juego de estrategias matrimoniales, el declive de ciertos linajes o su desvanecimiento por causas naturales –con la consecuente absorción de patrimonios por parte de otras familias– contribuyeron igualmente a la renovación de las estirpes que conformaban el patriciado de las localidades valencianas.

En ese sentido, el presente estudio pretende aproximarse al análisis del proceso de permuta de las élites dirigentes de la villa de Alzira durante el reinado de Fernando el Católico; observando el ritmo de las transformaciones y las permanencias durante dicho período y comparándolo con la realidad de la etapa precedente, pero también con la sucesiva.

2. Ascenso y declive: la renovación de las oligarquías de la villa de Alzira (1479-1516)

Un análisis prosopográfico de aquellos que desempeñaron oficios municipales en la villa de Alzira durante el siglo XV y XVI –realizado a partir de las actas municipales del Archivo Municipal de Alzira–, permite constatar una profunda renovación de su oligarquía. No en balde, el intervencionismo regio sobre la isla del Xúquer –considerada el cuarto núcleo poblacional del reino[8]– se inició en 1432, momento en que se introdujo experimentalmente el sistema de *sac e sort*, paso previo a su definitiva implantación en 1446. A partir de entonces, la insaculación se convirtió en el procedimiento de elección (con la excepción de los años 1466-

---

6 Sobre las parcialidades a finales del reinado de Juan II, se documenta como el monarca ha de intervenir para que firmen paz y tregua importantes individuos de la sociedad política valenciana como Jaume Garcia de Aguilar y, su hermano Berenguer Martí de Torres, en bandos con los Montagut, *Vid.* Arxiu de la Corona d'Aragó [ACA], Real Cancilleria [RC], 3394bis, f. 7v.º y 55v.

7 Paolo Broggio, «Linguaggio religioso e disciplinamento nobiliare. Il modo di ridurre a pace l'inimicitie private nella trattatistica di età barocca» en *I linguaggi del potere nell'età barocca*,Viella, vol 1. Roma, 2009, pp. 275-311; Paolo Broggio i Maria Pia Paoli (coord.), *Stringere la pace. Teorie e practiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Viella, Roma, 2011.

8 Paulino Iradiel Murugarren, «El segle XV. Evolució econòmica», *Historia del País Valencià. De la conquesta a la federació Hispànica*, Barcelona, Edicions 62, vol. II, 1989, p. 268; Antoni Furió Diego, *Història del País Valencià*, València, Alfons el Magnànim, 1995, p. 186.

1468, en los se implantó la ceda real), permitiendo el acceso a las magistraturas locales a individuos a los que hasta el momento se les había restringido la participación en el gobierno. Es por ello que buena parte de estas nuevas oligarquías consiguieron afianzar su posición en el gobierno de la villa durante el reinado de Fernando el Católico; algunas veces en detrimento de los linajes que tradicionalmente se habían reproducido en la administración municipal.

NÚMERO DE CARGOS DESEMPEÑADOS

LINAJES	1479-1516	1432-1479	1388-1432
Tolosa	37	17	0
Vendrell	35	32	38
Traucador	34	9	0
Roig	30	17	2
Salvador	30	29	0
Martorell	21	54	50
Gombau	23	61	16
Serra	0	24	51
Safàbrega	6	31	37
Valero	10	26	0
Garcia	12	11	5
Guerau	21	8	0

Tabla. *Evolución secular de las familias predominantes en el ejercicio de los principales cargos municipales (jurados, consejeros, mostassaf, síndico y escribano) en Alzira.*

En este sentido, la nómina de las cinco estirpes que con más frecuencia accedieron a las principales magistraturas y oficios municipales en tiempos del Rey Católico—a excepción de los Vendrell—pone de manifiesto que todas ellas empezaron a participar en el gobierno tras el establecimiento de la insaculación. Además, en la mayoría de los casos presentan un perfil muy concreto: notarios y juristas. Esto es, se trata de linajes que durante el Cuatrocientos iniciaron un proceso de ascenso social gracias a la relevancia, a lo sumo, de un par de sus miembros, los cuales acertaron a despuntar sobre el resto. De hecho, aquellos individuos que tenían en su haber una acumulación extraordinaria de cargos a finales de la centuria apenas contaban con precedentes familiares en el seno del gobierno, por lo que su acceso a las magistraturas representó el comienzo de una paulatina renovación de la elite dirigente de la villa.

Pongamos ejemplos. El notario Joan Tolosa ejerció entre 1465-1516 cuarenta y siete cargos[9]; el también notario Joan Salvador ocupó al menos otros treinta y nueve en el período 1439-1487[10], a los que habrían de sumarse los diecinueve desempeñados entre 1488 y 1516 por Jeroni Salvador[11]; por su parte Joan Guerau, también notario, rigió veintitrés cargos entre 1464 y 1515, año este último en que aparece como *conseller de paratge*[12]; sin duda, unos *cursus honorum* muy dilatados para aquellos que no contaban apenas con antecedentes familiares.

Frente a la singularidad de uno de los miembros del linaje, constatamos una participación familiar relativamente más amplia en el caso de los Traucador y de los Roig. En lo tocante a los Traucador, cabe señalar que comenzaron a regir oficios municipales a mediados del siglo XV. No en balde, en 1448—recién concedido el privilegio de la insaculación—Pasqual Traucador ejerció por primera vez de consejero menor. En 1469, otro miembro de la estirpe, el apotecario Jaume Traucador, accedió a los sacos de consejero mayor y jurado[13]. No obstante, el verdadero salto cualitativo lo realizó el notario Francesc Traucador, quien entre 1487 y 1516 ocupó un total de veintisiete cargos[14]. Otro miembro de la progenie, Onofre Traucador estrenó en 1516 su participación en el gobierno, siendo consejero mayor.

---

9 En 1465, cuando probablemente tendría en torno a los 25-30 años, Joan Tolosa se introdujo por primera vez como consejero mayor, después de que su padre de nombre homónimo hubiera ocupado en cinco ocasiones el cargo de consejero menor y en 1442 la juradería. En 1468 Joan Tolosa fue escogido justicia, más tarde ocupó hasta catorce veces el cargo de consejero mayor y otros siete como jurado. También hemos documentado cómo su presencia en el gobierno municipal fue complementada con siete mandatos como escribano municipal, así como tres cargos como síndico y dos cargos como diputado de la *Diputació del General.* Arxiu Municipal d'Alzira [AMA], *Llibres dels Actes dels jurats e Consell,* 03/5-03/104.

10 Seis como jurado, dieciséis como consejero mayor, siete como síndico, ocho fueron como escribano municipal, dos como mostassaf, a los que habría que añadir, en 1451, el de escribano de la corte del justicia local y en 1471 el de escribano de la corte de la bailía local. AMA, 03/31-03/76.

11 Catorce como consejero mayor, dos veces como jurado, dos como justicia y uno como mostassaf. AMA*,* 03/77- 03/104.

12 Una como justicia, cuatro veces como jurado, trece como consejero mayor, uno como mostassaf y cuatro como síndico AMA*,* 03/54- 03/87.

13 Pasqual Traucador fue consejero menor en cuatro ocasiones. AMA*,* 03/39, 03/41, 03/48, 03/53, mientras que Jaume fue consejero mayor ocho veces y jurado en un. AMA, 03/59-03/77.

14 Cinco como jurado, veinte como consejero mayor y dos más como síndico. AMA*,* 03/76-03/104.

Otro de los linajes que consiguió ascender durante el reinado del Católico fue el de los Roig. Si bien, se documenta una presencia más o menos esporádica de algunos individuos con este apellido –Berenguer Roig, Andreu Roig, Climent Roig[15]– el miembro más destacado de esta prosapia fue Bernat Roig, con al menos veinticinco cargos documentados entre 1475 y 1486[16].

Frente a la promoción y oxigenación de la clase dirigente de la villa, los Vendrell representan un caso excepcional, puesto que fue la única estirpe que logró mantener su posición sociopolítica en Alzira durante más de una centuria. Sirva de ejemplo el hecho de que desde al menos el año 1396 y hasta 1413, la bailía local estuvo regentada por Miquel Vendrell[17], o que administraron un total de ochenta cargos municipales entre los años 1388 y 1500. Sin lugar a dudas, este relevante número los sitúa entre las tres familias más destacadas de la villa durante el siglo XV, descollando entre sus miembros Miquel Vendrell, que entre 1469 y 1498 accedió ocho veces a la juradería, y fue consejero en otras quince ocasiones[18].

Por otra parte, a grandes rasgos, el ascenso de estas familias en tiempos del Católico coincidió con el inicio del declive de los Martorell, los Gombau, los Serra y los Safàbrega que durante el siglo XV habían mediatizado las principales magistraturas y oficios municipales[19]. Todos ellos, presentan como características comunes su arraigo a la villa desde al menos mediados del siglo XIV y su vinculación a la profesión notarial en mayor o menor grado.

Asimismo, un hecho destacado es que no se evidencia –por ahora– endogamia entre estas cinco familias (Gombau, Martorell, Safàbrega, Serra y Vendrell). El caso más estudiado es el de los Serra, para los que la villa de Alzira fue el trampolín para emparentar con linajes fundamentalmente procedentes de Xàtiva y Valencia. Ahora bien, cabe suponer que cada una de ellas presentó una evolu-

---

15 Berenguer fue consejero de oficio en representación de los tejedores en 1411, AMA, 03/13; Andreu Roig también tejedor, desempeñó a partir de 1426 nueve veces el cargo de consejero, AMA, 03/20- 03/44; Climent Roig fue insaculado en 1469 como consejero menor, cargo que ocupó en siete ocasiones más mientras que en 1488 fue elegido jurado, AMA, 03/59- 03/77.

16 Seis como jurado y diecinueve como consejero mayor AMA, 03/65- 03/83.

17 AMA, 03/03- 03/13.

18 AMA, 03/59- 03/88.

19 Sirva como ejemplo de la preeminencia sociopolítica de estas familias el hecho que entre todas ellas desarrollaron el 34% del conjunto de las dos altas magistraturas de la villa (justicia y jurados) *Vid.* Sandra Bernabeu, «Llinatges y poder local a l'Alzira del segle XV», *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, n.º 25, 2014, p. 21.

ción particular tanto en lo que respecta a sus estrategias matrimoniales, a la participación política de sus miembros tras la introducción de la insaculación, como en su evolución en la centuria siguiente.

Un caso paradigmático lo representa la familia Martorell, probablemente una rama de la estirpe de Gandía, cuya vinculación se documenta mediante el matrimonio de Catalina de Martorell y Galceran, hermano mayor del escritor Joanot Martorell[20]. A nivel socioeconómico su ascenso se produjo a finales del siglo XIV[21], mientras que su presencia continuada en el gobierno municipal a lo largo de todo el siglo XV lo convirtieron en uno de los linajes más poderosos de la villa. Buena prueba de ello es que a los ciento veinticinco oficios desempeñados entre 1388 y 1512 –entre los que se encuentran las principales magistraturas– habría que añadir la administración de la bailía local por parte de Antoni Martorell (1421-1428), así como la representación municipal –el *síndic*– en diversas Cortes[22]. No en balde, los Martorell eran una de las mayores fortunas de la villa en el año 1465[23], si bien acabaron presumiblemente desapareciendo de la villa durante las primeras décadas del siglo XVI, absorbidos por otras familias ante la falta de descendencia masculina.

Junto a los Martorell, los Gombau fueron otra poderosa estirpe que logró promocionarse durante el Cuatrocientos, en paralelo al intervencionismo regio y a la introducción del *sac e sort*. Vinculados originariamente a la profesión notarial sus miembros consiguieron reproducirse en el gobierno municipal desempeñando al menos cien cargos municipales entre 1388 y 1495, año este último en que se referencia su última participación en el gobierno durante el período estudiado. No obstante, su proyección sociopolítica les permitió, durante el reinado de Juan II, acceder a la condición de generosos. Condición que,

---

20 Jesús Villamanzo Cameno, *Joanot de Martorell. Biografia ilustrada y diplomatario*, València, Ajuntament de València, 1995, pp. 39, 44, 112-113; Sobre los cargos municipales desarrollados por los miembros de la familia Martorell *Vid.* Sandra Bernabeu, «Llinatges i poder local ....», *op. cit*, p. 25-28.

21 Antoni Furió Diego, *El camperolat valencià en l'Edat Mitjana. Demografia i economia rural en la Ribera del Xúquer (segles XIII-XVI)*, Valencia, Tesis doctoral inédita, 1986, p. 1024. Alrededor del origen y ascenso social de los Martorell de Alzira; — «Car la retòrica se pertany més a notaris que a cavallers». Escriptura, orgull de classe i autoria del Tirant», *eHumanista*, IVITRA, 2013, vol. 4, pp. 153-154.

22 Rosa Muñoz Pomer, «Las Cortes de 1401-1407: Protagonistas y propuestas innovadoras de amplia repercusión en la época foral», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 34, 2004, pp. 747-789.

23 Antoni Furió Diego, «Car la retòrica se pertany més a notaris...», *op. cit,* pp. 153-154.

en consecuencia, redujo significativamente su presencia en el gobierno local durante el reinado de Fernando el Católico.

Por otra parte, un caso singular fueron los Serra, cuyo grado de enraizamiento en el gobierno de la villa y su superioridad socioeconómica se documenta desde al menos la segunda mitad del siglo XIV, a pesar de la escasez y fragmentación de las fuentes para este período. En este sentido, su preeminencia en la villa se constata desde el año 1380 al documentarse como una de las principales familias acreedoras de la villa[24], así como el único linaje cuyos seis núcleos familiares diferenciados contribuían a la *peita* con más de 100 libras en 1399[25]. Riqueza y distinción que mantendrían a lo largo de la centuria siguiente. Un dato significativo al respecto fue que el infante don Juan, futuro Juan II, a su paso por la villa en 1445 se hospedó en la casa de Pere Serra[26].

Por lo que respecta, a su participación en el gobierno municipal –en conjunto– los integrantes de esta poderosa prosapia llegaron a regir al menos setenta oficios municipales entre 1388 y 1466[27], fecha a partir de la cual deja de constatarse su presencia en los órganos de gobierno municipal[28]. La extinción de la línea masculina junto con una estrategia matrimonial marcada por la unión con importantes familias nobiliarias del reino como los Escrivà, los Vilanova, los Sanç y los Castellví explicaría la desaparición del linaje a principios del Quinientos[29]. No en balde, un miembro de este último linaje –Bernat de Castellví,

---

24 Andrés Díaz Borrás, «Un intento de aproximación a la hacienda local de la Alzira medieval: el inventari dels béns de la universitat (1380)», *Al-gezira,* núm. 8, 1994, pp. 179-224.

25 Antoni Furió Diego, *El camperolat valencià en l'Edat Mitjana..., op. cit,* pp. 716-717.

26 AMA, 03-36, ff.15v. (1445, 6 juliol) «*Lo molt alt senyor don Johan, rey de Navarra, frare del senyor rey d'Aragó, passa per la vila d'Algezira anant vers les parts de Oriola, e sopa e dormí en casa de mossèn Pere Serra, cavaller, la qual casal per honorables jurats de la vila son donada e assignada per posada aquella vegada al dit senyor ab voluntat e plaher de dit mossèn «fon» o «fou» Pere Serra...».*

27 Sandra Bernabeu Borja, «Llinatges i poder local….», *op. cit.,* pp. 32-34. No se conservan actas municipales de la villa anteriores a 1388, aunque algunos cargos municipales se pueden identificar en el libro de ordinaciones de la villa. En este sentido se documenta a Bernat Serra como jurado en 1330, cargo que ocupó Pere Serra en 1353, 1359 y 1376 y en 1386 Arnau, y Joan Serra, hijo de Pere Serra, quien ese mismo año ocupaba el cargo de justicia *Vid.* Aureliano Lairón Pla*, Las Ordenanzas municipales de la vila de Alzira en los siglos XIV y XV,* Comissió Falla Camí Nou, Alzira, 1986, pp. 219-224.

28 Ningún miembro de la familia Serra es introducido en la insaculación realizada en el año 1469. AMA, *Còdex especials*, 00/4, ff. 203r-207r.

29 Vicent Garés Timor, *Aproximació a la vida, heretatge i descendència de don Manuel de Vilanova i Serra*, Ajuntament d'Alzira, 2017.

cuñado de Elionor Serra[30]– fue escogido en tiempos del Rey Católico, para el oficio de la bailía: primero como regente de Jaume de Santàngel[31], y después, a partir de 1497, como titular de la misma.

Los Safàbrega fueron otra de las estirpes destacadas de la villa cuyo manifiesto descenso en el gobierno se manifestó durante el reinado del Católico, si bien su presencia se remontaba a mediados del siglo XIV. A lo largo del Cuatrocientos su participación en las magistraturas se mantuvo constante, llegando a acumular un total de sesenta y nueve cargos documentados entre 1388 y 1488, fecha a partir de la cual se deja de evidenciar su participación en el gobierno por motivos que aún desconocemos.

Finalmente, cabe señalar la sorprendente proyección descendente de los Valero, dado que se convertirían en omnipresentes durante los reinados de Carlos V y Felipe II y desde la introducción de la insaculación habían alcanzado ciertas cuotas de poder que hacían prever un ascenso. Por su parte, los Garcia muestran un mayor equilibrio, incrementando paulatinamente su presencia desde la implantación del sistema de *sac e sort*, aunque todavía no manifiestan la relevancia sociopolítica que adquirieron durante las primeras décadas del reinado del Emperador, período en el que ejercieron como síndicos de la villa de Alzira enviados a Cortes[32].

3. Una élite dirigente conflictiva: un esbozo de las parcialidades durante el reinado del Rey Católico

Las fricciones derivadas de las relaciones de poder y ejercicio de cargos públicos en la villa de Alzira se hicieron ostensibles –antes y después de la introducción del *sac e sort*–en una intensa conflictividad social; por lo que si bien la insacula-

---

30 Elionor, nieta de Nicolau Serra, hermano de Pere Serra, se casó en 1475 con Francesc de Castellví, hermano del mencionado baile. Las cartas nupciales entre Francesc de Castellví Elionor Serra fueron recibidas por Jaume Piles y Luis Collar el 27 de julio de 1475. AHCB. Patrimonial I-96.

31 El acceso a la bailía de Alzira de los Castellví debe de ponerse en relación con el vínculo familiar existente con los Santàngel a partir del matrimonio de Jerónima, hija de Gaspar de Castellví y Maria Magdalena de Vich, con Alfonso de Santangel. *Vid.* Vicent M. Garés Timor, «Aproximación a la genealogía de la casa de Carlet durante la Edad Moderna», en VVAA, *Carlet.* H*istoria, Geografia Arte y Patrimonio,* Ajuntament de Carlet, 2015, p. 223, nota 1.

32 Vicent Lluís Simó Santonja, *Les Corts Valencianes 1240-1645*, València, Corts Valencianes, 1997, pp. 391 y 402

ción racionalizó la praxis del desempeño de los oficios, no consiguió en última instancia pacificar a las conflictivas élites dirigentes de la población. Buena prueba de ello fueron las parcialidades que durante el reinado de Fernando el Católico enfrentaron a linajes de la talla de los Castellví, Guerau, Martorell o Vendrell, contribuyendo a la consolidación de la figura de este monarca –como sus predecesores Trastámara– en calidad de árbitro, mediador y conciliador de las facciones en pugna.

De esa manera se explica, por ejemplo, que ya en 1426 –años antes de la implantación del procedimiento de los sacos– Alfonso el Magnánimo concediese el cargo de justicia de Alzira a su consejero y chambelán Jaume Romeu, persona ajena a la villa, para que arbitrase entre las facciones a la sazón en pugna por el control de los resortes de poder[33].

En ese sentido, pese a las bondades atribuidas al sistema insaculatorio, también éste se convirtió en uno de los motivos de la discordia: especialmente tanto en lo tocante a la inclusión de los candidatos (insaculación) como consecuencia de la incertidumbre subsiguiente al turno entre caballeros y ciudadanos a la hora de ejercer las funciones de justicia y mostassaf [34]. No en balde, fueron recelos y rivalidades los que motivaron la introducción de la ceda real entre 1466-1468[35]. Con todo, la ceda únicamente estuvo vigente dos años ante la necesidad de «resecar les grans passions que eren entre los dits vehins de la vila d'Algezira i els habitadors de aquella»[36].

Sin embargo, la situación persistiría una década después, a luz de las instrucciones dadas por un anciano Juan II a Joan Manlleu, su secretario. En ellas el monarca le ordenaba que agradeciese el gesto al infante don Enrique el cual, en calidad de lugarteniente, había ido a Alzira para concordar algunas diferencias existentes entre sus vecinos[37]. Es más, en el mismo memorial se alude ya a cierta

---

33 *Vid.* Carlos López Rodríguez*, Nobleza y poder político en el Reino de Valencia 1416-1446,* Valencia, PUV, 2005, p. 293.

34 Sandra Bernabeu Borja, «Llinatges y poder local…», *op. cit*, p. 15

35 Las actas municipales del ejercicio político 1465-1466 registran que tres de los cuatro jurados (Francesc Martí, Galceran Gombau, major, Joan Gombau, notario, Onofre Tamarit) sin consultar con el *Consell* suplicaron a Juan II la modificación del sistema electoral, siendo substituida la insaculación por la ceda real. AMA, 03/56, f. 96r; José M.ª Parra Ballester, *Los pergaminos de la Cancillería Real del Archivo Municipal de la Ciudad de Alzira,* Ayuntamiento de Alzira, Alzira, 1986, pp. 375-376.

36 AMA, 03/4, f. 201v.

37 ACA, RC, 3394bis, f.162 (11-12-1478). *«En quanto al primer capítol en que le dize que por la yda a la villa de Algezira se an seguido no solamente reposo a las passiones, que entre sos ve-*

«desobediencia de Martorell y Matoses y Roca de Algezira», motivo por el que se les había abierto proceso y se les perseguía[38].

En este orden de cosas, en 1480 –recién iniciado el reinado del Rey Católico– parece ser que la posesión de la escribanía de la bailía de Alzira fue motivo de confrontación. Pese a que la información de la que disponemos es harto confusa, de ella se desprende que Llorenç Gil se la habría vendido a Jaume Peris, criado real y cuñado de Pere Gombau. No obstante, el baile Perot Escrivà y el abogado fiscal Bernat Gonçalbo –con quienes el comprador debía de tener diferencias– alegaron evicción en la venta al estar vacante y pertenecer a la Corona. Pocos días después, el propio Jaume Peris sufría una agresión que lo dejó «affollat de les dos mans». Acto seguido, la víctima denunció al baile y al abogado fiscal, sospechando que hubiesen sido los instigadores, a la vez que acusó de perpetradores a Llorenç Gil y a Perico «lo llor». Finalmente, el episodio se saldó, entre otras cosas, con el cese dos años después de Perot Escrivà[39].

El 1489 Fernando el Católico confió a Jaume de Santàngel la bailía de Alzira, no obstante, éste decidió delegar sus funciones –tal y como hemos mencionado antes– en Bernat de Castellví [40], nieto de Lluís de Castellví, señor de Carlet, a la vez que sobrino del homónimo poseedor de Benimuslem. Sin duda el nombramiento debió de magnificar unas desavenencias que venían de lejos y habían enfrentado a los Martorell y a los Castellví por sus dominios de Murla y Xaló; problema teóricamente ajeno a la villa[41].

Todo apunta a que las reyertas fueron de tal gravedad que ya en el verano de 1500, Fernando el Católico advirtió a Bernat y Francisco de Castellví –baile y lugarteniente de baile– que en caso de persistir en sus banderías y negarse a fir-

---

zinos e moradores de aquella eran, mas conservación y augmento, a la dicha villa y que para esto ha echo certa concordia, copia de la qual le ha enbiado, le dira que le agradece quanto dezir se puede el buen recaudo que en ello ha dado y que loa la capitulación e concordia según que en ella es contenido, pues tanto beneficio a aquella villa se ha seguido y sigue, e que assí la mande guardar».

38 *Ibidem*. Si partimos de la base que las tres personas a las que se refiere la desobediencia formaban parte de la sociedad política, en el caso del Martorell la referencia puede estar aludiendo a tres possibles personas (Guillem Alamany, Guillem, Joanot), mientras que en el caso de Matoses sería incierto puesto que a Bernat Matoses se le documenta por última vez ejerciendo cargos públicos en 1465, mientras que la primera de Onofre Matoses es de 1498. Por su parte, en el caso del Roca se estaría refiriendo a Guillem Lluís. También se constata cómo ninguno de los tres estaría al frente las magistraturas.

39 ACA, RC. 3563, f. 32v-33v; 41r y 7v-77r.

40 ARV, Mestre Racional [MR] 946, f. 1v.

41 Veg. Villalmanzo, J., *Joanot Martorell…op. cit.*, pp. 67-75, 162-166.

mar paces y treguas les suspendería de sus cargos. Y así se cumplió, Bernat de Castellví fue apartado de la bailía poco después de desobedecer las órdenes en lo tocante a elección del justicia para el año 1501. El delegado real informaba poco después del incidente:

> Y que queriéndose hazer la elettión de justicia de la dicha villa –porque se pretyende que no hay complimento del número de las personas en la ensaculación para hazer la dicha elettión– yo hize una razón a mossén Bernard de Castellví, bayle de la dicha villa, el qual está en Carlet por sus bandosidades que tyene con los cavalleros vezinos de la dicha villa. Y en lugar suyo era directa mi carta a su lugarteniente, porque siendo directa a ell, el dicho mossén Bernard de Castellví tuviesse razón de quedarse en Carlet, pues su lugarteniente lo podía hazer: es a saber entender en la dicha ensaculación y hazer la election en día después de San Tomás. Y aún dixe de palabra a quien llevara la carta que le dixiesse al dicho mossén Castellví que por eso era directa a su lugarteniente, porque él no fuesse a Algezira, pues no sería sino inconveniente syendo sus enemigos en la villa y ell cabeça de bandosidad. Y no curando de todo esto, el dicho mossén Bernard de Castellví no hizo sino que el día de la election se fue de Carlet a Algezira con un cavallo para hazer la election. Y viendo esto los jurados y habitadores de la villa […], le cerraron las puertas de la villa y no le dexaron entrar, por la causa susodicha. Y después salieron a favlar con ell e paréceme que no se concordaron […]. Los jurados, entonces, con el justicia viejo de la villa hizieron la election de justicia, porque la pueden hazer por el poder que tienen de Vuestra Alteza, según que aquí lo han mostrado.

Sin embargo, tras el primer cese ordenado por el monarca, poco tiempo después el baile general lo volvió a rehabilitar en el puesto. No obstante, esta situación no duró mucho, puesto que, en mayo de 1503, el Rey Católico le prohibió ejercer el cargo, residir o ni aún entrar en la isla del Xúquer, «mayormente estando ahún por darse conclusión en los bandos qu·él tiene con los Marturelles»[42]. El 4 de abril de 1508, tomaba posesión de la bailía de Alzira, Rodrigo de Salzedo: el primero de este linaje, los miembros del cual regirían este oficio durante casi ochenta años[43].

Ahora bien, si hasta este momento hemos referido *quasi* exclusivamente a la bailía –dignidad que el soberano podía elegir a su antojo– no es menos cierto que la férrea preocupación de Fernando el Católico por el control de caudales

---

[42] ARV, RC, 496, f. 215; ARV. RC. 596, f. 304, 307 i 319; ARV.RC. 141, f. 58 v.º; ARV. BG. 1162, f. 450v.

[43] ARV, MR. 963, f. 1r.

y desavenencias en el seno de los municipios de la Corona de Aragón, le llevaron a dictar severos «impediments». Esto es, la inhabilitación para los cargos por parte de aquellos miembros de la comunidad que pleitearan o adeudaran dinero a las arcas públicas, pero también para todos aquellos que estuviesen abiertamente enfrentados en bandos. Esto se hizo patente en la villa de Alzira, por orden del baile general, en la publicación de la nómina de los impedidos desde al menos el año 1480[44].

De este modo hemos documentado entre los excluidos del gobierno municipal por estar envueltos en facciones a miembros de linajes íntimamente ligados a los oficios de la villa. Tal es el caso de Miquel Vendrell, Bernardí Roig, el notario Joan Guerau así como los hermanos Joan y Mateu Guerau o también del que fuera baile, Pere Escrivà. No obstante, el ejemplo más paradigmático en lo tocante a «impediments» relacionados con parcialidades es el de los Martorell, lo que explicaría la fuerte pérdida de peso político de la estirpe durante el reinado del Católico. No en balde, sobre Guillem Alemany de Martorell pendía bando público y había sido separado de paz y tregua, tras ser denunciado ante la Gobernación[45].

A modo de conclusión, cabe decir que a pesar que la insaculación –una de las principales expresiones del intervencionismo regio consolidado en tiempos de Fernando el Católico– pretendía inicialmente regular el acceso a las magistraturas municipales, superando el tradicional control ejercido por una parte de la oligarquía local, está no fue capaz de poner fin a las tradicionales luchas de poder existentes. Más bien, la intervención regia acabó precipitando la formación de una nueva elite dirigente nacida al amparo del arbitraje que los Trastámara ejercían con el fin de mantener la paz en el municipio.

---

44 AMA, 03/89, f. 104r.
45 AMA, 03/69-03/104.

LA REPRESENTACIÓN DEL PODER EN LA CORONA DE ARAGON: EL ENCAJE DE LA INQUISICIÓN EN LOS CEREMONIALES CÍVICOS (SIGLOS XVI Y XVII)

Alfredo Chamorro Esteban

Resumen:

La existencia de una Inquisición medieval en la Corona de Aragón fue el argumento de las autoridades de sus reinos para la rechazar la imposición de una nueva Inquisición por parte de los Reyes Católicos. Desde el primer momento en que llegaron a las ciudades de la Corona de Aragón, los inquisidores se encontraron con el rechazo de sus élites políticas. Durante el siglo XVI, a la vez que el Santo Oficio se consolidaba y maduraba como institución, alcanzando su máxima cota de prestigio a mediados de la centuria, también consiguió proyectar su representación institucional en los actos públicos y en las ceremonias. Sin embargo, esto no se lograría sin la reticencia de las autoridades nativas de los reinos de la Corona de Aragón que, en muchos casos, vieron al tribunal de la Santa Inquisición como un brazo más del poder real para imponer su voluntad por encima de los intereses y de las leyes de los naturales de aquellos reinos.

Palabras clave:

Inquisición, ceremonial, Corona de Aragón, representación del poder.

Abstract:

The existence of a medieval Inquisition in the Crown of Aragon was the argument of the authorities of their kingdoms to reject the imposition of a new Inquisition by the Catholic Monarchs. From the first moment they arrived in the cities of the Crown of Aragon, the inquisitors were met with rejection by their political elites. During the sixteenth century, the Holy Office was strengthened and matured as an institution. It reached its peak of prestige in the mid-century, also it managed to project its institutional representation at public events and ceremonies. However, this will not be achieved by the reluctance of

native authorities of the kingdoms of the Crown of Aragon. In many cases, they saw the tribunal of the Holy Inquisition as an arm over real power to impose its will over the interests and laws of the natives of these kingdoms.

Key words:
Inquisition, Ceremonial, Crown of Aragon, Representation of Power.

El texto que se presenta a continuación es una primera aproximación a mi nuevo tema de investigación histórica: el encaje de los inquisidores en el ceremonial de las ciudades de la monarquía, en concreto, en las de la Corona de Aragón. Es, pues, un planteamiento incial de trabajo, donde expongo algunas de las cuestiones que pretendo desarrollar a medida que avance en la investigación archivística. Mi interés por el tema surgió mientras escribía mi tesis doctoral sobre las visitas reales en Barcelona, concretamente cuando traté la primera entrada de Felipe II en la ciudad, en 1564. En esa ocasión, el Santo Oficio salió a recibir, por primera vez, a un soberano, junto con el resto de tribunales de la ciudad, es decir, el Consell de Cent, la Diputació del General y la Iglesia de Barcelona. Esta primera aparición de la Inquisición en la comitiva de recepción del monarca me suscitó varias preguntas: ¿Por qué en ese momento?, ¿cómo fue la incorporación de la Inquisición al jerarquizado entramado ceremonial barcelonés? o ¿cuál fue la postura de los *consellers*, encargados de velar por el cumplimiento del ceremonial cívico? El trabajo que aquí presento trata algunas de las cuestiones planteadas, aunque otras, todavía están por estudiar, dado que mi investigación se encuentra aún en un estado embrionario.

La Imposición del Santo Oficio en la Corona de Aragón.

La existencia de una Inquisición medieval en los reinos de la Corona de Aragón, instalada a mediados del siglo XIII, fue el argumento de las autoridades locales para rechazar la imposición de una inquisición moderna por los Reyes Católicos. Una inquisición medieval que había languidecido a lo largo de los siglos XIV y XV, si bien gozaba aun de cierta vitalidad en algunas ciudades, como ha constatado García Cárcel para el caso valenciano[1]. Sin embargo Fernando el Católico no estaba dispuesto a renunciar a las posibilidades de control

[1] Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española: el Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, Península, 1976, pp. 37-38.

del poder que ofrecía el nuevo tribunal. Así, en sus primeros años de existencia, encontramos al Santo Oficio totalmente controlado por sus precursores, los Reyes Católicos, creándose, en palabras de Didieu «un lien organique entre l'institution nouvelle et la monarchie». En 1484, Fernando el Católico ordenaba, bajo amenazas, a las autoridades de Zaragoza, Barcelona y Valencia que recibiesen a los inquisidores con todos los honores. Pero, como ha señalado la mayor parte de la historiografía, la respuesta de las instituciones de la Corona de Aragón no fue ni sumisa ni cordial.

El 4 de julio de 1487, el inquisidor general para Cataluña, Alfonso Espina, entró en Barcelona sin que salieran a recibirle los *consellers*, máximos representantes del gobierno municipal. Tampoco asistieron al juramento del inquisidor Espina en la catedral de la ciudad. Esta declaración de intenciones delas autoridades ciudadanas no auguraba una plácida existencia del tribunal en la ciudad[2]. En el reino de Aragón, la hospitalidad que encontraron los inquisidores en el reino de Aragón no fue muy diferente. El caso de Teruel es un ejemplo. En 1484, los magistrados de la ciudad no permitieron la entrada de los inquisidores enviados por el tribunal de Zaragoza y tuvieron que retirarse a la cercana villa de Cella. Desde allí, excomulgaron la villa de Teruel y sus habitantes. Finalmente, tras ceder y permitir el acceso del Santo Oficio, Teruel fue incorporada al tribunal de Valencia. Por no hablar de la propia Zaragoza, donde, en 1485, el inquisidor Pedro de Arbués fue asesinado en la misma catedral de la ciudad. Al contrario, en el reino de Castilla, la Inquisición gozó de mayores cotas de aceptación por parte las élites y las autoridades ciudadanas porque la opinión pública había sido preparada y porque las tensiones sociales favorecieron su instalación[3].

En sociedades tan jerarquizadas como la medieval y moderna, la representación pública era vital para la asunción de una identidad individual o colectiva que permitiese la integración a la comunidad civil y religiosa. Es en este punto donde las ceremonias tuvieron su razón de ser porque eran un reflejo de la sociedad que las celebraba. En una ceremonia aparecían todos los poderes de una ciudad, por orden jerárquico, tanto externa como internamente. Como apunta Manuel Rivero, «el ceremonial constituía un saber en el que se cimentaba la au-

---

2 Sobre la implantación del tribunal del Santo Oficio en Cataluña véase Eufemià Fort i Cogul, *Catalunya i la Inquisició. !ssaig d'un coneixement desapassionat de la institució*, Barcelona, Aedos, 1973, pp. 128-166.

3 Henry Kamen, *La Inquisición española: una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 52.

toridad»[4]. En este contexto, los inquisidores comenzaron a reclamar su espacio en las representaciones públicas, como afirmación de su autoridad. A pesar de que dispusieron del auto de fe como máximo exponente de su puesta en escena, los inquisidores trataron de participar y ocupar un lugar en las ceremonias en las que no eran actor principal, todo ello para reforzar su posición en la ciudad. Sin embargo, no fue tarea fácil para ellos aparecer en ellas sin vulnerar los derechos de precedencia de otros poderes, lo que generó disputas ceremoniales que aparecieron desde fecha muy temprana. Un ejemplo de ello lo tenemos en Mallorca, donde las autoridades de la isla escribieron en 1491 a Fernando el Católico denunciando la violación que los inquisidores hacían del protocolo municipal, relegando a las autoridades y otros oficiales a posiciones menos honrosas[5].

La consolidación institucional

Como afirma Henry Kamen, durante el siglo XVI, la consolidación del Santo Oficio en las ciudades ibéricas era un hecho, sobre todo, hacia mediados de la centuria cuando la existencia del tribunal era esencial para el mantenimiento de la religión católica[6]. A nivel ceremonial, la Inquisición también alcanzó una consolidación institucional, participando los inquisidores y sus oficiales en misas, procesiones, exequias o entradas reales. Eso sí, como afirma Francisco Bethencourt, en materia de etiqueta, el tribunal siempre trató de evitar las situaciones en las que apareciese en inferioridad[7]. En 1539, con motivo de las exequias de la emperatriz Isabel de Portugal, el inquisidor de Barcelona solicitó al Capítulo de la catedral de esa ciudad un lugar en el coro para poder asistir a la ceremonia él y algunos de sus oficiales. Se accedió a la petición del inquisidor y se le dio el asiento del decano, que en esos momentos se encontraba ausente de la ciudad. La cesión de este puesto tuvo continuidad y se fue confirmando con diversas concordias establecidas entre los inquisidores y los canónigos, como la de 1572[8]. Así, el Santo Oficio pudo tener su representa-

---

4 Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011, p. 177.

5 Mateu Colom Palmer, *La Inquisició a les Illes Balears. Segles XV al XIX*, Palma de Mallorca, Govern Balear, 1986, p. 108.

6 Henry Kamen, *La Inquisición española*, *op. cit.,* p. 82.

7 Francisco Bethencourt, *L'Inquisition á l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie. XVe-XIXe siècle*, París, Fayard, 1995, p. 115.

8 Archivo Capitular de la Catedral de Barcelona (ACCB), *Llibre de la Sivella*, vol. I, f. 80.

ción institucional en las exequias reales celebradas en la catedral de Barcelona, durante el siglo XVI[9].

Durante los primeros años del reinado de Felipe II, cuya monarquía confesional se presentaba como la defensora del catolicismo, el tribunal de la Inquisición fue indispensable para asegurar la integridad de la fe católica ante la amenaza de los luteranos y hugonotes. Fue en la década de los años 60 de ese siglo XVI cuando Doris Moreno sitúa el momento de mayor reputación del tribunal barcelonés. Así, en 1564, cuando Felipe II se encontraba a pocos quilómetros de la ciudad condal, todos los tribunales institucionales salieron a recibirle, ordenadamente y en estricto orden de precedencia para darle la bienvenida y efectuarle el ritual del besamanos y, por primera vez, entre esos tribunales se encontraba la Inquisición.

La participación de la Inquisición en el recibimiento solemne del rey significaba su inclusión en el ceremonial barcelonés y la aceptación por parte de las autoridades ciudadanas de la Inquisición como una realidad de la estructura institucional de la ciudad. También está documentada la participación de los inquisidores de Zaragoza entre las comitivas que salieron a dar la bienvenida a Felipe II, en 1563, cuando éste llegaba al palacio de la Aljafería[10]. Eran unos tiempos en los que la existencia del tribunal era necesaria, sobre todo en aquellos reinos que tenían frontera directa con el reino francés. En el caso de Barcelona, el gobierno municipal pretendía disipar las especulaciones surgidas acerca de la presunta connivencia de los catalanes con los protestantes franceses. Por eso, el programa ceremonial y alegórico diseñado para la estancia de Felipe II en la ciudad presentaba a Barcelona como un bastión del catolicismo frente a la amenaza hugonote. Es en este contexto donde hay que entender la inclusión del tribunal en el ceremonial cívico ya que se produjo una triple coincidencia: el momento de mayor prestigio de la Inquisición en Barcelona, la presión hugonote en las fronteras con Francia y la llegada de Felipe II a la ciudad, que motivó la movilización pública de todos los poderes institucionales. ¿Cómo entender que los *consellers* accedieran a dar un lugar en la comitiva a un Santo Oficio rechazado en su mayoría por la mayoría de catalanes? Quizá la respuesta sea la necesidad

---

9 ACCB, *Exemplaria*, vol. I, f. 10. Las exequias fueron: las de la princesa María Manuela de Portugal, en 1545; la reina Juana, en 1555; el emperador Carlos V, en 1558; la reina Isabel de Valois y el príncipe Carlos, ambas en 1568 y, por último, la de la reina Ana de Austria, en 1580.

10 ACA, *Consejo de Aragón*, Leg. 1366, n.º 1.

obligada de entendimiento con el tribunal para levantar las sospechas. En este sentido, es ilustrativo un pequeño dato, puede que minúsculo y de poca importancia pero que puede ser revelador de esta colaboración interesada y necesaria con la Inquisición: la petición hecha por los inquisidores a la Diputació del General para que le prestase una envelada para cubrir la plaza del Born para el auto de fe que se tenía que celebrar ante el rey, a lo que los diputados accedieron.

El inquisidor en la iglesia

No obstante, en la Corona de Aragón esta integración encontró muchas trabas. Desde la instauración del tribunal, las instituciones y la mayor parte de los habitantes trataron de entorpecer su buen funcionamiento y las relaciones entre ellos siempre fueron tensas y conflictivas. Y es que los naturales de los territorios aragoneses siempre vieron en la Inquisición un poder del Estado, como ciertamente era. Una institución de la monarquía que, junto con el virrey y su Consejo Real, era los dos poderes más peligrosos para sus fueros y privilegios[11].

Durante los años 50 y 60 del siglo XVI, los inquisidores protagonizaron varias disputas ceremoniales con las autoridades políticas y eclesiásticas de la Corona de Aragón. En 1555, cuando los *consellers* de Barcelona asistieron a la fiesta de la Natividad de la Virgen María, cuya misa debía oficiar el inquisidor de Cataluña y obispo de Astorga, don Diego Sarmiento, vieron como en el altar de la capilla de la casa de la Lonja se había colocado un sitial para él, lo que vulneraba las preeminencias reales. Así lo denunciaron, obligando al inquisidor a quitar el sitial del altar. Además, tampoco lo acompañaron a la salida del edificio ya que esto sólo se debía realizar en la catedral. El inquisidor Sarmiento consideró la actuación de los *consellers* como un desprecio hacia el Santo Oficio y, acto seguido, ordenó la detención de algunos ciudadanos y oficiales municipales[12].

Los *consellers* escribieron a la infanta doña Juana, gobernadora de los reinos peninsulares en ausencia del emperador, para solicitarle la liberación de los detenidos y que reprendiese la actuación del inquisidor ya que actuaba contra las

---

[11] En este sentido Bartolomé Bennassar escribie que la Inquisición fue «para el Rey Católico, la mejor arma contra los fueros», en Bartolomé Bennassar, *La Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981, p. 323.

[12] Francesc Grau, un ciudadano barcelonés que había aconsejado a los *consellers* sobre esta materia, al ciudadano honrado, don Miquel Bellafilla y al *verguer* Gabriel Magarola.

preeminencias de los monarcas. La infanta escribió a las dos partes implicadas y al virrey de Cataluña, marqués de Tarifa: a los *consellers* les agradeció su salvaguarda del ceremonial establecido y de los privilegios reales; al inquisidor Sarmiento le dijo que, de ahora en adelante, debía respetar el ceremonial barcelonés y los privilegios del rey en el altar y al marqués de Tarifa le reprendió por su inoperancia en la resolución de la disputa ya que no había dado respuesta a ninguno de los memoriales que le presentaron las autoridades municipales. Efectivamente, la respuesta de la infanta gobernadora supuso una victoria para los *consellers* de Barcelona frente al pujante poder inquisitorial y, de paso, sirvió como toque de atención al virrey Tarifa.

Los hechos sucedidos en 1561 se desarrollaron de manera distinta y, de nuevo, enfrentó a los *consellers* con los inquisidores. Era domingo de Pasión y, como establecía la tradición, el inquisidor de Cataluña debía leer una monición en la catedral de Barcelona y en otras iglesias de la ciudad. La disputa surgió cuando los primeros vieron que se habían dispuesto dos sitiales en el altar para los dos inquisidores de Cataluña, algo completamente prohibido. Pese a que el Capítulo de la catedral informó al oficial del Santo Oficio, Jeroni Sorribes, de la vulneración de la tradición que estaban cometiendo, los inquisidores se negaron a desalojar los sitiales, ya que esa era la manera que se usaba en Castilla. El día de la fiesta, los *consellers* decidieron abandonar la catedral si los sitiales seguían estando en el altar. Entonces, el virrey de Cataluña, marqués de Villafranca, ordenó a los inquisidores que los quitasen. Éstos se negaron y echaron mano de un recurso habitual de los inquisidores en este tipo de situaciones: la excomunión de todo aquel que osase quitar los sitiales. Pero la amenaza no tuvo efecto en el indignado virrey que ordenó de manera enérgica que los quitasen, como así se hizo. Una vez despejado el altar, los *consellers* ocuparon su banco habitual en el altar y ofrecieron a los inquisidores un lugar, quienes, en pie y muy enojados, contestaron con un despreciativo: «no queremos assentar nos, bien estamos».

En ambos casos, destaca la posición inflexible de los inquisidores ante las exigencias de los *consellers*, el virrey o incluso los canónigos del cabildo. Ciertamente, esta actitud responde al poder, cada vez más fuerte y consolidado, de la Inquisición en Barcelona. Este poder respondía a la naturaleza dual del tribunal, que dependía directamente del papa y del monarca. Es por esto que, como indica Kamen, los inquisidores afirmaban tener precedencia tanto sobre la Iglesia como sobre el Estado[13]. Esta es la base de todos los conflictos ceremoniales en

[13] Henry Kamen, *La Inquisición española, op. cit.*, p. 162.

los que estuvo inmerso el Santo Tribunal porque las autoridades municipales, encargadas de velar por los rituales cívicos, no aceptaron las vulneraciones de protocolo por parte de los inquisidores. Tampoco respetaron la autoridad de virreyes y de obispos. Gracias al carácter ecléctico del Santo Oficio, los inquisidores pudieron desenvolverse entre el resto de instituciones de las ciudades, actuando como un tercer poder[14].

En cuanto al lugar que ocuparon los inquisidores cuando asistían a los oficios, advertimos una diferencia entre la inquisición valenciana y la catalana: mientras que en la primera los inquisidores ocuparon dos lugares privilegiados en el coro principal, desplazando para ello a dos canónigos[15], en Barcelona, los inquisidores llegaron a una concordia con el cabildo de la ciudad para que se les cediese el primer lugar en el coro menor de la catedral. Posteriormente, la posición de la Inquisición durante las últimas décadas del siglo XVI se debilitó, del mismo modo que lo hizo su representación pública. En este sentido, son muy destacables las aportaciones de Stephen Haliczer sobre la Inquisición valenciana que, incluso, en 1561, se vio desplazada fuera de la catedral por el arzobispo y el cabildo[16]. Aquí encontramos otra diferencia entre ambas inquisiciones, mientras que en Valencia, el cabildo logró recuperar los dos lugares expulsando a los inquisidores del templo, en Barcelona, la concordia que se firmó en 1572, garantizaba a los inquisidores su lugar privilegiado durante el siglo XVII. Ya a finales del siglo XVI, el cabildo valenciano incluso logró la prohibición de que los inquisidores predicasen el edicto de fe desde el púlpito. Esta pérdida de poder de la Inquisición valenciana responde a la voluntad de Felipe II por ejercer un mayor control sobre los inquisidores que, durante la primera mitad de su reinado y a lo largo del de Carlos V, habían gozado de gran autonomía lo que había llevado a abusos.

La usurpación de las preeminencias

Sin embargo, este encaje o integración de la Inquisición en el ceremonial no acaba de estar tan claro. El tribunal aparece y desaparece en las relaciones de las

---

14 Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *Inquisición: historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000, p. 46.

15 Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana, 1981, p. 55.

16 *Ibidem*, pp. 79-80.

fiestas y ceremonias. En ocasiones, es difícil detectar su presencia en ellas, lo que no quiere decir que no la hubiera. Es un poder oculto u ocultado por los escribanos. En el caso de las exequias reales celebradas en Barcelona, conocemos su asistencia gracias a la documentación del Capítulo de la catedral, donde se dejaba breve constancia de ello, normalmente entre paréntesis. Sin embargo, su no asistencia no quiere decir que no fueran invitados. En este sentido, las exequias de Felipe II, en 1598, fueron un punto de inflexión.

Los *consellers* invitaron a los inquisidores a asistir a las pompas fúnebres en la catedral, junto con el resto de poderes. Pese a que anteriores ocasiones de exequias reales habían estado presentes, para las de Felipe II, los inquisidores reclamaron al Capítulo que durante la ceremonia, en el momento del ofertorio, los dos capellanes que iban con las capas pluviales hacia el coro, se dirigiesen antes a ellos que al baile general, como señal de respeto. Los canónigos del Capítulo les dijeron que iría uno de los dos capellanes hacia ellos y el otro iría hacia el *batlle general*, es decir, uno hacia cada lado del coro. Los inquisidores no aceptaron esta propuesta y no asistieron a las exequias de Felipe II, celebrando otras por cuenta propia en la casa de la Inquisición. Esto enojó de tal manera a los *consellers* de Barcelona que, incluso, aseveraron que nunca más invitarían al tribunal a este tipo de ceremonias. Los inquisidores celebraron sus propias exequias en la capilla de Santa Ágata, del palacio real de la ciudad condal.

Ciertamente, los inquisidores siempre trataron de conseguir el reconocimiento institucional, por encima de otras corporaciones y, por eso, exigían que en las ceremonias solemnes se hiciera algún tipo de deferencia hacia ellos. Esto, claro está, no fue del agrado del resto de autoridades y dignidades eclesiásticas. En 1657, los inquisidores de Valencia pretendían que, el día de la publicación del edicto de fe, en caso de que en la catedral no se encontrase el arzobispo de Valencia, el predicador debía ir a saludar y mostrar sus respetos a los inquisidores y solicitarles la venia para poder comenzar su intervención[17]. Esta novedad de los inquisidores llevó a los canónigos, pavordes y otras dignidades de esa iglesia a dejar de asistir al templo en estas ceremonias, «que ahora todos faltan y el pueblo lo nota mucho». El caso llegó al Consejo de Aragón para que el rey dictaminase lo que se debía hacer.

Había algunos precedentes similares al caso valenciano; concretamente, los de las catedrales de Santiago, Granada, Cartagena, Valladolid, Córdoba. En estos

[17] Todo el proceso en ACA, *Consejo de Aragón*, Leg. 684, n.º 111.

casos, Felipe IV falló a favor a de los cabildos, mediante cédulas emanadas de la Cámara de Castilla, como les comunicó por carta de 16 de junio de 1643:

> E resuelto lo que por aora se a de guardar Generalmente por todas las Iglesias Cathedrales donde Uviere Inquissicion que es; que estando el Prelado presente solo â el haga la venia y cortesia el predicador, y quando no lo estubiere al Santissimo Sacramento solamente, sin hazerla berbal ni con la cabeza al tribunal ni al Cabildo.

En 1649, fue el cabildo de Teruel quien denunció esta práctica de los inquisidores que, como en los anteriores casos tuvieron que desistir de emplearla, remitiéndose a las cédulas reales de 1643. Sin embargo, el conflicto entre el cabildo y los inquisidores de Valencia se enquistó durante bastante tiempo. En 1667, el rey ordenó que se enviasen las consultas sobre este tema al Consejo de Inquisición «que respondió largamente» y siempre con la voluntad de que el rey revocase las cédulas existentes sobre este asunto. Mientras tanto, los canónigos seguían sin acudir a la publicación del edicto de fe. Fue en 1672, cuando el deán de la catedral de Valencia, Francisco Fenollet, presentó un memorial al Consejo de Aragón, donde se recogían todas las cédulas otorgadas por Felipe IV sobre este tema y solicitaba la igualdad de trato con la iglesia de Teruel. El Consejo de Aragón no dudó en escribir a la reina regente haciendo referencia a que lo pretendido por el cabildo de Valencia era lo que había determinado Felipe IV en sus cédulas, que debían tener validez en todas las Iglesias donde hubiere Inquisición, «sin que haya razon de disparidad entre las de la Corona de Castilla, y las de Aragon». Por eso, para el Consejo de Aragón estaba claro que en el caso valenciano se debía guardar lo establecido para la catedral de Teruel, cuyo distrito pertenecía la Inquisición de Valencia. Lo que se evidencia de este episodio, como en otros que veremos a continuación, es la lucha existente entre el Consejo de Aragón y el de Inquisición. Ambos defendieron sus posturas; sin embargo, el primero siempre trató de poner freno a las desmesuras de los inquisidores en materia ceremonial y en su voluntad de arrogarse prerrogativas que no le pertenecían.

Inquisidores y virreyes: la visita de cortesía

Los inquisidores locales nunca llegaron a tener precedencia sobre los virreyes, debido al mayor rango insitutcional de estos últimos. Sin embargo, en algunos territorios mantuvieron una actitud de confrontación con el poder real. Este hecho se detecta en los reinos de Valencia y Mallorca, especialmente. En el primero, apunta Haliczer que, a partir de la década de 1570, las relaciones entre

los virreyes y la Inquisición se deterioraron porque aquéllos, «naturalmente, se mostraron recelosos en extremo ante cualquier institución o cuerpo de funcionarios cuyo prestigio y autoridad pudiera rivalizar con el suyo propio»[18]. Fueron numerosos los casos en los que la justicia real vio interrumpida su acción por la injerencia de la Inquisición, sobre todo, en la protección de familiares del Santo Oficio. Este desafio a la autoridad virreinal también tuvo su reflejo en el ámbito ceremonial. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVII, los virreyes de Mallorca y algunos de Valencia denunciaron la falta de cortesía que mostraban los inquisidores hacia ellos. Concretamente se referían a las visitas protocolarias que los inquisidores debían hacer a los virreyes y que, en muchas ocasiones, dejaron de realizar. En 1578, el Consejo de Inquisición prohibió a los inquisidores hacer visitas protocolarias y los acompañamientos oficiales, a excepción de la familia real. En 1600, se permitió al tribunal de Zaragoza realizar la visita al virrey y al arzobispo con motivo de las Pascuas de resurrección y Navidad. Esto se hizo extensivo al resto de reinos de la Corona de Aragón[19]. Sin embargo, en 1652, Felipe IV escribió al virrey de Mallorca, don Lorenzo Martínez de Marcilla, en respuesta a su denuncia de que no le habían visitado el inquisidor y el fiscal del Santo Oficio de Cerdeña, a su paso por la isla,: «no ha de visitar por ningun caso a los Inquisidores». Todo lo contrario, los inquisidores, ya fueran los propios de Mallorca o cualquier otro que pasase por esta ciudad, tenían la obligación de ir a visitar al virrey, tanto a su llegada como a su partida[20]. No hacía referencia a la visita de Pascuas, lo que aprovecharon los inquisidores para no realizarla. Dos años más tarde, en 1654, el duque de Montalto, virrey de Valencia se quejaba al Consejo de Aragón de que los inquisidores de ese reino llevaban algunos años sin ir a visitarle por Pascua[21].

Los inquisidores de Mallorca no respetaron la orden del rey y, aferrandose a su interpretación, en años posteriores dejaron de visitar al virrey, no solo a su llegada al reino, sino también para felicitarle las Pascuas de Resurrección y de Navidad. Alegaron los inquisidores que tradicionalmente visitaban a los virreyes y que luego éstos devolvían la visita y, sólo así, irían a ver al virrey. La actitud un tanto laxa de algunos virreyes permitió a los inquisidores de Mallorca con-

---

18 Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia, (1478-1834)*, p. 70.

19 Francisco Bethencourt, *L'Inquisition á l'époque moderne, op. cit.*, p. 107.

20 ACA, Consejo de Aragón, Leg. 1005, s. f. También citado por Francisco Bethencourt, *L'Inquisition*, *op. cit.*, pp. 107-108.

21 ACA, Consejo de Aragón, Leg. 650, n.º 19.

tinuar sus exigencias en torno a la visita de cortesía que debían hacerles aquéllos. En 1695, el nuevo virrey de Mallorca, el marqués de Villatorcas, se opuso totalmente a la liberalidad con que actuaban los virreyes en esa isla y denunció el caso al Consejo de Aragón. Se inició entonces un proceso en el que este consejo defendió la postura de los virreyes ante el de Inquisición, que hizo lo propio con los inquisidores de Mallorca. Pese a que las ordenes del rey eran claras, los inquisidores siempre encontraron motivos para no realizar al visita al virrey. Todavía en 1698 el marqués de Villatorcas continuaba denunciando este hecho[22].

Otras cuestiones a resolver

Con este proyecto de investigación que presento, y en el que expuesto algunos ejemplos de prácticas representativas, pretendo averiguar si se produjo o no este encaje ceremonial en las ciudades de la Corona de Aragón. Mediante un ejercicio de historia comparada trataré de identificar los distintos ritmos de aceptación y consolidación del tribunal en los diversos territorios. Por ejemplo, Haliczer afirma que lo inquisidores acostumbraban a participar en las procesiones de Corpus Christi valencianas, ocupando siempre los lugares más prestigiosos en la procesión. Sin embargo, en Barcelona no se detecta esta presencia inquisitorial en la fiesta y si la hubo, no quedaba registrada en las relaciones, en las que, tras una enumeración detallada de los asistentes a la ceremonia, los inquisidores no aparecían.

Hay algunas cuestiones que han suscitado mi interés. En primer lugar, debemos partir de una realidad: la existencia de una inquisición medieval en la Corona de Aragón, lo que implicaría el desarrollo de rituales propios que, posiblemente, pudieron tener cierta continuidad en la Inquisición moderna. En este caso, los inquisidores castellanos, que habían reemplazado a los inquisidores apostólicos, generalmente nativos de sus respectivos reinos, pudieron heredar estas prácticas ceremoniales que siguieron como hicieron en otros aspectos de su actividad. A este respecto, cabe recordar que los inquisidores españoles siguieron las obras medievales, especialmente, la del inquisidor dominico Nicolau Eimeric, *Directorium Inquisitoris*, reeditado como manual para inquisidores por Francisco Peña, en 1578. Hemos visto en las disputas entre los inquisidores y los *consellers* de Barcelona, como los inquisidores oficiaban las misas de deter-

22 ACA, Consejo de Aragón, Leg. 1005, s. f.

minadas festividades. La pregunta que aquí se plantea es cómo se llegó a este punto. Cuando apareció esta práctica, como la del domingo de Pasión, en que el inquisidor oficiaba la misa. Es esta una reminiscencia del pasado medieval o es una tradición surgida con la nueva Inquisición. Si tenemos presente la antipatía que generaban los miembros del tribunal en las élites de la Corona de Aragón, es difícil entender una participación tan importante de los inquisidores en las fiestas del calendario religioso urbano. Es por esto que no hay que descartar una posible tradición ceremonial de la Inquisición medieval que fue trasplantada a la inquisición moderna.

Por el contrario, en Castilla no había esta supuesta tradición medieval, por lo que la llegada de los inquisidores a las ciudades supuso una novedad y el desarrollo de nuevas prácticas ceremoniales. ¿Cómo fue la inserción de los hombres del Santo Oficio en los entramados ceremoniales de las ciudades castellanas? Se puede pensar que este encaje o inserción fue plácido porque las élites ciudadanas castellanas no pusieron obstáculos de importancia a la instalación del Santo Oficio. Sin embargo, la voluntad inquisitorial de estar por encima del resto de jurisdicciones seguramente provocó disputas o desavenencias con las autoridades locales. A este respecto, Francisco Bethencourt ha advertido las dificultades que encontró el tribunal en aquellas ciudades donde ya había una tradición ceremonial consolidada o donde residía un poder institucional importante, poniendo como ejemplo el caso de Valladolid, donde los inquisidores compitieron con los miembros de la Real Chancillería.

También creo necesario analizar el papel de los oficiales y miembros no remunerados del tribunal. A lo largo de las primeras décadas del siglo XVI, el tribunal desarrolló su trabajo al tiempo que maduraba institucionalmente. Del mismo modo, los inquisidores de cada distrito establecieron una red de clientes locales que supusieron su sustento social: los familiares del Santo Oficio. Había una diferencia importante en el origen social de estos familiares entre los reinos de Castilla y Aragón. Mientras que en el primero pertenecían a la nobleza y élite municipal, en la Corona de Aragón, procedían de las profesiones liberales y los artesanos. Este hecho motivó que en los territorios aragoneses los familiares buscasen la obtención de privilegios de excepción de otras jurisdicciones; mientras que en Castilla el objetivo era obtener un estatuto de limpieza de sangre, como han afirmado García Cárcel y Doris Moreno[23]. Esta diversidad social entre fa-

[23] Ricardo garcía Cárcel y Doris Moreno, *La Inquisición, op. cit.*, p. 140.

miliares de uno u otro reino implicaba necesidades representativas diferentes. La posesión de los bastones de alguacil del Santo Oficio era una forma de distinción social que los familiares lucían en las ceremonias. Así, a pesar de la mala reputación del tribunal inquisitorial en la Corona de Aragón, ser familiar del Santo Oficio, era un buen sistema para alcanzar una promoción social, como hicieron algunas familias catalanas, como los Sorribes.

Así, el propio Bethencourt ha puesto de manifiesto la importancia creciente del cargo de abogado fiscal, inexistente en la inquisición medieval, tanto a nivel salarial, como social y ceremonial. En este punto, destaca la denuncia del arzobispo de Valencia, Isidoro de Aliaga, en 1643, por cuanto los inquisidores ofrecían un trato descortés al ordinario o representante del propio arzobispo cuando éste acudía a la casa de la Inquisición para tratar las causas de los feligreses. Mientras que el ordinario se sentaba fuera del dosel, en «una silla de cuero a lo antiguo de tijera y forma redonda sin differencia alguna a los calificadores», el fiscal sí que estaba bajo el dosel y en una silla moderna de terciopelo, igual que los inquisidores. Por eso, exigía el mismo trato que se le daba en Zaragoza al ordinario, es decir, el mismo que a los inquisidores de aquel reino[24]. También creo conveniente estudiar la posición de los comisarios y familiares. Es sabido su papel principal en los autos de fe, donde ocupaban los lugares principales del recinto; sin embargo, no sabemos apenas nada de papel que jugaron en las ceremonias cívicas no dependientes del Santo Oficio. Por otro lado, también sería interesante indagar la presencia de estos familiares en las pequeñas ciudades donde no había presencia de los inquisidores. ¿Qué rol desempeñaron en las ceremonias locales? o ¿qué repercusión simbólica tuvo el encuadre de los familiares en las cofradías de San Pedro Mártir? Recordemos que en 1604, una carta acordada del Consejo de la Inquisición establecía la creación de cofradías bajo la invocación de este santo en los conventos dominicos para que se inscribiesen en ellas los ministros y oficiales del Santo Oficio, incluyéndose posteriormente a los familiares.

En cuanto a la bibliografía consultada hasta el momento, aun reconociendo la mayor importancia de la propia acción inquisitorial, son pocos los trabajos que han estudiado en profundidad la representación pública de la Inquisición. Sólo el auto de fe había sido objeto de estudio. Destacan los trabajos de Doris Moreno, para el tribunal barcelonés, y de Stephen Haliczer, para el valenciano.

---

[24] ACA, Consejo de Aragón, Leg. 649, n.º 3/1.

Especial mención merece el libro de Francisco Bethencourt, donde el autor ha tratado ampliamente la representación pública y simbólica de la Inquisición. Para realizar dicho estudio, no me basaré únicamente en la documentación de la Inquisición custodiada en el Archivo Histórico Nacional, por otro lado, de obligada consulta, sino también en el análisis de las relaciones de fiestas y ceremonias, oficiales o no, recogidas en los diversos compendios ceremoniales o en los dietarios institucionales. Una lectura atenta y detenida de éstas permite detectar novedades ceremoniales relevantes. Así, con esta investigación que comienzo ahora espero aportar nuevos datos que permitan conocer mejor el encuadre de la Inquisición en los entramados urbanos de la Corona de Aragón.

DOS EXPRESIONES PÓSTUMAS DE LAS GESTIONES DE FERNANDO II DE ARAGÓN POR LA REFORMA DE LOS DOMINICOS: LOS CONVENTOS DE GOTOR Y MONTALBÁN

Alfonso Esponera Cerdán O.P.

Resumen:

Las gestiones de Fernando II dieron lugar a distintas comisiones para la reforma primordialmente de las monjas, consiguiendo de Alejandro VI en 1493 un breve pontificio de gran importancia para su expansión en los de Zaragoza y Calatayud. También hubo dos enclaves en Aragón de la reforma dominicana castellana escasamente estudiados por la historiografía. Uno fue el Convento de Gotor, erigido en 1520 por Jaime Martínez de Luna, ex-Virrey de Cataluña, que a instancias de su viuda lo proveyó el Maestro de la Orden, García de Loaysa, con frailes del segoviano Convento de Piedrahita. El otro enclave fue el Convento de Montalbán, erigido en 1521 por Juan de Ovón, secretario del rey Fernando, que también proveyó García de Loaysa con frailes del Convento de Piedrahita.

Palabras clave:

Dominicos, Gotor, Montalbán, Reforma Vida Dominicana, García De Loaysa.

Abstract:

The actions made by Ferdinand II of Aragon originated basically several commissions for the nuns Reform. He obtained from Alexander VI in 1493 a short Papal Letter that was of great importance for his expansion in those of Zaragoza and Calatayud. There were also two settlements in Aragon, following the Dominican Reform originated in Castile, scarcely studied by the historiography. One was the Convent of Gotor, built in 1520 by Jaime Martinez de Luna, the former Viceroy of Catalonia, that, following his widow, was provided by the Master of the Order, Garcia de Loaysa with friars coming from the Convent of Piedrahita. The other settlement was the Convent of Montalban, built

in 1521 by Juan de Ovon, secretary of King Ferdinand, that was provided by García de Loaysa with friars from the Convent of Pridrahita.

Key words:
Dominican order, Gotor, Montalban, Reformed Dominican Life, Garcia Loaysa.

García Oro en su visión panorámica sobre la reforma de las Órdenes religiosas en España en el siglo XV, ya señaló el importante papel que tuvieron al respecto los reyes de aquellos años[1]. A fines del reinado de Fernando II aparecieron dos enclaves en Aragón de lo que puede denominarse «reforma dominicana castellana»: Gotor y Montalbán; ambos tuvieron inicialmente un recorrido limitado pues luego pasaron a la Provincia de Aragón. Estos, bastante poco conocidos Conventos, son lo que se van a presentar en esta Comunicación.

Además de las fuentes conservadas en el Archivo de Simancas y en otros archivos, aunque en el Archivo Histórico de la Provincia de Aragón no hay documentación más que la que se utilizará, así como lo que narran los cronistas dominicos Francisco Diago[2] y José Teixidor[3] entre otros, en el siglo XX el también dominico Vicente Beltrán de Heredia fue pionero en investigarlos. José María de Garganta posteriormente perfiló esas investigaciones y luego Adolfo Robles[4], de la misma Orden, las fue completando señalando la fundamental dimensión levantino y aragonesa, no castellana ni con relación con la franciscana. Pero estos dos señalados enclaves en Aragón de la mencionada reforma, han sido escasamente estudiados por la historiografía dominicana y aragonesa.

---

1 Cf. José García Oro, «La Reforma de las Órdenes Religiosas en los siglos XV y XVI», en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*. T.III-1.º. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 211-349.

2 Cf. Alfonso Esponera Cerdán, «El historiador Francisco Diago O.P. (1561-1615). Una primera aproximación a su vida y escritos», *Escritos del Vedat* XXXIX, 2009, pp. 281-319.

3 Cf. Alfonso Esponera Cerdán, «El historiador dominico fray José Teixidor», en Emilio Callado Estela (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia*. III Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2009, pp. 149-194.

4 Ofrece una visión de la historiografía sobre la Reforma en la Provincia dominicana de Aragón hasta 1982, en su «San Luis y la Contrarreforma», en *Cuadernos San Luis Bertrán*. Valencia, Comisión Centenario, 1982, pp. 261-262. Para algunas biografías puede consultarse las obras al respecto de Celedonio Fuentes (1932) y Laureano Robles (1972).

1. Intentos dominicanos hispánicos de reforma en el siglo XV

La dominicana Provincia de Aragón –cuyos límites geográficos en este siglo eran los de la Corona de Aragón, incluyendo Navarra– había iniciado su andadura con el siglo XIV, pues fue constituida en 1301. Concretamente en el Reino de Aragón habían fundado los frailes Conventos en: Zaragoza en 1219; Calatayud en 1253; Huesca en 1254; Alcañiz en 1383 y Benabarre en 1413[5].

Como también estaba ocurriendo en otras familias religiosas y en otros ámbitos de la Iglesia, en ella a lo largo del siglo XV se fue abriendo paso la conciencia de una necesaria reforma, de una «vuelta» a la vida dominicana que se consideraba perdida.

Los intentos reformadores dominicanos italianos tuvieron alguna resonancia en las Provincias de la Península Ibérica[6]. En la de España –una de las Provincias ibéricas existentes en aquellos momentos junto con la de Portugal y la de Aragón– después de algunos intentos, finalmente se instituirá su Congregación de la Reforma en 1474, sin olvidar que esta convivía con la Provincia de los «claustrales» (los no reformados) erigida hacía siglos[7].

En la de Aragón también había tenido cierto eco, pero su Congregación de Reforma abarcó solamente algunos conventos catalanes y valencianos. No pudo entrar en los aragoneses ni en los grandes conventos a pesar de tener simpatizantes en ellos. Esta Congregación fue aprobada por el Maestro de la Orden en 1440[8].

---

5 Posteriormente erigirán, siempre en el territorio aragonés: en 1543 el de Ayerbe; en 1570 el de Caspe; en 1571 el de Monzón; en 1584 el *Collegium* de San Vicente Ferrer en Zaragoza; en 1590 el de Alfajarín; en 1599 los de Albarracín y Graus; en 1605 el de San Ildefonso de Zaragoza; en 1608 el de Teruel; en 1612 en Magallón; en 1614 en Jaca y en 1636 en Borja.

6 Cf. Ramón Hernández Martín, «La Reforma dominicana entre los Concilios de Constanza y Basilea [de 1414 hasta 1434]», en *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*. T.II. Porto, Domenicanos, 1989, pp. 151-179; Juan José Gallegos Salvadores, «Aproximaciones a la Reforma dominicana de Raimundo de Capua y repercusiones en los dominicos de Portugal», en *Actas do III Encontro*, pp. 219-239.

7 Es de obligada consulta y referencia Vicente Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1350-1550)*. Roma, Angelicum, 1939; Ramón Hernández Martín, *Capítulos provinciales de la Provincia dominicana de España desde 1241 hasta 1595*. T.I (1241-1518). Salamanca. Ed. San Esteban, 2015, pp. 160 y ss. Las Actas de sus capítulos de Reforma han sido publicadas este último autor en la recién mencionada obra (las citaré ACPH seguido del año de celebración del Capítulo y páginas correspondientes).

8 Cf. Adolfo Robles Sierra, «La Reforma entre los dominicos de Valencia en el siglo XVI», en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983, pp. 185-188.

2. La reforma dominicana castellana en el reinado de los Reyes Católicos

Desde principios del siglo XV, la Corona castellana mostró un gran interés por servirse, y también por ejercer un mayor control sobre los mendicantes, ese sector del clero regular considerado como un grupo idóneo para dirigir y multiplicar las iniciativas de propaganda promonárquica, puesto que no sólo sus filas estaban integradas por individuos que desde una cátedra universitaria, el púlpito o el confesionario, influían sobre un sector de la opinión pública, sino porque también habían acrecentado enormemente su presencia en el ámbito urbano gracias a un nuevo ciclo de fundaciones, en muchos casos promovidas por la propia familia real.

Esta aspiración a ejercer un mayor control sobre ellos alcanzó su culminación en 1474, con la llegada al trono de los Reyes Católicos, justamente cuando la Santa Sede acababa de conceder a los franciscanos y a los dominicos la exención en materia pastoral de la autoridad del ordinario local, circunstancia que convertía a los frailes y a sus conventos en agentes idóneos a la hora de realizar una ulterior campaña de disciplinamiento social en el reino.

Así pues, se dio un acercamiento de los observantes dominicos a la Corte en busca de apoyo para completar su campaña reformista de la Orden, que encontraba poco eco y mucha resistencia en los conventos más importantes de Castilla, que fue bien acogido. Produciéndose por ello una creciente integración de estos frailes en el gobierno y en la Corte de dichos monarcas[9]. De hecho, el apoyo real permitió multiplicar el proceso reformador, frente a la resistencia y quejas de la mayoría de los conventos que eran incorporados a esa organización mediante una metodología expeditiva, imponiéndose a los conventos por la fuerza y vulnerando, de ese modo, los derechos electivos de los Capítulos conventuales[10]. El Capítulo provincial de 1506 proclamará solemnemente la unificación de la Pro-

---

[9] Según Nieva Ocampo, todo ello subyace en la aceptación por parte de estos monarcas de su propuesta de acabar drásticamente con el problema judeoconverso mediante la institución de una Inquisición delegada en ellos a partir de 1478. G. Nieva Ocampo, «La observancia y la Monarquía castellana: compromiso político y disciplinamiento social (1460-1540)», en J. Martínez Millán y otros coords., *La Corte en Europa: Política y Religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid 2012, pp. 517-518.

[10] «Los Reyes Católicos representan para los dominicos de la Provincia de España la consolidación y avance de la reforma en tal grado que llegó con ellos mismos a su consumación». Ramón Hernández Martín, *Capítulos… op. cit,* p. 167.

vincia como plenamente reformad[11], si bien sus primeros tiempos fueron de cierta zozobra provocada por los fautores de la conocida como «Beata de Piedrahita» (1486-1524)[12]. De las múltiples figuras entre los dominicos castellanos está Antonio de la Peña, quien lideraba el ala más rigorista de dicho reformismo, que aglutinó alrededor de la *Beata* a un buen número de frailes dominicos castellanos la admiración y la sumisión de los espíritus más deseosos para obligar a todos a sus excéntricas penitencias y a su austerísima manera de concebir la Vida Religiosa Dominicana, generándose graves tensiones en la Provincia.

El rey Fernando se sintió atraído por la prédica a favor de una reforma espiritual más rígida de sor María de Santo Domingo, más conocida como la *Beata de Piedrahita* (en Piedrahita había un convento de dominicos desde 1370). La convocó a la Corte en Burgos, donde se encontró con ella en 1508, sintiéndose cautivado especialmente por sus predicciones del futuro. Francisco Jiménez de Cisneros también tuvo gran curiosidad y fue a visitarla ese mismo año al monasterio de Santa María de Nieva en Segovia

El apoyo de la Corona a la acción reformista de los Vicarios de la Congregación conllevó una mayor integración de los dominicos observantes en el ambiente áulico y de gobierno de la Monarquía, ya sea como inquisidores, como embajadores y también como confesores y tutores de los príncipes herederos.

---

11 Cf. *Ibidem*, pp. 392-399; ACPH-1506, 403-411.

12 Cf. *Ibidem*, pp. 460-463. Es abundante, aunque un poco reiterativa en su dimensión biográfica, su bibliografía: Vicente Beltrán de Heredia, *Historia…, op. cit.*, pp. 72-74.77.89-91.97-98.238-240; Vicente Beltrán de Heredia, «La pseudoreforma intentada por la beata de Piedrahita y los procesos de esta religiosa», en *Miscelánea Beltrán de Heredia*. Vol. III. Salamanca, Ed. San Esteban, 1972, pp. 78-269; Álvaro Huerga, «Los prealumbrados y la beata de Piedrahita», en Fliche-Martin (ed.), *Historia de la Iglesia*, T. XVII. Valencia, Edicep, 1974, pp. 529-533; Bernardino Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667).* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980, pp. 37-64.259-271; Jodi Bilinkoff, «Charisma and Controversy: the Case of María de Santo Domingo», *Archivo Dominicano*, 10, 1989, pp. 55-66; para las Actas de parte de su tercer Proceso y del cuarto, cf. Lázaro Sastre Varas, «Proceso de la Beata de Piedrahita», *Archivo Dominicano* XI, 1990, pp. 359-401 y XII (1991) 337-386 ; Ángela Muñoz Fernández, «María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra», en Ángela Muñoz Fernández (ed.), *La escritura femenina. De leer a escribir*, II. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 2000, pp. 111-129; Lázaro Sastre Varas, «Fray Jerónimo de Ferrara y el círculo de la Beata de Piedrahíta», en Donald Weinstein, Julia Benavent e Inés Rodríguez (ed.), *La figura de Jerónimo Savonarola op y su influencia en España y Europa*. Firenze, Ed. del Galluzzo, 2004, pp. 169-195; Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*. Madrid, Ed. Taurus, 2013, pp. 107-111.120-125.

Los reyes Isabel y Fernando habían visitado la ciudad de Salamanca en 1480 y, posteriormente, en 1484, conocieron allí a Diego de Deza, que en aquel momento era prior del Convento de San Esteban y profesor de la cátedra de Prima de la Universidad. Los Reyes quedaron impactados por la calidad intelectual de los frailes y también por la notable influencia que ejercían en la Universidad. A partir de entonces los monarcas promovieron la incorporación de los dominicos de Salamanca a la Congregación de la reforma. Situación que se verificó finalmente en 1486, gracias a la concesión de unas notables garantías económicas, tanto para el Convento de San Esteban como para sus habitantes[13]. Por otra parte, en esos años, la intervención de los dominicos –hispanos y extranjeros– en la elaboración y ejecución de un programa de reforma fue importante[14].

Por la muerte de Felipe el Hermoso en 1506 volvió el rey Fernando a gobernar Castilla. Fue el tiempo en que numerosos dominicos, liderados por el Provincial, no estaban dispuestos a adaptarse a las condiciones creadas por los líderes de la Congregación de la Reforma. Las irregularidades desencadenadas por los reformadores más rigoristas, proporcionaron la excusa para reconducir los derroteros de la observancia a los cauces ordinarios de la vida dominica, sin olvidar que el proceso inquisitorial a la *Beata de Piedrahita* dieron al traste con todo el intento de ultrarreforma pretendido por ellos. Además del rechazo a las innovaciones disciplinarias, dos elementos eran restaurados formalmente por los que, a partir de 1509, dirigían la Provincia. El primero se refería a la obligación de los estudios y el segundo a la predicación[15].

Además, los Superiores de la Provincia obtuvieron de la Corona en 1512 que fueran extendidos a todos los conventos los privilegios que habían sido otorgados por la reina Isabel a la Congregación de la Reforma. En ese mismo año el Provincial Alonso de Loaísa acudió a la Corte castellana para «tomar asiento con los Padres de Piedrahíta», según el mismo Provincial escribe en carta del 23 de marzo[16]. Su actitud benevolente al respecto fue aprobada por los capitulares de 1513 que dieron por buenas las condiciones aceptadas «pro bono pacis et quietis omnium»[17].

---

13 Cf. Guillermo Nieva Ocampo, «La creación de la observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos», *Cuadernos de Historia de España* 80, 2006, pp. 91-126.

14 Cf. Begoña Pozo Sánchez, «Savonarola y la monarquía española de los ss. XV y XVI», en Donald Weinstein, Julia Benavent e Inés Rodríguez (ed.), *La figura…, op. cit*, pp. 239-252.

15 Cf. Ramón Hernández Martín, *Capítulos… op. cit*, pp. 464-473.

16 Citada *Ibidem*, p. 548.

17 ACPH-1513, 571.

Asimismo, este cambio de rumbo experimentado por la Reforma en esos años condujo al regreso del exilio de muchos frailes que habían escapado al régimen de rigor y exclusión impuesto hasta entonces por los últimos Vicarios de la Congregación.

Fernando el Católico moría en la extremeña Madrigalejo el 23 de enero 1516 y en los primeros días del posterior abril fue elegido Provincial García de Loaísa y Mendoza[18] hasta que dos años después fue elegido Maestro de la Orden de Predicadores, cargo que tuvo desde 1518 hasta 1524, siendo en 1522 nombrado Confesor de Carlos V y en 1524 Presidente del Consejo de Indias.

García de Loaísa[19] logró que, en el mes de julio de 1521, le fuera encargada la sanción de los culpables entre los dominicos que habían participado en las revueltas de los Comuneros (1520-1521), haciendo una represión discreta pero eficaz que le permitió devolver a la Orden el prestigio perdido.

Por otra parte, conocedor de que numerosos frailes del salmantino Convento de San Esteban habían estado a favor de los Comuneros, realizó una visita a esa comunidad en octubre de 1521 donde dictó algunas ordenaciones[20]. Son un conjunto de normas fácticas elaboradas *in situ* a partir de un conocimiento directo y profundo del Convento. Dicho conocimiento se expresa sobre todo en las medidas referidas a los aspectos económicos y al estudio.

Las medidas dictadas por el Maestro General y el prestigio que había adquirido Juan Hurtado de Mendoza en esos años determinaron que este fuese elegido por segunda vez prior del influyente Convento. Días más tarde, se celebraba el Capítulo provincial en él[21].

García de Loaísa, aprovechando esta reunión capitular, para asegurarse la aplicación de las ordenanzas que iba a dictar a dicho Capítulo, amparándose en

---

[18] Este personaje (1478-1546), que no hay que confundir con el ya mencionado Provincial antecesor suyo, está muy poco estudiado desde una perspectiva dominicana; en 1525 será nombrado Obispo de Osma y hecho Cardenal por Clemente VII en 1530, cf. Juan de Araya, *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca* [fines del XVIII], en Justo Cuervo, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*. T.I. Salamanca, San Esteban, 1914, pp. 429-439.

[19] Cf. Guillermo Nieva Ocampo, «La observancia…», *op. cit.*, pp. 542-549, a quien se va a seguir en lo que se indica a continuación.

[20] Cf. Ramón Hernández Martín, «Ordenaciones de García de Loaísa para el Convento de San Esteban de Salamanca», *Archivo Dominicano* 90, 1996, pp. 5-13.

[21] Las actas han sido publicadas por Ramón Hernández Martín, «Acta del Capítulo provincial de Salamanca de 1522», *Archivo Dominicano* 19, 1998, pp. 6-25.

el estado de excepción rechazó la elección del prior provincial y forzó, en su lugar, el nombramiento de Diego Pineda[22]. Las prescripciones que se dictaron concedían al nuevo Provincial un amplísimo poder para que dispensase e interpretase esas mismas disposiciones a su voluntad y según su prudencia.

Pero el núcleo central de las Actas de este Capítulo lo constituyen las ordenaciones de García de Loaísa[23]. En ellas se ordena la adhesión y el respeto a la autoridad del Emperador. Asimismo, se refuerzan los poderes de los Superiores conventuales en materia disciplinar sobre sus súbditos, se impide a los frailes el acceso directo a la Corte y se propone un tipo de formación más cuidadosa y vigilante de los jóvenes mediante la elección de formadores experimentados y la prohibición del estudio, antes de cumplir el año de profesión, en otra Facultad que no sea la de Gramática.

Loaisa criminalizó y penalizó duramente la participación de los religiosos en los Comuneros, ordenando: «que en la Provincia haya algunas cárceles en ciertos Conventos, en las cuales sean custodiados diligentísimamente los condenados por excesos, que en un juicio civil serían castigados con la pena de muerte y que sean los Conventos siguientes: los de Salamanca, Avila, Toledo, Burgos y Compostela»[24]. Su preocupación por todo lo sucedido le llevó también a disponer que los priores, después del almuerzo, «hagan reunir a los frailes en el capítulo o en otro lugar conveniente, y tengan alguna conferencia sobre los casos de conciencia, al menos por media hora»[25]. Con esta medida –que estimulaba en los frailes la culpabilidad y la duda sobre sí mismos– se daba un fuerte impulso al estudio de la teología moral, rasgo característico de la observancia religiosa entre los dominicos a partir de entonces.

Un hermosa síntesis de la vida de las comunidades reformadas indica: «Intra coenobii septa fratres quieto manent, frecuentes in choro, praedicationis officio, estudio litterarum, exeuntes tantum quando proximorum profectui expedire videtur, visitaciones saecularium quorumque devitanes, ratio pus esse viris religiosis, praecipue praedicatoribus verbi Dei, magnis ut aestimentur quam ut

---

22 Las actas capitulares no transmiten los motivos de esa decisión, que sembró la perplejidad en los mismos historiadores de la Orden, cf. Esteban Mora, *Historia analística del Convento de San Esteban,* en Justo Cuervo, *Historiadores…op. cit.*, II, pp. 991-993.

23 Ramón Hernández Martín, «Acta…» *op. cit.*, pp. 11-17.

24 *Ibidem*, p. 15; en el párrafo siguiente ordena «a los priores de esos Conventos que en el espacio de seis meses determinen con el Consejo de los Padres los lugares convenientes para esa clase de cárceles y las provean bien de cadenas y de las otras cosas que necesiten».

25 Ramón Hernández Martín, «Acta…» *op. cit.*, pp. 15-16.

amentur. Amore enim privata commoda quandoque, aestimatione vero publica et communia semper consequuntur; Inter quae duo quantum intersit, non est difficile judicare quaerentibus non quae sua, sed quae Jesu Christi»[26].

3. La reforma dominicana en Aragón[27]

Como ya se ha indicado en esta Provincia dominicana había una Congregación de Reforma, pero sólo presente en algunos pocos Conventos entre los que no estaban los cinco indicados de Aragón. De ahí que los reyes se preocuparon por afianzarla y extenderla[28], como por ejemplo Alfonso V.

Fernando II, rey desde 1479, realizó gestiones para conseguir dicha reforma, dando lugar a distintas comisiones para la reforma primordialmente de las monjas, consiguiendo de Alejandro VI en 1493 un breve pontificio de gran importancia para la expansión de dicha reforma[29].

Y es que teniendo muy en cuenta este breve, el rey comisionó en 1495 al dominico Obispo de Salamanca Diego Deza para que reformase la Provincia de Aragón y la Provincia de España[30]. Este –en palabras de José Teixidor– «para cumplir su encargo baxó a nuestro convento de Gerona donde llamó al Provincial de esta Provincia el Maestro fr. Bartholomé de la Rapita, a quien acompañaron los Maestros fr. Pedro Olzina prior que era de Barcelona, fr. Pedro Juan Cassanell y fr. Juan Navardu. Propuesta la Reforma que el Rey pretendía se discurrieron los medios más suaves para su logro, i solamente se concluyó, que por entonces se examinassen los ánimos de los religiosos de los conventos. Viendo el obispo que este medio pedía largo tiempo, nombró por comissarios de esta tentativa al mismo Provincial i al Maestro fr. Juan Engera, actual Visitador de los conventos de la Congregación»[31].

Así pues, resultado de esta reunión fue la encomienda que recibieron De la Rápita y Engera para conocer la postura de todos los conventos y de los religio-

---

26 Citada por Vicente Beltrán de Heredia «Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla en la primera mitad del silgo XVI», en *Miscelánea… op. cit.,* III, p. 536.

27 Cf. Vicente Beltrán de Heredia*, Historia… op. cit.*, pp. 184-217.

28 Cf. Adolfo Robles Sierra, «La Reforma…», *op. cit.*, pp. 191-192.

29 Cf. Adolfo Robles Sierra, «La Reforma…», *op. cit.*, pp. 191-193, a quien se va a seguir.

30 AGOP, lib. IV-11, f. 2.

31 José Teixidor*, Necrologio de este Real Convento de Predicadores de Valencia*. T.I, f. 362 (conservado en Biblioteca Histórica Universitat de València, BHUV, ms. 931).

sos, exigiéndoles a los primeros una petición formal de Reforma. Teixidor informa que «de los de Aragón convinieron en la reforma: los conventos de Zaragoza i Calatayud, firmándose diezyocho hijos nativos de aquel i veinte del de Calatayud»[32].

Surgió, a raíz de la ejecución de todo esto, una serie de alborotos y recursos a Roma. Tensiones que quiso cortar el Maestro de la Orden Joaquín Torriani (1487-1500), con sus pronunciamientos en 1491, 1497 y 1498: y así por ejemplo a los Provinciales se les dieron facultades para intervenir en los mismos Conventos reformados, pues hasta entonces no las tenían[33].

4. Enclaves reformistas castellanos en la Provincia de Aragón[34]

El ya mencionado Maestro de la Orden García de Loaísa viendo que la Congregación de Observancia no prosperaba y que la mayor parte de los Conventos seguían una vida, ya que no relajada, al menos poco religiosa, quiso poner fin a aquella situación.

Según Juan de Robles en su inédita *Historia de la Reforma introducida por Juan Hurtado de Mendoza*[35], no faltaron algunos piadosos seglares, entre los que tal vez incluía a los futuros fundadores de los Conventos de Gotor y de Montalban, que estimularon a Loaísa a tomar con interés este asunto.

Sobre ello debió hablar con Diego de Pineda cuando este fue a Roma para agenciar la fundación de conventos de estricta observancia en Castilla. Consta que Pineda se detuvo al regreso en Barcelona, y juzgando por los efectos, no es difícil conjeturar la razón de esa demora. El plan al parecer era ensayar en la Provincia de Aragón algo parecido a lo que se iba a hacer en la de España.

---

32 *Ibidem*, I, f. 263.

33 Están trascritos por Adolfo Robles Sierra, «La Reforma…», *op. cit.*, pp. 184 n.6 y 193 n. 52

34 Cf. *Ibidem*, pp. 195-196.

35 Citado por Vicente Beltrán de Heredia, *Historia… op. cit.*, pp. 192-193 n. 31; quizá hay que rebajar un poco sus afirmaciones, dada la aversión que tenía este discípulo de Hurtado hacia los claustrales de la Provincia de Aragón.

5. Convento de Nuestra Señora de la Consolación, en Gotor[6]

En efecto, acababa de fundarse en el pueblo de Gotor, población «que es de christianos nuevos», según indica Diago. Lo fue como comunidad de observancia con la protección de Jaime Martínez de Luna, barón de Illueca y Arandiga, ex-Virrey de Cataluña. Fue el primer enclave conventual de la reforma al modo de Castilla en jurisdicción de otra Provincia, que además tenía una Congregación de Observancia[37].

Diago escribe: «Fundolo en una hermita de la Madalena cerquita del lugar. Moraron en él religiosos de la Provincia hasta que muerto ya el fundador, a instancia de su muger doña Caterina de Urrea, lo proveyó el Maestro de la Orden fray García de Loaísa de ocho frayles del religioso Convento de Piedrahita, el año 1520, señalando por Vicario y Prelado dellos a fray Hierónymo de San Bartolomé, alias de Luzón, el qual al cabo de dos años se fue a Montalvan por fundador y Prelado del monesterio de aquella villa. Acceptóse la Casa con los religiosos que en ella vivían según la reglar observancia, en el Capítulo [provincial] celebrado en Alcañiz a diez y seys de noviembre de 1522»[38].

Obsérvese que los ocho frailes que mandó García de Loaísa eran provenientes del Convento de Piedrahita; y que se aceptó dicha Comunidad con los religiosos que en ella vivían según la estricta observancia.

Como era preceptivo, una vez que se afianzaba la fundación, era declarada priorato, siendo instituido primer prior Juan Mico hasta 1525[39], valenciano

---

36 Sobre esta fundación cf. Francisco Diago, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año mil y seyscientos*. Barcelona 1599, ff. 287v-289r, a quien voy a seguir; Vicente Beltrán de Heredia, *Historia… op. cit.*, pp. 193 y ss. Es una expresión más de la relación nobleza titulada y fundación conventual en aquella España, cf. Ángela Atienza López, *Tiempos de Conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2008, pp. 151-232.

37 Cf. Alfonso Esponera Cerdán, «La corriente castellana de Reforma, Francisco de Borja y los dominicos de Valencia», en Enrique García Hernán-M.ª del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*. Valencia-Roma, Albatros Ediciones– IHSI Bibliotheca Insitituti Historici Societatis Iesu, 2011, pp. 237-254.

38 Francisco Diago, *Historia… op. cit.*, ff. 287v-288r.

39 Cf. *Ibidem*, ff. 86r-97v; Laureano Robles, «Me pereant.I 15 documentos relativos a Fr. Juan Micó, o.p. (1498-1555)», *Escritos del Vedat* 6, 1976, pp. 203-232; Laureano Robles, «Juan Micó, o.p., autor del 'Rosarium sive psalterium Sanctissimi Nominis Jesu'», *Escritos del Vedat* 11, 1981, pp. 339-360; Antonio Soler-Vicente Trol, *El Palomar. On es troben la séquia i el camí*. Omtinyent, Ayuntamiento, 1996, pp. 408-432; Alfonso Esponera Cerdán, «Los

que había profesado en el albaceteño Convento de Chinchilla, de la observancia castellana, pasando luego a Salamanca. Bajo su dirección, la observancia en aquella forma de austeridad y rigor quedó arraigada en este convento aragonés[40].

En el Capítulo general de 1523, presidido por García de Loaísa y celebrado en Valladolid, en sus Actas se lee: «Acceptamus Conventum Sanctae Mariae de Consolatione de Gotor, reductum per Reverendissimum Magistrum Ordinis ad Conventum de loco et Domo Ordinis in Provincia Aragoniae, cui dedit Priorem et ad regularem observantiam reformavit, volentes in suo robore permanere omnia et singula a Reverendissimo Magistro Ordinis constituta in favorem praedicti Conventus pro conservatione vitae regularis»[41].

Por disposición pontificia a partir de 1525 el Convento de Gotor quedó encomendado al gobierno del Provincial de España[42].

6. Convento de San Vicente Ferrer y Santa Lucía, Virgen y Mártir, en Montalbán[43]

Esta fundación se hizo gracias a una donación que el Consejo el 12 de mayo de 1521 había hecho a los dominicos de la ermita de Santa Lucía[44], y la dotaron de su abundante hacienda Juan de Obón y Ariño,

---

dominicos Micó y Vidal de la Universidad del Palomar (ss. XVI-XVIII)», en *II Congrés d'Estudis de la Vall d'Albaida (Ontinyent, 5-7 de novembre de 2004)*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de València, 2008, pp. 551-562; Emilio Callado Estela, «El dominico fray Juan Micó. Reforma y predicación en el siglo XVI», en Emilio Callado Estela (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia. IV*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2013, pp. 179-225.

40 Cf. Francisco Diago, *Historia… op. cit.*, ff. 86v-87r.

41 *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*. T.IV. Roma, Curia Generalicia OP, 1901, p. 189; esta edición la citaré: ACGOP seguido del tomo y página correspondientes.

42 AGOP lib. IV-20, f. Ir-Iiv.

43 Cf. Francisco Diago, *Historia… op. cit.*, ff. 289r-v; sobre esta fundación hasta 1835, Manuel García Miralles, *La Orden de Predicadores en la Provincia de Teruel*. Teruel, Diputación Provincial, 1964, pp. 63-136, que se basa en los numerosos documentos conservados en Archivo Histórico de la Provincia dominicana de Aragón (AHPDA) en Valencia, sig. 171-181. Es una expresión más de la relación Concejos y fundaciones conventuales en aquella España (cf. Ángela Atienza López, *Tiempos… op. cit*, pp. 387-417).

44 Documento trascrito por Manuel García Miralles, *La Orden… op. cit.,* pp. 117-118.

caballero de la Orden de Santiago, Secretario del rey Fernando el Católico, Conservador del Patrimonio Real de Aragón y Capitán de Gociano, y de su mujer Aurelia del Camino, ya fallecidos.

En la carta en que la solicitaban al Papa[45], sus artífices manifiestan su deseo de ser útiles a sus almas y a las de sus prójimos, «por ser grandemente afectos a la observancia del beatísimo Padre Santo Domingo», indicando ciertas condiciones tales como la no asignación o traslado de ningún religioso, por estar todos constituidos en la más rigurosa observancia, sin el consentimiento del convento, así como la no admisión de otros religiosos sin esa misma aceptación. Además, suplican al Pontífice que ni los provinciales ni los visitadores puedan hacer mudanza en el cumplimiento de las reglas, si no es que convenga a dicho convento. Y por último, que los frailes «fundadores del convento sean del convento de Piedrahita de Castilla, en donde más florece la observancia y que los padres provinciales no puedan prohibir la entrada o salida de los religiosos en este convento, bastando el consentimiento del prelado; y que el de Piedrahita envíe aquellos que sean necesarios, atendiendo le queden religiosos».

Por otra parte, vinculan toda su hacienda al convento con tal de que no decaiga en la observancia, pues de lo contrario, y no intentando su reforma, ha de pasar en dos mitades a los pobres vergonzantes y a la colegial de la villa, a requerimiento de los fundadores, parientes suyos, capítulo de dicha iglesia colegial o de los jurados, hecho al cabo del año.

Estando ya construida la mayor parte del edificio y dada la licencia el 20 de octubre de 1521, García de Loaisa[46] mandó «del convento de Piedra Ita algunos religiosos para tomar la possessión, y entre ellos los quatro hijos de don Juan de Ovon y de Aurelia del Camino que avían tomado el hábito en aquel religioso monesterio, y se llamavan fray Gaspar, fray Hierónymo, fray Luys y fray Thomas. El primer Vicario fue fray Hierónymo de San Bartolomé, alias de Luzon, el que poco antes lo avía sido del de Gotor, y a él como a tal hizo el canónigo Micer Thomás [del Camino] la dicha donación a diez y siete de febrero de mil y quinientos y veynte y dos [como albacea testamentario que era de Aurelia del Camino]. Sucedióle en el oficio fray Juan de Paz a quinze de mayo del propio año, y a esse succedió el bendito maestro y gran predicador fray Gaspar Estevan, de quien consta que lo era en agosto de 1524», posteriormente lo será Juan

[45] Documento trascrito *Ibidem*, pp. 115-116.
[46] Documento trascrito *Ibidem,* pp. 118-119.

Micó[47]. Esta pequeña comunidad de unos cinco o seis miembros, inicialmente no contó con el beneplácito de la clerecía de la villa y del Concejo, siendo expresión de ello los ocho pleitos y litigios, con alteraciones del orden público como la del 14 de septiembre de 1528 y el encarcelamiento del Padre Micó.

En las actas del ya citado Capítulo general de 1523 se lee: «Acceptamus locum Sancti Vincentii in Monte Albano Provinciae Aragoniae in Conventum erigendum, ita tamen ut in receptione Ecclesiae Ordini a populo collatae nihil in praeiudicium contineatur libertatis et immunitatis ecclesiasticae aut nostri Ordinis privilegiorumque nobis a Sede Apostolica concessorum, ei si secus factum fuerit, recusamus et reiicimus et refutamus praedictam Ecclesiam, non autem locum et domum, quae tale praeiudicium non continent, cum sint fundata in solo ad Ordinem pertinente, quod sic non contingit de Ecclesia»[48].

Si bien Santa Lucía, Virgen y Mártir, era la titular de la extra muros ermita fundacional y que se obtuvo en 1558 una reliquia de esta mártir siracusana[49], es significativo que su titular sea San Vicente Ferrer, razonándolo así García de Loaísa en 1521: «quam vero beatissimus pius et eximius predicator, gloriosus Sanctus Vicentius sua nativitate et santimonia specialiter Provinciam Aragoniae decoravit, statuo et per presentes decerno ut predicta domus in conventum, favente Domino, erigenda, nomine et vocabulo eiusdem gloriosi Sancti Vincentii confessoris apelletur»[50]. Además no hay que olvidar que el dominico valenciano en su *Tratado de vida espiritual*, escrito hacia 1407, expresaba un claro anhelo de vida dominicana observante[51].

El 12 de marzo de 1525 Carlos V lo tomó bajo su especial protección con una salvaguarda sobre los frailes y Convento, tal vez a ruegos de su confesor que era Loaísa. Ello parece deberse a las molestias y ofensas que les hacían ciertos vecinos y así se impone la pena de tres mil florines de oro de Aragón a cualesquiera de cualquier estado y condición que osase inquietarles, o quitar sus bienes o derechos, concediéndoles la facultad de poner las insignias e imperiales armas

---

47 Francisco Diago, *Historia… op. cit.*, f. 289r; «no sabemos de dónde ha podido sacar la noticia [de que a J. de San bartolomé se hizo la donación], pues dicha escritura no nombra con nombre propio a Vicario alguno» (Manuel García Miralles, *La Orden… op. cit.,* p. 71 n. 1).

48 ACGOP IV,189.

49 Manuel García Miralles, *La Orden… op. cit.,* pp. 88-89.

50 Documento trascrito *Ibidem*, p. 119.

51 Vicente Forcada Comins, «La vida religiosa en el convento dominicano a través del Tratado de la Vida Espiritual de San Vicente Ferrer», *Escritos del Vedat*, 18, 1988, pp. 241-269.

en sus posesiones[52]. Será erigido en priorato en mayo de 1532 por el Capítulo general[53], pero dados los pleitos y litigios que estaba afrontando no pudo llevarse a cabo hasta por lo menos 1542 y ya de una manera definitiva a partir de 1574.

7. Gotor y Montalbán en el resto de la Provincia dominicana de Aragón

El modo de vida dominicana de estos dos Conventos servatis servandis, lo brinda Diago hablando de fray Alonso Valentín[54]. Y así, guardaban abstinencia de carne tanto en el Convento como cuando estaban fuera de él; observaban los ayunos establecidos por la Orden y algunos añadían los de cada sábado en honra de la Virgen María, de la cual eran muy devotos; a menudo se disciplinaban duramente; rezaban siempre Maitines a medianoche, para después en muchas ocasiones permanecer en la iglesia haciendo oración personal (*secreta* o privada). Marchando de dos en dos por los pueblos de la comarca, caminaban siempre a pie con su capa al hombro. Llegando al lugar, iban a la iglesia a orar hasta que la gente acudía; predicaban con especial fervor, insistiendo mucho en la reforma de costumbres, especialmente contra la costumbre de jurar, y en la devoción a María, tanto en su Rosario como en la devoción de la Salve, que introdujeron en muchos pueblos[55]. Estaban en la línea de *pietas litterata* de la reforma castellana (observancia, oración, austeridad, estudio prolongado y predicación frecuente).

---

52 Documento trascrito por Manuel García Miralles, *La Orden… op. cit.,* pp. 126-128.

53 ACGOP IV, 250.

54 Era natural de la castellonense Almazora, estando estudiando en Salamanca tomó el hábito en el Convento de San Esteban, incorporándose a Gotor en 1530 «y, si no es el tiempo que fue prior de Ayerbe, vivió en él hasta su muerte, que fue en el año de 1564, ya con el título de Maestro de Novicios, ya con el de Lector de Casos de conciencia, ya con el de Comissario de la Inquisición, que le encomendaron los Inquisidores de Caragoça, ya con el suprior, ya con el de prior también, que cierto es que lo tuvo dos vezes. Y en todos estos oficios se huvo de tal suerte en dar cumplimiento a las obligaciones dellos, que en todo y por todo parecía cosa del Cielo». Hizo también extraordinario fruto con su predicación en las montañas de Jaca así como en Morata; cf. Francisco Diago, *Historia… op. cit.*, ff. 288r-289r; Alonso Fernández, *Historia del insigne Convento de San Esteban de Salamanca* [1616-1625], en Justo Cuervo, *Historiadores… op. cit.*, I, pp. 110-114.

55 Cf. Francisco Diago, *Historia… op. cit.*, f. 288r; concretamente del de Montalbán escribe un poco más adelante que van «los religiosos predicando por toda la comarca, en la cual a muchas leguas alrededor no hay convento ninguno ni de la Orden ni de otra» (f. 289v).

El intento de Gotor y Montalbán favorecía los anhelos políticos del Emperador[56], porque si bien la inspiración de la Reforma era religiosa –según Robles Sierra y refiriéndose principalmente al período de 1555[57]– sus criterios de aplicación, «a veces, parecen estar orientados más en una dirección política que religiosa. Se observa esta orientación tanto en los documentos pontificios, en los emanados de los Maestros Generales, en las orientaciones de García de Loaísa, cardenal de Sigüenza, como en las pretensiones reformistas de Carlos V y la Emperatriz Isabel»[58].

Pero todo esto aislado se diluía en el conjunto de la Provincia sin mejorar sensiblemente su estado. Y así por ejemplo el sector opositor consiguió breves pontificios datados el 28 de agosto y el posterior 8 de septiembre de 1527 impidiendo la visita y anexión de los Conventos de Aragón a la Provincia de España[59], a pesar de que la labor reformadora en esta última Provincia era vista con muy buenos ojos por la Corte.

Debe señalarse además que un sector de miembros de la Provincia en 1527 lograron un breve del Papa Clemente VII en el que se establecía que la reforma debía ser pedida por tres Capítulos provinciales y debía realizarse por religiosos de la propia región o Provincia[60]. Por otra parte, entre algunos frailes y religiosas de Aragón

---

56 Cf. José García Oro, «La Reforma…», *op. cit.*, pp. 303-308.

57 Adolfo Robles Sierra, «La Reforma…», *op. cit.*, pp. 184.195.

58 Se suele insistir mucho en que la reforma se debió, en gran parte, al apoyo del Emperador, que le comunicó fuerza política. Es exacto que Carlos V intervino personalmente varias veces, pero fue mucho más obra de la emperatriz Isabel de Portugal, que se ocupó del asunto más constantemente, mientras vivió, inspirada por el cardenal García de Loaísa. En este sentido, es muy interesante el Breve de Clemente VII (12 agosto 1530; trascrito en Vicente Beltrán de Heredia, «Documentos pontificios inéditos acerca de la Reforma dominicana en la Provincia de Aragón», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 28, 1958, pp. 280-281), despachado a petición de la Emperatriz, dirigido a la constitución de una Congregación de Observancia con Conventos de frailes y monjas del Reino de Aragón, segregada de la Provincia de Aragón y sometida al Provincial de España. Esta Emperatriz se preocupó fundamentalmente de la reforma de los conventos femeninos, entre ellos los de dominicas, cf. José María de Garganta, «Apuntes sobre el momento histórico tridentino en la Provincia dominicana de Aragón», en *Atti del Convegno Storico Int. Il Concilio de Trento y la Riforma tridentina.* V.II. Roma, Gregoriana, 1965, pp. 641-642.

59 Cf. *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*. T.IV. Roma, Curia Generalicia OP, 1732, pp. 459-460; Adolfo Robles Sierra, «San Luís y la Contrarreforma», en *Cuadernos San Luis Bertrán*, Valencia, Comisión Centenario, 1982, p. 264 n.12.

60 Cf. *Bullarium,* 459. La importancia que tenía este breve para la reforma o no reforma de la Provincia se desprende de las Actas del Capítulo provincial de Gerona de 1530.

y Navarra se dio un intento frustrado de erigir otra Congregación de la Observancia dependiente de la Provincia de España y para ello la Emperatriz Isabel solicitó el correspondiente breve pontificio, extendido el 12 de agosto de 1530. Los miembros de la Provincia aragonesa reaccionaron rápidamente ante esta intromisión castellana y recurrieron a sus protectores seculares para que llevasen sus reclamaciones a las supremas instancias eclesiásticas y civiles, consiguiendo la revocación de la disposición pontificia. Pero el hecho es que había una constante preocupación en la Corte por la reforma de la Provincia, preocupación secundada o inspirada principalmente por el entonces ya cardenal García de Loaísa.

En esos momentos pensó el Maestro de la Orden Francisco de Silvestri (1525-1528) que sería más eficaz enviar a esta Provincia de Visitador a un hombre de prestigio para que, examinadas las cosas y apoyándose en los elementos sanos que había en algunos Conventos, se restaurase allí la vida regular. El elegido para esta ardua empresa fue Domingo de Montemayor, prior a la sazón de San Esteban de Salamanca[61]. Aunque la orden para visitar la Provincia parece ser que fue en 1529, no pudo ocuparse en ello hasta un año más tarde. Y así se inició definitivamente el proceloso proceso de reforma partiendo de Valencia y que culminará con la supresión de la Congregación de los Conventos reformados así como la incorporación de los Conventos de Gotor y Montalbán a la Provincia en 1532.

La orden de proceder a la reforma de Provincia poniendo al frente de ella a Montemayor, si no fue iniciativa del Papa Clemente VII, al menos encontró en él decidido apoyo. En lugar de procurar la restauración de la disciplina religiosa por el sistema de Congregaciones, prefería aquel Pontífice organizar Provincias reformadas. En Italia había suprimido las Congregaciones de San Marcos, de Lombardía y de Calabria, y no tardarían en seguir la misma suerte las de Aragón y de Portugal. Clemente VII despachó en Roma el 2 de junio de 1531 la bula en la que instituía a Montemayor como Provincial y ponía fin a la Congregación al agregarla a la Provincia[62]. Así quedó oficialmente extinguida en el Capítulo provincial que tuvo lugar en febrero de 1532 bajo la presidencia de Montemayor.

---

[61] Sobre este significativo fraile: Alonso Fernández, *Historia… op. cit*, pp. 43-47; Juan de Araya, *Historia… op. cit*, pp. 643-650.

[62] F. Diago, *Historia… op. cit*, f. 83r; Vicente Beltrán de Heredia, *Historia… op. cit*, p. 199; José María de Garganta, «El Papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las Órdenes Mendicantes», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIII, 1953, pp. 319-320.

El Capítulo general celebrado en mayo de 1532 manda regresar a la Provincia de España cuantos castellanos estaban en la de Aragón sin licencia de Domingo de Montemayor. «Pero se comprende que esos en su mayoría habían ido huyendo del rigor que se estilaba en su provincia nativa, y por tanto, más que de ayuda, servían de carga y molestia donde quiera que estuviesen»[63].

En noviembre de 1532 se celebró Capítulo provincial en Gotor[64]. Para entonces había visitado Montemayor una buena parte de los conventos –el de Montalbán lo hará por lo menos en 1534[65]–, implantando en ellos la vida regular.

Así poco a poco se fue expandiendo la Reforma dominicana en la Provincia de Aragón. Tradicionalmente se presenta la fama e influencia de San Luis Bertrán (1526-1581) como culminación de dicha Reforma por lo menos en los Conventos de la región valenciana. Pero parecería ser que no fue del todo así. Y así por ejemplo hacia 1594 habían ocurrido sucesos que exigieron que el Capítulo provincial de aquel año escribiera una carta al Rey, quien respondió con fecha del 12 de noviembre al Maestro de la Orden, el italiano Hipólito M. Beccaria. En este interesante documento[66], entre otras cosas, se señala que en el Predicadores valentino «havían afloxado los exercicios espirituales y en los actos de letras y virtud en que tenían g[ran] nombre, dexando de seguir el choro con la freqüencia y continuación que solían; y que en el monasterio admitían conversaciones muy sospechosas, que en ellas y en otras fuera del convento ocupavan lo más del tiempo con mucho escándalo del pueblo, y que eran tantos los que andavan en esto [sin co]missión o dissimulación de los superiores, con fin de que se les hechassen de ver la libertad con que ellos vivían, que algunas vezes faltavan religiosos que dixessen Missa y assistiessen en el Choro siendo tanto número».

---

63 Vicente Beltrán de Heredia, *Historia… op. cit*, p. 201. Cf. ACGOP IV, 252.

64 Este Capítulo manda que todos los días después de Completas se recen ciertas preces «ut Deus misereatur nostri, pacem et tranquilitatem Provinciae nostrae concedat et coeptam reformationem ad finem usque perducat». Vicente Beltrán de Heredia, *Historia… op. cit.*, p. 201.

65 Manuel García Miralles, *La Orden… op. cit.*, p. 83. Beltrán de Heredia presenta los avatares de la reforma por parte de los castellanos en la Provincia de Aragón a partir de esa época hasta 1568, cf. Vicente Beltrán de Heredia, *Historia… op. cit.*, pp. 198-217, que hay que completar con lo realizado por los valencianos, según las posteriores aportaciones de Robles Sierra.

66 Desgraciadamente parecería estar deteriorado y así se trascribe en José García Oro y María José Portela Silva, «La reforma religiosa en la Corona de Aragón bajo Felipe II. Estrategia y ritmo de una campaña religiosa (1567-1572)», *Escritos del Vedat* XXVIII, 1998, 444. Cf. Ramón Robres Lluch, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo y Virrey de Valencia*. Barcelona, Ed. G.Gili, 1960, p. 430.

La situación había llegado a ser tal, que el monarca comunica al Maestro de la Orden que ha mandado a un reconocido fraile de la Provincia de Andalucía –Pedro Arias– para que haga una Visita a Predicadores y presida el próximo Capítulo provincial en el cual se ha de elegir Provincial, porque los «que tienen más parte en la Provincia no attienden a elegir el más benemérito sino el que les ha de estar mejor y más subordinado, y los demás de buen zelo que concurren al Capítulo sin fines particulares no se les pueden resistir […] menos desto nascen los daños y relajación que ay en muchos Conventos desta Provincia». El elegido será el famoso predicador, natural de Hijar, Jerónimo Bautista de Lanuza (1596-1600), a quien sucederá el zaragozano Jerónimo Xavierre (1600-02)[67].

Del Convento de Gotor fue hijo Juan Ladrón, que será Provincial (1566-1570)[68] y hasta 1599 se celebraron en él dos Capítulos provinciales, expresión de su significación para el resto de la Provincia. Diago, que pertenecía al Convento de Museros –cerca de Valencia–, también de estricta observancia, comenta en 1599 de este Convento: «Allí se puede ver la religión, observancia, rigor, y penitencia, que en aquel dorado siglo huvo en este devoto monesterio»[69]. En un documento de 1613 se informa que el Convento tiene de todo, recibe en dinero 1.100 libras; tiene pan y vino y aceite para 24 frailes, los cuales se pueden sustentar muy bien; y que tenía en aquellos momentos 22 (10 sacerdotes, 6 profesos clérigos y 6 frailes legos)[70].

En cuanto al de Montalbán, en el recién citado documento se señala que también tiene de todo, recibe en dinero 800 libras, que tiene pan y vino para sustentar a 16 frailes y que tenía en aquellos momentos 14, a saber: 10 sacerdotes y 4 frailes legos[71].

---

67 Para un primer acercamiento a este fraile zaragozano que fue además Maestro de la Orden (1601-07) y después Confesor del Rey hasta su muerte en 1608, cf. Lorenzo Galmés, *El cardenal Xavierre (1543-1608)*. Zaragoza, Colegio Cardenal Xavierre, 1993.

68 Cf. F. Diago, *Historia… op. cit*, f. 100r.

69 *Ibidem*, f. 288r.

70 Cf. *Estado de los Conventos de Religiosos de esta Provincia de Aragón, sus Fundaciones, Rentas y Número de Individuos; que se pidió por el Provincial en el año1613 según se determinó en las Actas del Capítulo antecedente*, conservado en AHPDA, ms. 86 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20.

71 Cf. *Ibidem*, 4; 5; 6.

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE *LA HISTORIA DEL REY DON FERNANDO EL CATÓLICO, DE LAS EMPRESAS Y LIGAS EN ITALIA* DE JERÓNIMO ZURITA

Isabel Extravís Hernández
Universidad de Zaragoza

Resumen

En 1580 se publicó la tercera parte de los *Anales del Corona de Aragón*, pero en este caso con un título diferente, *Historia del Rey Don Fernando el Católico, de las empresas, y ligas de Italia*. No parece haber duda sobre la calidad de la obra, de las fuentes empleadas para su redacción y cómo a su vez es una referencia casi obligada para un estudio del reinado de Fernando el Católico y su época. Pero son varias las preguntas que surgen ante esta historia, tanto sobre el autor de la misma, como sobre la obra en sí ¿Cuáles fueron las razones que impulsaron a Zurita a cambiar el título de la tercera parte de los *Anales*? ¿por qué no la publicó antes, si ya la tenía escrita? ¿cuál es el significado del título? Esperamos contestar algunas de ellas con este trabajo.

Palabras clave:

Anales, Fernando el Católico, Zurita, cronista, empresa, liga.

Abstract:

The third part of the *Annals of the Kingdom of Aragon*, which was published in 1580, was titled differently as *History of King Ferdinand the Catholic, ventures and leagues of Italy*. There were no inquiries about the quality of the work, the sources used for the wording as well as how it became the most significant reference in the study of the reign of Ferdinand the Catholic during that period of time. However, the work itself had triggered several questions, including who was the author of it? What were the reasons that made Zurita change the title of the third part of the Annals? Why the work had not been published upon its completion? What was the meaning of the title? The objective of the essay is to answer some of questions listed above.

Key words:
Annals, Ferdinard the Catholic, Zurita, chronicle, venture, league.

Introducción[1]

> […] y la historia no se funda en principios infalibles, sino solo en autoridad, y en un mismo punto hay diversidad aun en las cosas importantísimas […] apenas se hallan dos autores conformes en contarla, y esto acontece a todos los historiadores, fuera de los Evangelistas, que sola aquella es la pura verdad escrita por el Espíritu Santo: porque la pluma de los hombres no puede dejar de errar[2].

Ante esta idea de la Historia y los historiadores que podemos encontrar cuando Zurita estaba preparando sus *Anales*, el cronista aragonés optó por una metodología basada fundamentalmente en documentos originales y la crítica textual de los mismos. Por ello, desde la publicación en 1580 de los dos volúmenes de su Historia dedicados al rey Católico, han sido muchos los estudiosos del monarca y su tiempo que han tomado a Zurita como fuente para sus obras. Aunque el cronista aragonés ha sido objeto también de algunas críticas, no parece haber duda sobre la calidad y fiabilidad de los datos que aporta. Para valorar en su justa medida la obra de Zurita sobre Fernando el Católico debemos situarnos en la historiografía de su tiempo y en los textos que sobre el monarca se escribieron y publicaron en su época. Obras de las que Jaume Vivens Vives opinaba que: «Admitidas hasta hoy [las crónicas coetáneas] casi con autoridad evangélica, representan un serio estorbo para la reedificación de la historia fernandina. Dejemos aparte a Zurita, cuya *Historia* está empedrada de documentos»[3].

---

1 Este trabajo forma parte de los proyectos del Grupo de Investigación Consolidado Blancas de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón con fondos FEDER.

2 Memorial de Gonzalo de Illescas de 1572 cit. en Juan Francisco Andrés de Uztárroz y José Diego Dormer, *Progresos de la Historia de Aragón y elogios de Gerónimo Zurita, su primer cronista*, Zaragoza, Diputación Provincial (Imprenta del Hospicio), 1878, pp. 133-134. A partir de ahora [*Progresos*].

3 Jaime Vicens Vives, «La vida y la obra del Rey Católico», *V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, *Zaragoza, 4-12 de octubre de 1952*, Zaragoza, Separata, Institución Fernando el Católico, 1952, p. 6.

Y si el uso de documentación hacía diferente su obra histórica, su vigencia cinco siglos después de escribirla quedaba patente cuando el mismo Vicens escribía en el prólogo de su obra sobre Fernando el Católico:

> No podemos decir que los estudios consagrados a la vida y reinado de Fernando II de Aragón, el Rey Católico, hayan alcanzado la madurez necesaria para permitirnos la misma seguridad intelectiva que atribuimos a la obra de Braudel […] nos hallamos ahora poco menos adelantados que cuando el analista aragonés Jerónimo Zurita, a finales del siglo XVI, trazó por primera vez la líneas generales de su actuación política[4].

Directamente relacionado con la metodología seguida por Zurita para la preparación de sus *Anales* y la Historia del rey Católico, estaría su acceso a las fuentes necesarias para la redacción de las mismas. Una documentación que recopiló personalmente tanto en archivos nacionales como en algunas ciudades de Italia y Sicilia. Tarea que se benefició de su trabajo al servicio de la Inquisición y de los encargos que le encomendaron, tanto Carlos V como Felipe II, para buscar y recoger cartas, relaciones y escritos referidos a sus antepasados y servidores. Sin olvidarnos de la correspondencia que mantuvo con destacados humanistas, con quienes intercambiaba tanto información de carácter científico como libros y manuscritos.

Algunas cuestiones que nos sugiere la *Historia del Rey Don Fernando el Católico, de las empresas, y ligas de Italia,* pueden ser el cambio del título para esta tercera parte de los *Anales* y el significado e interés de los términos utilizados en el mismo. Otra son los motivos que le impulsaron a retrasar su publicación, teniendo en cuenta que el texto estaba escrito mucho antes de la segunda parte de los *Anales*[5].

En resumen, los *Anales del Corona de Aragón* de Zurita son conocidos y estudiados por especialistas del periodo histórico que tratan. Pero tanto el autor como su Historia mantienen en la sombra elementos suficientes como para se-

---

4 Jaume Vicens Vives, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2007, (1.ª ed. 1962), p. 6.

5 La versión de la obra utilizada en este trabajo es: Jerónimo Zurita, *Historia del rey Don Fernando el Católico. De las empresas, y ligas de Italia*, edición electrónica de José J. Iso (coord.), Pilar Rivero, Julián Pelegrín, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005. http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2423, acceso 10 de enero de 2016.
En el portal de Archivos Aragoneses están disponibles los enlaces a las ediciones de la obra de 1580, 1610 y 1670: Las imágenes que ilustran este texto se han obtenido de dicho portal http://dara.aragon.es/opac/apjz/vida_y_obra_1.html, acceso 15 de enero de 2016.

guir investigando en ellos. La información obtenida sería importante para conocer mejor la obra Zurita, su método de trabajo, sus influencias y sus continuadores.

Una obra largamente esperada

> Cuanto a la parte del Rey Católico, cosa digna es que un tan admirable Príncipe sea celebrado por un ingenio tan raro y excelente como el de v. m., [Zurita] y que tengan otros Príncipes a nuestro Rey la envidia que tuvo Alexandro Magno a Aquiles, porque tuvo un Homero que escribiese sus cosas. En fin, el Rey es digno de una pluma como la de v. m. y v. m. nació solo para ilustrarle a él[6].

Cuando en 1548 Jerónimo Zurita fue nombrado primer cronista del reino de Aragón, quedó encargado, según constaba en el acto de Corte que instituía el oficio, de «escribir, recopilar y ordenar todas las cosas notables de Aragón, así pasadas, como presentes, según que a coronicas de semejantes Reinos conviene». La razón que planteó Dormer para la institución del cargo era que «estos Reinos en gran parte se gobiernan por costumbres, con que es más necesaria la puntual observación de los sucesos, para que sean una regla perfecta, por donde se dirijan los que de nuevo se pueden ofrecer»[7]. La Historia entendida como *magistra vitae* permitía seleccionar los acontecimientos narrados por motivos estilísticos, por lo que la exhaustividad no era una característica propia de todos los historiadores renacentistas[8].

Quizás por ello algunos autores no dudaron en mostrar sus dudas sobre las crónicas coetáneas a los hechos, «teñidas todas ellas por tan vivo color propagandista, que solo en muy contadas ocasiones respiran, en sus comentarios, un atisbo de verdad». Por lo cual, este historiador opinaba que «es preciso refugiarse en el dato y en la fecha, e incluso dudar de ellos, si no vienen respaldados por una seguridad evidente procurada por otros documentos»[9]. Precisamente esta forma de investigar, basada en fuentes archivísticas y en la crítica documental, fue la que si-

---

6 Carta de Antonio Barba, arzobispo de Cuenca, a Jerónimo Zurita el 30 de octubre de 1558. *Progresos*, p. 517.

7 *Progresos*, pp. 64-65.

8 Baltasar Cuart Moner, «La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI» en Ricardo García Cárcel (coord.), *La construcción de las historias de España*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 50-52.

9 Jaume Vicens Vives, *Historia crítica…*, *op. cit.*, p. 7.

guió Zurita, distinguiendo lo cierto de lo falso y dejando de lado todos aquellos hechos que no podía confirmar. De ahí que en las pocas ocasiones en que sus datos han sido desmentidos, fueran por detalles de poca importancia[10].

Lo que diferenciaba a Zurita de los historiadores medievales era, por tanto, que su trabajo iba más allá de «una mera y simple yuxtaposición de unas fuentes con otras» por lo que la calidad de esas crónicas dependía fundamentalmente de la disponibilidad de dichas fuentes[11]. Ya en la segunda mitad del siglo XVI coincidían dos tendencias historiográficas: la «historia imperfecta», basada en documentos oficiales y antigüedades, siguiendo los dictados de Erasmo y otros humanistas de la época que defendían la vuelta a las fuentes, y la «historia perfecta», redactada con la ayuda de los instrumentos de la Retórica y del Derecho[12]. Zurita se decantó por la primera, por lo que se refiere al uso de documentación, sin por ello dejar de lado el cuidado por el estilo. Ese trabajo de investigación lo realizó con tanta dedicación que su obra «ha sido objeto de verdadero saqueo […] se constituyen [los Anales] en verdaderos arsenales por su método y densidad de contenido y, sobre todo, de documentación»[13].

---

[10] Esteban Sarasa Sánchez, «Los *Anales de la Corona de Aragón* de Jerónimo Zurita», *Jerónimo Zurita*, 88 (2013), p. 61; Miguel Batllorí, *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 22. Carlos Riba i García en *Jerónimo Zurita, primer cronista de Aragón*, Zaragoza, Real Academia de Nobles y Bellas Artes de Zaragoza, 1946, pp. 12-13, escribe que «Su profundo espíritu de crítica llevábale a continuarla en otros aspectos; y solo cuando en ellos resultaba comprobado el hecho, lo admitía como verdadero» y cita como ejemplo su resistencia a admitir el prodigio de la «Campana de Velilla» a pesar de estar sustentado por documentos históricos. Otro ejemplo de la crítica que hacía Zurita de los documentos lo vemos en la correspondencia que mantuvo con Diego de Castilla, deán de Toledo, sobre el testamento del rey Pedro I y las enmiendas que preparaba a las *Crónicas* de D. Pedro López de Ayala: *Progresos,* pp. 239-263; Verardo García Rey, «El Deán Don Diego de Castilla y la reconstrucción de Santo Domingo el Antiguo de Toledo. El Deán de la Santa Iglesia de Toledo, Don Diego de Castilla», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias*, 16-17, 1923, pp. 161-163.

[11] Carmen Orcástegui, Esteban Sarasa, *La Historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental siglos V-XIII,* Madrid, Cátedra, 1991, p. 15.

[12] Gonzalo Pasamar Azuria, «Orígenes de la Historia del Presente: el modelo de las «historiae ipsius temporis» en los siglos XVI y XVII», *Tiempos Modernos*: *revista electrónica de Historia Moderna*, vol. 6, 19, 2009, p. 10.
http://www.researchgate.net/publication/266678836_Orgenes_de_la_Historia_del_Presente_el_modelo_de_las_historiae_ipsius_temporis_en_los_siglos_XVI_y_XVII, acceso 10 de enero de 2016.

[13] Vicente Salavert i Roca, «Zurita y el Archivo de la Corona de Aragón» *VII Congreso de la corona de Aragón. Jerónimo Zurita. La seva obra i l'estat general de la investigació histórica*, II, Barcelona, 1964, pp. 129-143.

De la facilidad de acceso a fuentes documentales tenemos numerosas referencias, ya que Zurita visitó y buscó en distintos archivos tanto en su papel como servidor de la Corona y la Inquisición, como por su trabajo para la redacción de los *Anales*[14]. Tuvo la previsión de redactar un cuaderno con el proceso de toma de datos para escribir su obra y la recopilación de los documentos utilizados. Todo este material, junto con los volúmenes originales de los *Anales*, fue entregado a la Diputación del reino de Aragón para su archivo y guarda[15], lamentablemente la mayor parte se perdió en los años siguientes[16]. Debido a ello, hay muchos hechos que conocemos solo por *Anales* o por la referencias que de ellos tenemos gracias a la correspondencia de Zurita, tal y como vemos en *Progresos de la Historia de Aragón y elogios de Gerónimo Zurita, su primer cronista*[17].

---

[14] En *Progresos*, pp. 75-90 hay referencias a diferentes encargos a Zurita para que recoja documentación relacionada con la Inquisición y con información de interés para la Corona. Los documentos originales citados y algunos más, referidos a órdenes de Carlos V, Felipe II o la organización del Archivo de Simancas, se encuentran en la Real Academia de la Historia [RAH], Colección Salazar y Castro [CSC], A-112, f. 5, 6, 7, 9, 30 y RAH, CSC, A-111, f. 159, 160, 161, 162, 357, 358.

[15] *Progresos*, pp. 217-218.

[16] Sobre el origen y destino de los documentos que figuran en el testamento de Zurita y los conocidos como *Alacena de Zurita*, parte de los cuales en la actualidad se encuentran repartidos entre la Real Academia de la Historia, *Colección Salazar y Castro*; Archivo de Simancas; Archivo Histórico Nacional, sección Inquisición; y en el Archivo de la Diputación de Zaragoza, entre otros. Tenemos relación de dicha documentación por diversas fuentes: *Progresos*, pp. 218-222 ; Toribio del Campillo, «La Alhacena de Jerónimo Zurita», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7, 1877, p. 214; Eduardo Ibarra Rodríguez, «Restos del antiguo Archivo de la Diputación del Reino de Aragón (Papeles que se archivaron procedentes de Zurita)», *Anuari de l'Institutr d'Estudis Catalans* (1909-1910), pp. 119-129; Peter Rassow, «Fuentes de Zurita: la colección Salazar y el Ms. B.N. 917», Zaragoza, *Universidad*, X, 1933, pp. 741-746; Peter Rassow, «Inventarios del fondo documental que perteneció a Jerónimo Zurita, Zaragoza, *Universidad*, 1940; Ángel Canellas López, *Documentación napolitana en Zaragoza relativa a la devolución de tierras confiscadas a napolitanos angevinos pactada en el tratado de Blois (20-X-1505)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1982; Arantxa Domingo Malvedí, *Disponiendo anaqueles para libros. Nuevos datos sobre la biblioteca de Jerónimo Zurita*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, p. 41; Isabel Extravís Hernández, *Jerónimo Zurita (1512-1580). Un esbozo biográfico,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, pp. 98-99.

[17] *Progresos*, p. 222. Dormer escribe que Zurita contó con los papeles de dos consejeros de Fernando el Católico: Miguel Pérez de Almazán y Pedro Quintana. Además de los entregados «al Reino», José Francisco Andrés de Uztarroz había visto muchos baúles de documentos en la casa de Torres, en Siétamo, que había reconocido Zurita. En las páginas 313 a 320 hay

Para conocer el proceso de génesis de la *Historia del Rey Don Fernando …* contamos con la correspondencia de Zurita. En este trabajo utilizamos parte de la mantenida con los Diputados aragoneses durante una década. Por ejemplo, la carta enviada por el cronista en 1569, en respuesta al interés por publicar la segunda parte de los *Anales*:

> […] y esto que está en el archivo son los diez libros postreros desde el año XCII hasta la muerte del Rey Católico, los cuales no se han de imprimir hasta que la segunda parte salga a luz, si nuestro Señor fuere servido. Ni está eso que tienen en el archivo con la perfección que conviene, porque como son cosas modernas, cada día voy añadiendo, y mudando, y me haría muy notorio agravio, si por alguna vía se diese lugar que estos libros se sacasen del archivo, ni se diese ninguna copia de ellos, […] y con esta condición se entregó, y yo lo tuve por bien sin ser a ello obligado, por el peligro que hay en perderse en mi poder, o hurtarse[18].

Mucho antes, en 1558, ya tenía escritos «los diez libros postreros», para los cuales pedía al arzobispo de Cuenca, Antonio Barba, su opinión para el título, como veremos más adelante. En 1573, tras una nueva solicitud, por parte de los diputados de Aragón, para publicar la Historia de Fernando el Católico, Zurita les contestaba de esta manera:

> Tres, o cuatro años antes que se imprimiesen los anales, yo tuve deliberado de imprimir la historia del Rey Católico, por dos fines, el principal, porque en lo antiguo no me satisfacían las diligencias que había hecho, y deseaba ir averiguando, y inquiriendo la relación de hechos que fuesen muy dignos de tal historia, y también porque se me representaba, que fuera de grande utilidad mía publicar lo del Rey Católico, porque como cosa mas universal, y de aquel Príncipe sería mejor recibida de todas gentes[19].

Si inicialmente había pensado imprimir la obra antes que los *Anales* ¿qué razones podría tener Zurita para retrasar la publicación de esta obra sobre los últimos años de Fernando el Católico? Por lo expuesto en distintos momentos, parece que dos eran las principales. La primera seguir lo establecido por Augusto, el cual «diera orden que no se publicaran las historias, sino después de muchos años», y ello, aunque en ocasiones, Zurita se planteaba por qué «vulgarmente

---

una relación de los «papeles originales que tengo yo con la rúbrica y algunas notas de Zurita». Dormer añade al final que los entregará «al Reino para asegurarlos y que se conserven con los demás que recogió».

18 *Ibidem,* p. 192.

19 *Ibidem*, pp. 214 y 218.

se creía que debían de pasar cincuenta años hasta que se pudieran publicar las memorias de las cosas pasadas». Por todo lo cual explica que:

> […] las cosas de que se trata en esta segunda parte [de los Anales], y en la historia del Rey Católico son tan antiguas, que la mas reciente fenece en la muerte de aquel Príncipe, y de ella han pasado mas de sesenta y dos años, seguramente podrá lo uno, y lo otro salir a luz, sin sospecha de amor, odio, y temor, ni de particular afición, que es la cosa de que postreramente se desnudan los que desean hacer su oficio con la pureza, y fe que se debe.

El segundo motivo aducido por Zurita fue que se publicase su obra histórica en orden, siguiendo el modelo de los autores antiguos, quienes narraban los acontecimientos pasados año a año[20]. Su certeza sobre lo adecuado de esta premisa se mantuvo aun cuando fueron muchas las propuestas de que publicara cuanto antes la parte dedicada a Fernando II de Aragón. Como muestra, el interés mostrado por Felipe II cuando, por mediación de su secretario Gonzalo Pérez, le decía que «si tiene acabada la vida del Rey Católico, que la traiga a Madrid, que yo holgaré mucho de verla y gratificarle su trabajo»[21].

El principio del fin del proceso, desde la escritura hasta la publicación de *La Historia del Rey Don Fernando el Católico, de sus empresas y ligas en Italia,* comenzó en enero de 1579. Los diputados solicitaron en esa fecha permiso para el gasto de impresión a la Corte del Justicia de Aragón. En marzo, Zurita les dedicó el primer tomo de la Historia del rey Católico, y se encargó al impresor Domingo de Portonaris y Ursino que se trasladara desde Salamanca a Zaragoza «con el cuidado de que la obra de Zurita saliese, como lo merecía, muy perfecta en la estampa». El trabajo finalizó cuando salieron publicados los cinco primeros libros en enero de 1580 y los cinco últimos en abril de ese mismo año, dando tiempo al autor a realizar las correcciones necesarias antes de su muerte en noviembre[22].

---

[20] *Ibidem*, pp. 639-640. Carta de Zurita a los diputados en 1576. Ya en otra anterior, en 1573, exponía que «mayor servicio se haría, sin comparación, instar en este trabajo de la continuación de la historia, que pasar a la impresión de los del Rey Católico», *Ibidem,* p. 218.

[21] Ernest Belenguer, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de la época,* Barcelona, Ediciones Península, 1999, p. 11.

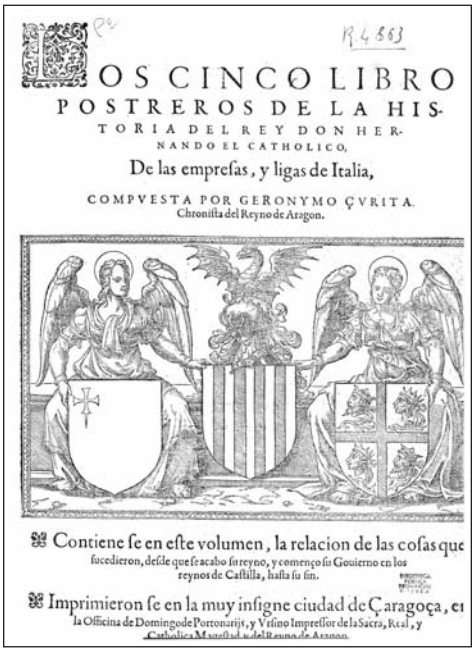
[22] *Progresos,* p. 140.

HISTORIA DEL REY
DON HERNANDO
EL CATHOLICO,
DE LAS EMPRESAS, Y LIGAS DE ITALIA.
Compuesta por Geronymo Çurita Chronista del Reyno de Aragon.

Contienen se en este primer volumen, los cinco libros primeros, en ellos se trata de las cosas que sucedieron siendo Rey de Castilla, desde el fin de la conquista del reyno de Granada, hasta la muerte de la Reyna Catholica.

Imprimieron se en la muy insigne ciudad de Çaragoça, en la Officina de Domingo de Portonarijs, y Vrsino Impressor de la Sacra, Real, y Catholica Magestad, y del Reyno de Aragon.

M. D. L X X X.



LOS CINCO LIBROS
POSTREROS DE LA HISTORIA DEL REY DON HERNANDO EL CATHOLICO,
De las empresas, y ligas de Italia,
COMPVESTA POR GERONYMO ÇVRITA.
Chronista del Reyno de Aragon.

Contiene se en este volumen, la relacion de las cosas que sucedieron, desde que se acabo su reyno, y començo su Gouierno en los reynos de Castilla, hasta su fin.

Imprimieron se en la muy insigne ciudad de Çaragoça, en la Officina de Domingo de Portonarijs, y Vrsino Impressor de la Sacra, Real, y Catholica Magestad, y del Reyno de Aragon.

Imagen 1 y 2: J. Zurita, *Historia del Rey Don Fernando el Católico de sus empresas y ligas en Italia,* Impresor Domingo de Portonaris y Ursino, Zaragoza, 1580.

Un título que marca diferencias

Aunque pasaron más de dos décadas desde que Zurita escribió la Historia de los últimos años del reinado de Fernando II de Aragón hasta que se publicaron, parece que desde su inicio el autor tenía claro que el título de esta tercera parte de sus *Anales* sería diferente. La correspondencia que se conserva entre Antonio Barba y Zurita, nos permite conocer cómo ya en 1558 el cronista aragonés pedía opinión a su amigo sobre el título de la obra[23]. Barba exponía así su parecer:

> Cuanto al titulo que v. m. pensaba dar a la historia, de las empresas, y ligas del Rey Católico, yo de mejor gana me allegaría al primer parecer que al segundo, porque

[23] En RAH, CSC, A-112, f. 523-524 está el original de esta carta enviada por Barba a Zurita y su transcripción en *Progresos*, pp. 516-517. La respuesta de Zurita en RAH, CSC, A-112, f. 516-517 y en *Progresos*, pp. 214-215 su transcripción. La carta de Zurita no es original, es una copia de Uztárroz.

> el nombre de liga es cosa muy odiosa en los oídos piadosos de los Cristianos, pues de ellas se sigue tanto daño al linaje humano, y el Rey Católico ha sido muy notado contra toda verdad de hombre cauteloso en sus ligas, y contratos, y que solamente seguía la ocasión de los tiempos sin curar de lo que prometía.

Zurita parecía estar de acuerdo:

> Cuanto al titulo de la historia del Rey Católico, yo me conformo con la opinión de v. m. y así no me queda ningún escrúpulo, aunque es cierto que aquel Príncipe fue gran artífice en estas materias, y puede v. m. tener por certísimo, que fue otro Filipo Rey de Macedonia, y que era gran político, y que las mas veces prefirió lo útil, a lo que era honesto.

A pesar de ello, finalmente mantuvo su idea original. En la carta en la que dedicaba la obra a los diputados explicaba que:

> Aunque a esta obra se le dio título diferente de los Anales, no por eso fue con confianza mía: antes se debe atribuir a una cierta distinción, y diferencia de los tiempos: pues en ella se trata de tan diversas cosas, como sucedieron fuera de España, y se emprendieron en Italia, por el consejo, y valor de este príncipe, tan dignas de perpetua memoria: y en los reinos de Castilla, siendo gobernador de ellos: pues es cierta cosa, que ni yo les pude dar por razón del título de historia, mayor adorno, ni los anales le requerían menor[24].

La decisión de Zurita deberíamos verla en el contexto de esos tiempos a los que hace referencia y en su amplio bagaje cultural. Antonio Mestre afirma que en la segunda mitad del siglo XVI los humanistas comenzaron a convertirse en eruditos. Fueron la curiosidad por múltiples saberes y la práctica de lo que podríamos denominar ciencias auxiliares de la Historia, como la numismática, la epigrafía o la crítica documental, lo que propició este cambio[25]. En el caso de Zurita, de todas las actividades mencionadas queda constancia, tanto en las obras que escribió, como en su correspondencia con algunos de los más reputados intelectuales de la época[26].

---

[24] Dicha carta figura como íncipit en la primera edición de 1580, pero desapareció en las de 1610 y 1670. *Progresos*, pp. 211-213. Se puede leer en la edición electrónica de la Institución Fernando el Católico.

[25] Antonio Mestre Sanchís, «La erudición, del Renacimiento a la Ilustración», *Bulletin Hispanique,* 97, 1, 1995, pp. 215-217, http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1995_num_97_1_4862, acceso 12 de enero de 2015.

[26] En Dolores Cabré Montserrat, «Jerónimo Zurita y el Humanismo», *VII Congreso de la corona de Aragón..*, *op. cit.*, pp. 15-27. Una primera aproximación a la correspondencia de

En la misiva de Antonio Barba a Zurita, ya mencionada, podemos leer: «y es menester que con la autoridad de v. m. se defienda de la licencia desvergonzada de Jovio, y otros extranjeros, en querer tratar mal de la fe, verdad, y liberalidad de tan singular Príncipe». El cronista respondía: «En lo que le nota Jovio, de Catalán, y miserable, es gran calumnia, porque nunca Príncipe así supo gastar en lo de la guerra, que es donde se conocen los Príncipes si son miserables, y fue tan poco codicioso de llevar tesoros, que no dejó con que le enterrasen»[27]. Que Zurita conocía la obra de Paulo Giovio queda claro por su comentario, además nos consta que tenía un ejemplar de *Ragionamiento*… en su biblioteca[28]. Un texto que nos interesa sobre todo porque en él vemos las diversas acepciones que sobre la palabra empresa podíamos encontrar en la época, y la que el autor italiano asignaba a Fernando el Católico:

> Pero el Rey Católico llegó al grado de perfección cuando trajo por empresa el nudo Gordiano con la mano de Alejandro Magno que lo cortó con la espada no pudiéndolo desatar con las manos, y puso encima el presente mote: TANTO MONTA […] Lo mismo aconteció al Rey Católico, que sucediéndole un cierto pleito muy enredado sobre la herencia del Reino de Castilla, no habiendo otro camino, para alcanzar justicia, lo conquistó con la espada en la mano, y así venció: de manera que esta tan hermosa empresa alanzando gran fama mereció que se igualase con la de Francia[29].

Zurita la podemos encontrar en: *Progresos*, pp. 417-640; Celestino López Martínez, *Algunos documentos para la biografía de Argote de Molina,* Sevilla, Imprenta y librería de Eulogio de las Heras, 1921; Antonio Agustín, *Epistolario*, Cándido Flores (ed.), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1980; Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600*), III, Salamanca, Universidad, 1970; Silvia Iriso Ariz, Monse Urbano Gómez, «Disquisiciones filológicas en el epistolario de Antonio Agustín y Jerónimo Zurita» en José María Maestre, Joaquín Pascual Barea, Luis Charlo Brea (eds.), *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico*, II, 2, Homenaje al profesor Luis Gil, Alcañiz, Ayuntamiento; Cádiz, Universidad, 1996, pp. 509-513; Juan Signes Codoñer, *Biblioteca y epistolario de Hernán Núñez de Guzmán (El Pinciano). Una aproximación al humanismo español del siglo XVI*, Madrid, Tecnos, 2001; Arantxa Domingo Malvedí, *Bibliofilia humanista en tiempos de Felipe II. La Biblioteca de Juan Páez de Castro.* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011; Juan de Verzosa, *Epístolas*, Alcañiz, Instituto de Estudios Humanísticos, Madrid, CSIC, Cáceres, Universidad de Extremadura, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2006, pp. 75-99.

27 Ver nota 23.

28 Paolo Giovio, *Ragionamento di Monsignor Paolo Giouio sopra i motti, et disegni d'arme, et d'amore, che communemente chamano imprese. Con un discorso di Girolamo Ruscelli, intorno allo stesso soggetto*, Venecia, Giordano Ziletti, 1560. Arantxa Domingo Malvedí, *Disponiendo anaqueles para libros*…, *op. cit.*, p. 110.

29 Paolo Giovio, traducido por Alonso de Ulloa, *Diálogo de las empresas militares y amorosas*, Venecia, 1558, pp. 20-30.

En los siglos XVI y XVII, sobre todo en Italia y España, se distinguía entre empresa, divisa y emblema. Giovio utiliza el término empresa como sinónimo de emblema: una imagen, acompañada de un mote y una breve explicación[30]. Era «una expresión personal de un ideal, una aspiración heroica o una intención elevada del individuo que la sustentaba»[31]. Este significado lo tenía presente Zurita cuando empleó, como ilustración de la segunda parte de los *Anales,* su empresa– un candado francés acompañado de una inscripción –y la divisa de su apellido, dos perros mordiéndose[32].

No obstante, cuando el cronista aragonés decidió el título para su Historia de Fernando II de Aragón optó por el otro significado para empresa: «la acción y determinación de emprender algún negocio arduo y considerable, y el esfuerzo, valor y acometimiento con que se logra el intento»[33]. Esta diferencia en la definición de empresa no sería inocente, probablemente muestra una toma de postura por parte de Zurita en su acercamiento a su objeto de estudio[34]. Es el mismo significado que utiliza Maquiavelo cuando escribió:

> Ninguna cosa hace tan estimado a un príncipe como las grandes empresas y ser insólitamente ejemplar. En nuestro tiempo Fernando de Aragón, […] sus obras, como

---

30 José Luis Gómez-Martínez, «Reflexiones ante las empresas de Saavedra Fajardo», *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Evelyn Rugg, Alan M. Gordon (eds.), Toronto, 1980, pp. 329-332

31 Sagrario López Poza, «La divisa de las granadas del rey Enrique IV de Castilla», *Imago*, 6, 2014, p. 88.

32 El significado de la xilografía, según consta en *Progresos*, es el siguiente: un candado francés que no se puede abrir ni cerrar sin que las letras capitales se ajusten. Zurita colocó tres X en los dientes para indicar los treinta libros de *Anales*. La dificultad en abrir esta cerradura es un símbolo del trabajo realizado por el cronista para escribir su obra. Figura también la inscripción IVCVNDI ACTI LABORES, los trabajos son agradables después de terminados. En la parte inferior, en el centro, está la divisa de los Zurita con dos canes mordiéndose en el hombro. *Progresos*, p. 224.

En ediciones posteriores hubo cambios en las figuras y en las letras que aparecían en el candado francés: Juan Francisco Esteban Lorente, «Zaragoza y los jeroglíficos de Zurita», *Aragón en la Edad Media*, XX, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008, pp. 267-285. La última interpretación que se ha dado al significado de estas letras ha sido la de Guillermo Fatás. Propone la transcripción de *enkyklios paideia*, cuya traducción: enciclopedia, equivaldría al saber general que la obra de Zurita contiene. Guillermo Fatás, «Zurita y el mundo clásico», *Revista Jerónimo Zurita,* 88, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 49-52.

33 *Diccionario de autoridades*, 1790.

34 Pedro Martín Baños, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, p. 494.

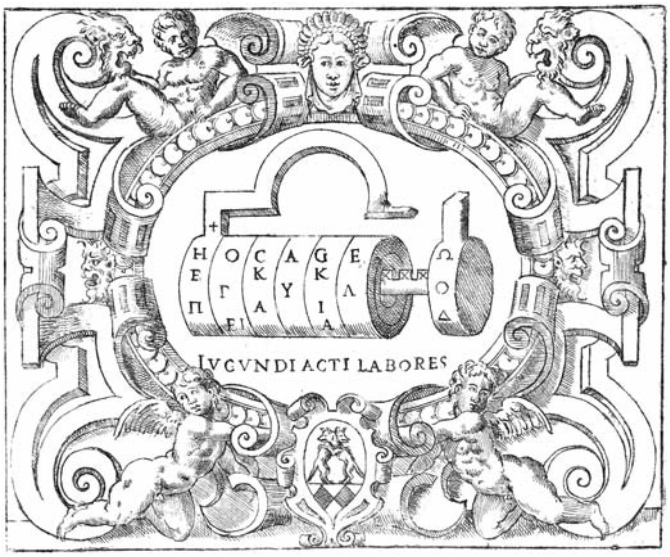


Imagen 3: Empresa y divisa de Zurita.
Los cinco libros postreros de la Segunda parte de Anales,
Imprenta de Domingo de Portonaris, Zaragoza, 1579.

puede comprobarlo quien las examine, han sido todas grandes, y algunas extraordinarias. Al comienzo de su reinado invadió Granada, siendo dicha empresa el fundamento de su Estado […] adquirió autoridad y reputación…[35].

Por lo que se refiere a las «ligas de Italia» que tan poco agradaba a Barba que figurasen, era porque las diferentes asociaciones con fines militares que se formaron entre 1495 y 1511, en las que participó Fernando el Católico, no fueron siempre bien vistas ni comprendidas. Si bien Zurita plantea estas «confederaciones» de forma que el monarca aragonés resulta un defensor de la paz por su participación en ellas. Así podemos leer:

Había persuadido ya el Rey Católico al rey de romanos […] porque habiendo tomado tanta fatiga por la defensa, y pacificación de los estados de Italia, […] pareció al rey [Católico], que le estaba bien conformarse, en procurar lo que a sus reinos convenía: y porque entonces no se justificaba tan bien la guerra con Francia, como se había hecho en la pasada, teniendo consideración, que la liga se hizo para defensión, y no para ofender a príncipe alguno, para mayor justificación se concertaron de po-

35 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe,* Introducción, traducción y notas de Francisco Javier Alcántara, Barcelona, Planeta,1983, p. 103.

nerse en defensión de sus reinos con la tregua: no se quitando la libertad para ofender, siempre que viesen, que les cumplía para la paz universal[36].

El cambio de título de la tercera parte de los *Anales* no es la única peculiaridad que se puede encontrar en la obra. «La diferencia del tiempo» a qué hace referencia Zurita en la introducción de la obra con la que: «di yo fin a todo lo sucedido en este Reino, con la muerte del Príncipe que acabó sus días con el principal nombre de Rey de Aragón, pues desde entonces quedó, no solo como infundida en él, pero asegurada, y fundada una perpetua serenidad, y bonanza». Todo gracias a un monarca que, según asegura el cronista, logró instaurar una paz universal y dejársela a sus herederos.

Jerónimo Zurita consideraba a don Fernando «un verdadero retrato de la forma de gobernar que es necesario en estos reinos», y es que:

> En la Historia del Católico se manifiesta la comprensión humanista de un pasado inmediato del que aún había testimonios directos de los hechos, incluido el propio padre de Zurita que había estado muy próximo a la corte fernandina. Lo que, por otra parte, pudo condicionar la expresividad del relato y la objetividad de los juicios de valor, debido, precisamente, a esa proximidad a los hechos narrados e interpretados[37].

Esa posible falta de objetividad no pasó desapercibida a Dormer cuando escribió:

> Disculpa mucho al rey D. Fernando nuestro Cronista en el tomo VI de los Anal., lib. 10, cap. último, fól. 406, col. 3.a, en que escribe: Fue muy notado, no solo de los extranjeros, pero de sus naturales, que no guardaba la verdad, y fe que prometía, y que se anteponía siempre, y sobrepujaba el respeto de su propia utilidad, a lo que era justo, y honesto; pues el verdadero fundamento de la justicia consiste, en la constancia, y firmeza en las palabras, y mucho mas en las obras[38].

Unas palabras que nos recuerdan las de Maquiavelo: «Cierto soberano de nuestro tiempo, a quien no es oportuno nombrar, habla continuamente de paz y lealtad, cuando es el mayor enemigo de la una y de la otra»[39]. Pero coinciden

---

36 Jerónimo Zurita, *Historia del rey …*, *op. cit.*, lib. 3, cap. 13.

37 Esteban Sarasa Sánchez, «Fernando el Católico en la obra de Jerónimo Zurita», *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, p. 106. El padre de Zurita, Miguel Zurita, comenzó su servicio con los Reyes Católicos en 1495 como médico. En 1507 acompañó a Fernando a Nápoles y en 1519 fue nombrado protomédico por Carlos V.

38 *Progresos*, p. 215.

39 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe, op. cit.*, p. 18.

ambos autores al hablar de los gastos que habían supuesto sus guerras: «con dineros de la Iglesia y de sus pueblos pudo mantener ejércitos y en aquella prolongada guerra ejercitar a su milicia que después le ha dado tanto honor»[40]. Una inversión, según Zurita, «que ninguno de los reyes sus predecesores se señaló más en gastar, y desprender, cuanto la necesidad lo sufría, en las cosas de la guerra: que es, donde más se echa de ver, si un príncipe es codicioso»[41].

Es muy posible que Zurita conociera la obra de Maquiavelo, no solo *El Príncipe*, también los *Discursos sobre Tito Livio,* un texto que contó con el beneplácito de Carlos V y la *Historia de Florencia*[42]. Es fácil encontrar coincidencias en lo expresado por el cronista aragonés en su carta a Barba: «Filipo Rey de Macedonia, y que era gran político, y que las mas veces prefirió lo útil, a lo que era honesto», con lo que Maquiavelo escribió en su *Discurso* I: «II che non arebbe fatto Filippo Macedone e gli altri principi, che più utile hanno cerco e più guadagnato con il romperé la fede che con alcuno altro modo»[43].

En resumen, si como opina Doussinague, toda la obra de Zurita causa asombro al estudioso, «donde culmina la minuciosa descripción de los sucesos es en la Historia del Rey Don Fernando, con mucho la más documentada»[44]. También Eduard Fueter señala que el método de crítica textual seguido por Zurita es más exquisito en esta tercera parte de los *Anales*[45]. Es un texto más breve, su estilo es más personal y hay menos fuentes literarias. El autor deja sentir su admiración por este monarca, especialmente en los asuntos de Italia[46].

---

40 *Ibidem*, p. 104

41 Jerónimo Zurita*, Historia del Rey …*, *op. cit.*, lib. 10, cap. 100.

42 En la RAH, CSC, Mss. B-72, f. 120, aparece una mención a la obra del autor florentino en una referencia «al capitán de Florentines don Ramón de Cardona». El manuscrito es una copia de unos papeles de Zurita hecha por Luis de Salazar y uno de sus escribanos.

43 Cit. Jesús Villanueva, «La influencia de Maquiavelo en las «Empresas políticas» de Saavedra», *Studia Histórica, H.ª Moderna,* 19, Universidad de Salamanca, 1998, p. 177. No son los únicos puntos en común que podemos señalar entre ambos autores con respecto a Fernando el Católico. Manuel Rivero, ««Miembros añadidos al Estado ya hereditario del príncipe»: Maquiavelo, Fernando el Católico y los orígenes del sistema de cortes virreinales en la Monarquía Hispana», *Síntesis Social 6-7, Revista de Investigaciones Histórico-Sociales*, 2015, p. 268.

44 José M.ª Doussinague, «Ignacio de Loyola y Jerónimo Zurita», *VII Congreso…, op. cit.*, II, p. 41.

45 Eduard Fueter, *Historia de la Historiografía Moderna,* I, Buenos Aires, Nova, 1953. Cit. Fernando Solano Costa, «La Escuela de Jerónimo Zurita», en VV.AA., *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela. Congreso Nacional*, Zaragoza, 1986, p. 30.

46 Fernando Solano, «La Escuela …», *op. cit.*, p. 31. Isabel Extravís, *Jerónimo Zurita* (1512-1580)…, *op. cit.*, p. 96.

Además del trabajo de búsqueda y recopilación de fuentes primarias para escribir la Historia de Fernando II de Aragón, Zurita demuestra conocimiento de las publicaciones coetáneas sobre el monarca. A su vez, se convierte en referencia obligada en estudios posteriores sobre Fernando el Católico, desde que el texto ve la luz, como en el caso de Gracián o Saavedra, hasta nuestros días[47]. Y no siempre de forma clara por que, como Cándido Dalmases expone: si el retrato de Fernando el Católico que presenta Gracián ha tenido una gran repercusión en escritores posteriores, «es lícito pensar la conclusión de que Zurita pasó a estos escritores a través de Gracián»[48].

Conclusiones

Zurita reconocía que su Historia del rey Católico estaba llena de variedad, sucesos y consejos, y que le había costado un gran trabajo y fatiga. El resultado de este esfuerzo ha sido un reconocimiento prácticamente unánime a su calidad. Las razones son la metodología empleada y su amplia erudición. Fue un historiador innovador que utilizó sobre todo fuentes primarias a las que aplicó la crítica documental.

Hay varios aspectos a considerar sobre el tiempo que pasó desde que tenía preparada una primera versión de la Historia de Fernando el Católico y su publicación. Por un lado, para un hombre que por su oficio –secretario y contador de la Inquisición y secretario de Felipe II– estaba acostumbrado a un trabajo sistemático, lo lógico habría sido que escribiera sus *Anales* en orden. Además, la elección de seguir el modelo de Tácito, tanto en el estilo como en la forma: año a año, era otro punto a favor de dejar para el final la historia del rey Católico. Por otro lado, podríamos argumentar que probablemente disponía de la documentación e información necesaria para escribirla. Pero no implicaba que se adelantase a ello por contar con la base necesaria, ya que sabemos que también había reunido numerosas fuentes referidas al Emperador Carlos V y, sin embargo, no llegó a escribir sobre él.

---

47 Sobre la influencia de Zurita en Baltasar Gracián da cuenta Antonio Ferrari en su obra *Fernando el Católico en Baltasar Gracián,* Madrid, Real Academia de la Historia, 2006 (1.ª ed. 1945), *passim*.

48 Cándido Dalmases, «Zurita y Gracián», *VII Congreso…,op. cit.*, II, p. 39.

Si por su formación y por el estilo adoptado para su Historia, adelantar la parte dedicada a los últimos años del reinado de Fernando el Católico no parecía propio de Zurita, parece que el interés personal por el monarca debió de influir en su decisión de escribir anticipadamente la tercera parte de los *Anales*, y en cambiar el título. Pero atenerse al plan de la obra que había presentado a los diputados cuando fue nombrado cronista, seguir el modelo de los anales romanos y la norma no escrita de dejar pasar un tiempo desde que ocurrieron los acontecimiento narrados, debieron ejercer un peso mayor sobre Zurita que los deseos que le habían expresado de publicarla antes. Sin olvidar que en 1558, cuando Zurita se planteó, en principio, publicar la obra, las relaciones de Felipe II con Paulo IV no parecían las más idóneas para recodar pasadas alianzas con el papado. O el peso que sobre el cronista aragonés había tenido la censura de Santa Cruz a la primera parte de sus *Anales*, lo que pudo motivar, en parte, que se negara a la petición de los diputados en 1569 y 1573, como hemos visto.

En cuanto al título elegido para la considerada su obra cumbre, parece demostrado que el autor deseaba establecer una clara distinción con los *Anales*. Además, los términos escogidos: *de las empresas y ligas en Italia*, creemos que demuestran una determinación a prueba de críticas, tras haberlo meditado largamente. Sin olvidar que su erudición queda patente en la elección de estas palabras. Zurita fue un bibliófilo que dedicó mucho tiempo y dinero a lograr un biblioteca que contenía libros y manuscritos sobre una gran variedad de temas. La numismática, la epigrafía o las lenguas clásicas eran materias que conocía bien, y sobre las que compartía descubrimientos o dudas con intelectuales de la época. En su obra podemos encontrar cómo supo tomar lo mejor de los autores clásicos a quienes admiraba, de las crónicas de sus antecesores, algunas de las cuales corrigió, y de las obras de sus coetáneos, con quienes no siempre estuvo de acuerdo, como hemos visto.

En conclusión, la *Historia del Rey Don Fernando, de sus empresas y ligas de Italia* de Zurita, aun conocida y admirada, es una obra viva cuyo estudio sigue aportando interesantes datos sobre el autor y su época.

DE LA CORTE A LA PLAZA: PODER REGIO Y MERCADO DE ABASTOS EN PALMA DE MALLORCA DURANTE EL REINADO DE FERNANDO EL CATÓLICO

Miguel Gabriel Garí Pallicer
Universidad de las Illes Balears[1]
m.gari@uib.es

Resumen:

La presente comunicación tiene como objetivo analizar el papel de la corte en el mantenimiento de la paz social en el difícil contexto de la Mallorca de inicios del siglo XVI. En ese momento, fue el poder real el que arbitró las soluciones a los enfrentamientos entre organismos regnícolas surgidos a raíz de la gestión de las distintas fases del abastecimiento de alimentos.

Palabras clave:

Islas Baleares, Historia de la alimentación, Mercado de abastos, poder real.

Abstract:

This communication has the main objective of analyse the role of the king's court in the maintaining of social peace in the hard context of the island of Majorca at the very beginning of the 16th century. In that moment, was the king's power who gave the solutions to the opposition between different local institutions due to the rule of the phases of food supply.

Key words:

Balearic Islands, Food History, Food Market, Royal power.

[1] Este artículo ha sido posible gracias a la Beca de Formación de Personal Investigador concedida por la *Conselleria d'Educació, Cultura i Universitats de les Illes Balears* cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

Introducción

La presente comunicación tiene por objetivo analizar el papel regio en el abasto local como parte básica del mantenimiento de la paz social en el difícil contexto del paso del siglo XV al XVI. De esta forma, se comprenderá mejor la presencia de la corte en las plazas y mercados, espacios clave del ejercicio del poder en el Antiguo Régimen[2]. Para ello, se hará referencia al contexto mallorquín de inicios del siglo XVI, se presentarán algunos de los mecanismos de gobierno con los que contaba el rey y, finalmente, se unirán ambos puntos mediante ejemplos concretos referidos a problemáticas surgidas en cada fase del abastecimiento: adquisición, almacenamiento, transformación y venta. Las características del reino de Mallorca, un territorio periférico, insular, sin cortes ni parlamentos, permitieron a los reyes de la Corona de Aragón ensayar y practicar durante toda la Edad Media métodos de gobierno que aseguraran su poder ante la situación de ausencia permanente. Mediante la actividad de los agentes reales y de la legislación promulgada desde la corte, algunas de las reformas que Fernando II llevaría a cabo en los territorios continentales de la corona, ya habían entrado en vigor en el reino de Mallorca como la insaculación, aplicada desde 1447. Por lo tanto, al llegar al trono, Fernando el Católico contaba con mecanismos para convertirse en el árbitro de la política local mallorquina[3].

El reino de Mallorca a inicios del siglo XVI

El paso del siglo XV al XVI es un momento clave de la historia europea. La sociedad bajomedieval fue superando las crisis derivadas de la peste negra, el mundo católico se ampliaba hacia el Atlántico y el Índico, a la vez que la pre-

---

2 Sobre el concepto de economía moral de E. P. Thompson aplicado a una sociedad tardomedieval nos remitimos a: James Davis, *Medieval market morality: life, law and ethics in the English marketplace. 1200-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

3 En general tanto para el caso de la corona de Aragón como para la de Castilla, las injerencias reales no fueron sistemáticas ni permanentes, aunque su actuación como árbitro sí fue permanente. José Ignacio Fortea Pérez, «Corona de Castilla-Corona de Aragón. Convergencias y divergencias de dos modelos de organización municipal en los siglo XVI y XVII», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34-2, 2004, 50.

sencia musulmana se afianzaba en el levante y sur mediterráneo mientras se desvanecía de la península Ibérica[4].

El final del siglo XV en Mallorca fue un periodo de transición en el que, quizás, los cambios fueran menores que las permanencias[5]. En el aspecto demográfico, si bien se había venido dando un crecimiento de población, no parece que se llegara a superar el número de habitantes que tenía la isla antes de la peste[6]. En el ámbito económico la industria textil, que había sustituido al comercio de reexportación como principal actividad, comenzaba a entrar en crisis aunque, mantendría su preponderancia entre los sectores económicos hasta bien entrado el nuevo siglo[7]. La economía pública se encontraba en una situación nefasta, aunque no se trataba, tampoco, de una problemática nueva, pues ya en 1405 se había recurrido a la consignación de todos los ingresos para pagar las deudas contraídas[8]. La situación en el aspecto político, principal de los que queremos tratar, también era inestable. El poder creciente del Imperio Otomano y del islam en el Mediterráneo así como los frecuentes ataques de corsarios provenzales y genoveses acababa afectando a los habitantes de la isla[9]. En la política local también se vivían momentos convulsos. La memoria de la revuelta forense de 1450 y su represión posterior se mantenía viva entre los habitantes de la isla, mientras crecía el malestar por el aumento de la presión fiscal, la inflación y del endeudamiento pú-

---

4 Bartolomé Yun Casalilla, «Entre la economía mundo y el crecimiento polinuclear. Rasgos generales de la economía europea en el tránsito del siglo XVI (1490-1530), en Ernest Belenguer Cebriá (Coord.), *De la unión de coronas al imperio de Carlos V*, vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 29-46 y Paulino Iradiel Murugarren, «El comercio en el Mediterráneo entre 1490 y 1530» en Ernest Belenguer Cebriá (Coord.), *De la unión de coronas al imperio de Carlos V*, vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 85-116.

5 Álvaro Santamaría Arández, *Evolución del modelo de sociedad en Mallorca*, Palma, IEB, 1988.

6 Francisco Sevillano Colom, «La demografía de Mallorca a través del impuesto del morabatín», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* [*BSAL*], 34, 1974, pp. 233-273.

7 Miguel Deyá Bauzá, *La manufactura de la lana en la Mallorca del siglo XV*, Palma, El Tall, 1997.

8 Pau Cateura Bennàsser, *L'administració atrapada. Crèdit, finances i adaptacions fiscals al regne de Mallorca (s. XV)*, El Tall, Palma, 2008.

9 Andreu Seguí Beltrán, «Santanyí i els corsaris al segle XVI. Una amenaça constant?», *I Jornades d'Estudis Locals de Santanyí*, Santanyí, Ajuntament de Santayí, 2015, p. 157.

blico[10]. A su vez, la propiedad rural se iba concentrando en cada vez menos manos aumentando las dificultades de buena parte de la población[11]. Esta situación otorgaba un mayor peso a la oligarquía urbana local de donceles, ciudadanos, mercaderes y la élite artesanal. A pesar de ello, problemas en el interior de estas élites como la división de intereses, derivados de la búsqueda de réditos personales y familiares, de la defensa del espacio jurisdiccional de las instituciones que controlaban, o, factores exógenos, como la concatenación de malas cosechas, provocaron que al crecimiento del poder oligárquico le siguiera el refuerzo del poder real. La voluntad fernandina de aumentar su poder se unía a las necesidades locales de arbitraje de los problemas internos, la de defensa contra los enemigos exteriores y la agilización de permisos para comerciar con los territorios italianos de la corona, mercado clave en la venta de manufacturas locales y la compra de cereal[12]. Todo ello, en un contexto institucional local que desde el momento de la conquista y durante toda la Edad Media, había proporcionado a la corte instrumentos de intervención en el reino. El nuevo monarca habría de aumentar su eficacia.

El poder real en el reino de Mallorca durante la época de Fernando el Católico

Como se ha indicado al inicio del texto, el reino de Mallorca estaba acostumbrado al absentismo de sus monarcas. La ausencia de la corte fue una situación común desde la época de Jaime I y fue continuada por sus descendientes, tanto los reyes de la casa privativa de Mallorca, que residieron la mayor parte del tiempo en Perpiñán, como por los reyes de la corona de Aragón. Por lo tanto, la monarquía se dotó de leyes e instituciones que le permitieran mantener el gobierno del territorio

---

10 El malestar de la *part forana* (municipios de la isla exceptuando la ciudad), continuó a lo largo de la segunda mitad del siglo XV y fue resurgiendo en episodios posteriores como en la guerra civil catalana o en las Germanías. Ricard Urgell Hernández, *El regne de Mallorca a l'època de Joan II. La guerra civil catalana i les seves repercusions*, Palma, El Tall, 1997, pp. 175-178.

11 Sobre el caso mallorquín: Gabriel Jover Avellà, «Endeutament, desigualtat económica i despossessió pagesa. El cas de la parròquia de Petra, 1443-1524», *Recerques: història, economía, cultura*, 33, 1995, pp. 9-32 y Gabriel Jover Avellà y Jerònia Pons Pons, *Possessions, renda de la terra i treball assalariat: l'illa de Mallorca, 1400-1660*, Gerona, Universitat de Girona, 2012.

12 Ferrando Valentí (†1476), uno de los humanistas mallorquines más destacados, teorizó sobre la necesidad de aumentar el poder real planteando, incluso, la supresión de las franquicias locales. Sebastià Trias Mercant, *Història del pensament a Mallorca*, vol. I, Palma, Editorial Moll, 1985, p. 130.

e imponer sus objetivos en materia patrimonial, fiscal, política y militar. La sentencia de Tívoli de 1447 aprobada por Alfonso el Magnánimo confirmó la insaculación como sistema de elección de los cargos de gobierno local[13]. Entre los oficios y cargos elegibles mediante el *sac i sort* se incluían, entre otros, los consejeros del *Gran i General Consell*, los jurados, los *batles*, *veguers*, *mostassafs* o los jueces ejecutores de la *universitat*, es decir, la mayor parte de los agentes encargados de diseñar y ejercer la política regnícola y municipal[14]. El lugarteniente pasaba a decidir quiénes serían los ejecutores de la política del territorio. Esto significaba que, *de facto*, era el rey quien controlaba el nombramiento de todos los cargos políticos del reino, pues se unía a su prerrogativa exclusiva para nombrar a los miembros de las instituciones reales como la gobernación o la procuración real, cuyas atribuciones iban más allá de la mera gestión de los bienes de realengo[15].

Estos cuerpos de gobierno local que se habían ido desarrollando desde la postconquista tenían como principal objetivo, al igual que el resto de gobiernos municipales europeos, garantizar el abasto de los habitantes. Como veremos, su capacidad no era, ni podía ser en ningún caso, ni autónoma ni absoluta. La imposibilidad de hacerse cargo de todos los aspectos ligados a la política de abastos, provocaba, tanto, el enfrentamiento como la cooperación con otras instituciones y jurisdicciones locales. Tal como se ha apuntado previamente, en determinados momentos se hacía imprescindible la participación directa de la monarquía como mediador en los problemas internos[16]. Es un ejemplo de cómo la fuerza, la nego-

---

[13] Entre 1427 y 1459 el sistema se fue introduciendo en otros territorios como Játiva, Menorca, Zaragoza, Orihuela, Castellón, Alzira, Barbastro, Ibiza, Vic, Gerona y Tortosa.

[14] Como en otros lugares de la corona la insaculación fue un instrumento útil para el aumento de la capacidad de intervención de la monarquía. Josep Maria Torres Ribé, «El procedimiento insaculatorio en los municipios de los reinos de la Corona de Aragón. Entre la renovación institucional y el sometimiento a la Monarquía (1427-1714)», *Jerónimo Zurita: su época y su escuela*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1986, pp. 341-352 y Antoni Passola Tejedor, «Las tensiones en torno al control electoral urbano en la Corona de Aragón (siglos XVI-XVII)», en José I. Fortea Pérez y Juan E. Gelabert González (Coords.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, pp. 13-36. Para el caso mallorquín: Josep Juan Vidal, «Injerencias del poder real en el poder territorial y municipal en Mallorca durante la época de Fernando el Católico», Zaragoza, XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Gobierno de Aragón, 1994, pp. 237-254.

[15] Josep Francesc Conrado Villalonga, *La procuración real en el Reino de Mallorca*, Consell de Mallorca, Palma, 1991, pp. 97-103.

[16] El enfrentamiento de banderías sería, como en otras ciudades, la manifestación más visible de estas disputas. Por ejemplo: Maria Barceló Crespí *et alii*, *Espanyols i Pacs: poder i cultura a la Mallorca del segle XV*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1999, 85-93.

ciación y el uso de elementos simbólicos articulaban y hacían evolucionar el gobierno de la corona[17]. Así, el papel de la corte como órgano de apelación de última instancia añadía a la función judicial, un papel político de primer orden. El arbitraje regio abarcaba un número creciente de ámbitos de todo tipo, que iban desde la gestión que hacían los arrendadores de las rentas reales, pasando por el juicio de presas en corso, hasta la penalización de la falsificación de pesos en los mercados rurales. El control de aspectos cotidianos tenía una importancia capital en el refuerzo de la imagen y del crédito regio entre los gobernados[18]. Es decir, la participación del rey y la corte, mejor definida tras la creación del Consejo de Aragón, en el diseño de las políticas y de la gestión del abastecimiento, recordemos, la prerrogativa principal de los gobernantes locales, se convirtió en un objetivo apetecible a pesar de que el ordenamiento jurídico y las prerrogativas reales en esos territorios no le otorgara *a priori* iniciativas en ese campo[19].

El poder real y el abastecimiento urbano

La intervención de los agentes reales en los abastos del reino no era una cuestión nueva. Tras la conquista el real patrimonio se convirtió en propietario de un gran número de tierras cerealícolas, por lo que los frutos de sus diezmos ascendían a un porcentaje muy elevado del total de alimentos disponibles, especialmente en un contexto insular y en el que tanto la ganadería como el cultivo de vides y olivos tenían un peso importante. En ese mismo momento, se realizó la primera legislación que ordenaba algunos aspectos de la importación de cereal. Poco después, a inicios del siglo XIV, se instauraba en la ciudad y en el reino el *mostassaf*, una ma-

---

17 Manuel Rivero Rodríguez, «De la separación a la unión dinástica: la Corona de Aragón entre 1504 y 1516», en José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales (Coords.), *La corte de Carlos V*, vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 79.

18 Por ejemplo, durante la Edad Moderna, a las imágenes clásicas del rey-guerrero, rey-juez y rey-devoto se fue añadiendo, cada vez más la del rey-policía. A. J. Lemaître, «La police au XVIIIe siècle», *Les actes du CRESAT*, 5, 2008, p. 9. Baltasar Gracián en su semblanza del monarca, destacaba su capacidad de gobierno por encima del caudillaje militar. Baltasar Gracián, «El político», en *Obras Completas*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 120-119.

19 En el caso castellano se ha concluido que el poder real intervenía en todos los aspectos de la vida de los municipios de realengo y, que, intervencionismo regio estuvo vinculado a menudo a la conflictividad interna. Regina Polo Martín, *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos (*organización*, funcionamiento y ámbito de actuación)*, Madrid, Colex, 1999, pp. 744-745.

gistratura mixta, regnícola y real cuyas prerrogativas se centraban en el control del mercado[20]. Los intereses geoestratégicos de los monarcas de la corona de Aragón en las islas y península italiana, irían reforzando el interés por la correcta administración de los abastos de las islas. El archipiélago se convertirá en un punto para refrescar y alimentar las armadas y nexo de comunicación con el Mediterráneo central y el norte de África. La política internacional de Fernando el Católico cambió los límites de la fricción, y, también, de la cooperación, entre los intereses particulares del reino y el bien común de la monarquía[21]. Es decir, la monarquía al llegar el final de la Edad Media disponía, tanto de incentivos para el correcto funcionamiento de la política anonaria y, alimentaria en general, como de un conjunto de mecanismos de actuación en todas las fases del aprovisionamiento alimentario. El contexto de finales del siglo XV e inicios del XVI posibilitaría y obligaría a la monarquía a usarlos y reforzarlos[22]. En 1494 el rey reformó el sistema de gobierno y la administración de justicia creando la figura del lugarteniente general y la de regente de la cancillería que aumentaron sus competencias en detrimento de otras curias como la del *batle* y la del *veguer*[23].

Como es conocido, la isla de Mallorca era deficitaria en la producción de cereales. La época de los Reyes Católicos no constituyó una excepción y se vivieron momentos de gran escasez como los años 1489, 1490, 1494, 1499, 1502, 1505 o 1507 en el que las importaciones necesarias superaron las 50.000 cuarteras[24]. Esta concatenación de crisis cerealícolas, junto al peso de la población urbana dificultaba, aún más, cumplir el contrato tácito entre los administradores y los administrados. En este punto, se hicieron desde la iniciativa gubernamental y privada, grandes esfuerzos para conseguir un suministro regular de pan, aunque a menudo fueran in-

---

20 Antoni Pons Pastor, *El mostassaf de Mallorca*, Palma, CSIC, 1949.

21 En los debates renacentistas sobre la acción política Fernando II representaba el equilibrio entre el interés particular y universal. Antonio Gargano, «La imagen de Fernando el Católico en el pensamiento histórico y político de Maquiavelo y Guicciardini», en Aurora Egido y José Enrique Laplana (Eds.), *La imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte*, Zaragoza, Instituición Fernando el Católico, 2014, pp. 102-103.

22 En el caso de Cerdeña, los oficiales reales, también, intervenían en este campo, en ocasiones contraviniendo los privilegios locales. Francesco Manconi, *Cerdeña: un reino de la Corona de Aragón bajo los Austria*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia [PUV], 2010, pp. 78 y 291.

23 Antonio Planas Rosselló, *La Real Audiencia de Mallorca en la época de los Austrias (1571-1715)*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2010, 25-26.

24 Josep Juan Vidal, *Mallorca en tiempos del descubrimiento de América*, Palma, El Tall, 1996, pp. 27-28.

fructuosos. Por una parte, desde el gobierno local se utilizaban todos los recursos financieros posibles en la adquisición de cereal, perpetuándose la deuda pública en el pago a mercaderes y transportistas que importaban cereal y en su mantenimiento[25]. Por otra, los mercaderes, en ocasiones en calidad de síndicos del gobierno local, tejieron una red de contactos en los territorios exportadores, a la vez que la industria textil se iba adaptando a sus demandas con el objetivo de equilibrar las balanzas comerciales. La creciente competencia por el cereal napolitano y siciliano que representaron las telas francesas, genovesas o florentinas, movió a catalanes y mallorquines a pedir al rey que convirtiera sus territorios italianos en un mercado cerrado para sus paños. Petición que se añadía a la realizada para conseguir protección frente al corsarismo, tanto norteafricano como genovés y provenzal, que ponían en riesgo el tráfico de cereal a los territorios de la corona de Aragón[26]. Para facilitar la provisión en 1506 el rey concedió el cambio de día en el que se producía la elección de los jurados que pasó del día de Santa Lucía al de San Jorge[27].

A estas propuestas de solución, se añadían peticiones de permisos de saca en momentos concretos de escasez. En esos casos, el rey podía otorgar licencias en territorios de la corona de Aragón y en la de Castilla[28]. Por ejemplo, en 1484 se daba licencia a los mercaderes mallorquines para sacar 500 cahíces de trigo de Jerez de la Frontera[29]. Ese mismo año, el rey pidió a las autoridades valencianas que enviaran

---

25 En ocasiones, estas partidas podían financiar intereses privados. Enrique Cruselles, *et alii*, «El sistema de abastecimiento frumentario de la ciudad de Valencia en el siglo XV: entre la subvención pública y el negocio privado», en Antoni Riera Melis y Maria Barceló Crespí (Coords.), *La Mediterrània, área de convergencia de sistemes alimentaris (segles V-XVIII)*, Palma, IEB, 1995, pp.305-332.

26 Jaume Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat de Barcelona*, Vicens Vives, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 2010, pp. 204 y 237.

27 Antoni Planas Rosselló, *Los jurados de la Ciudad y Reino de Mallorca (1249-1718)*, Palma, Lleonard Muntaner, 2005, p. 97.

28 Como lo definió Jaume Vicens Vives, las licencias de saca de cereal castellano fueron: «la primera manifestació econòmica d'importància, derivada del govern dels regnes de Castella i de la corona catalanoaragonesa per unes mateixes persones». Jaume Vicens Vives, *Ferran II i*..., *op. cit*, pp.87-88. En el caso valenciano, el trigo proveniente de Jerez y Castilla representaron el 38.94% del total importado entre 1475 y 1500. Ernest Belenguer Cebrià, *Fernando el Católico y la ciudad de Valencia*, Valencia, PUV, 2012, p. 64. La aprobación de una pragmática el 23 de diciembre de 1502 por la que se aprobaba el comercio de trigo libremente en toda Castilla pero no fuera de ella pudo limitar la llegada de cereal castellano a las Baleares aunque a lo largo de la Edad Moderna se siguen encontrando ejemplos. Concepción de Castro, *El pan de Madrid. El abasto de las ciudades españolas de Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1987, p. 62.

29 Archivo General de Simancas [AGS], RGS, Leg. 148402, f. 3.

cereal hacia la isla[30]. En 1494 se importaron otras 205 cuarteras desde el mismo puerto de Jerez[31]. Este tipo de permisos se fueron repitiendo a lo largo del reinado de Fernando el Católico. Así, llegaba a la isla cereal salido desde puertos sardos, sicilianos, napolitanos, valencianos, murcianos y andaluces. En algunos momentos, como ocurriría a lo largo de toda la Edad Moderna, el cereal debía importarse de tierras enemigas como el sur de Francia, de los territorios musulmanes, o confiar en la mediación genovesa[32]. Por ejemplo, entre diciembre de 1494 e inicios de 1495, parte del cereal importado y gestionado por la administración fue:

ORIGEN[33]	CANTIDAD[34]
Mesina	1.656
Sicilia	7.197
Jerez	205
Peñíscola	4.984
No indicado	1.900
No indicado	1.065
Inglaterra	2.500
Francia	724
Cerdeña	5.665
Total	**25.896**

Cereal importado entre diciembre de 1494 y 1495 a partir de ADM, MSL/274[35]. Los datos referentes a la importación de cereal de Cerdeña proviene de: Álvaro Santamaría Arández, «El mercado triguero de Mallorca en la época de Fernando el Católico», *VI Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, CSIC, Madrid, 1959, pp. 391-392.

---

30 Ernest Belenguer Cebrià, *Fernando el Católico…*, *op. cit*, pp. 139. Este caso acabó, también, en conflicto por el impago de las ayudas a los valencianos.

31 Archivo Diocesano de Mallorca [ADM], MSL/274, f. 4v.

32 El querer tener acceso al grano berberisco explica en parte el apoyo balear a las campañas norteafricanas del rey católico. Desde las instituciones reales también se intentaba incentivar este tipo de operaciones. Por ejemplo, el 15 de marzo de 1514 el regente de la cancillería proponía al Gran i General Consell la construcción de un presidio en Argel para comerciar con mayor seguridad en Berbería y prevenir mejor las continuas necesidades que padecía el reino. ARM, Actes del Gran i General Consell [AGC] 22, 15 de marzo de 1514.

33 Por orden de llegada al puerto de Palma.

34 En cuarteras mallorquinas. Cada cuartera equivalía aproximadamente a 70,34 litros de cereal. Medida tomada de Ubaldo Casanova Todolí y José Francisco López Bonet, *Diccionario de términos históricos del Reino de Mallorca (s.XII.XVIII)*, Palma, IEB , 1988, p. 92.
AGS, RGS, Leg. 148606, f. 62.

35 ADM, MSL/274. El gasto total de estas importaciones ascendió a las 27.478 libras, 1 sueldo y 5 dineros.

La corte también trataba de proteger el tráfico mercantil entre la península y las islas de ataques realizados por sus propios súbditos, como en 1486 cuando se reclamó al vecino de Durango, Miguel de Monjaraz, la devolución del cereal que había apresado y que pertenecía a Juan Ramírez y Fernando de Zamora, quienes lo habían embarcado hacia Mallorca[36]. Por el contrario, el virrey o, bien, la corte, debían amonestar al reino por la mala aplicación del derecho de vituallas[37]. Esta prerrogativa, común a muchas ciudades europeas, concedía a las autoridades locales la capacidad de hacerse con cualquier cargamento de cereal extranjero que pasara por aguas mallorquinas[38]. El privilegio, concedido, inicialmente el 26 de junio de 1374, fue matizado por el rey Martín I el 8 de julio de 1401 limitando las incautaciones a las naves que pasasen entre el *Cap Blanc* y el de *Trefalempa*[39]. Este último, que sería el que serviría de base legal para su aplicación durante la Edad Moderna, reglamentaba cuál debía ser el proceso para considerarse ajustado a la ley[40]. Entre estas, estaba el pago del coste del cereal para evitar pérdidas del vendedor y perjuicios para el comprador original. Los impagos y la aplicación del privilegio en momentos de crisis cerealícolas en el entorno inmediato al reino, provocaron las quejas de los compradores originales. El mayor perjudicado solía

---

36 AGS, RGS, Leg. 148606, f. 62.

37 Ya en el siglo XIV los consellers de Barcelona se dirigieron a los prohombres de Mallorca para pedir que no se apropiaran del cereal con destino a esa ciudad. Josefa Mutgé Vives, *Política, urbanismo y vida ciudadana en la Barcelona del siglo XIV*, Barcelona, CSIC, 2004, p. 231. Sobre el uso del privilegio en la Corona de Aragón a inicios del siglo XV vid. Victoria Burguera Puigserver, "Car més val contendre ab la quartana que ab flaquea". Conflictividad marítima en tiempos de carestía en la Corona de Aragón a principios del siglo XV", Revista Universitaria de Historia Militar, 6/11, 2017, pp. 43-61.

38 Es análoga a figuras como la del *vi vel gratia* que Alfonso IV el Benigno concedió a la ciudad de Barcelona el 18 de enero de 1328, aunque en fechas anteriores ya se habían producido casos de este tipo. Josefa Mutgé Vives, *La ciudad de Barcelona durante el reinado de Alfonso el Benigno (1327-1336)*, Barcelona, CSIC, 1987. p. 76.

39 El privilegio de 1378 regulaba una práctica ya generalizada. Por ejemplo, el 7 de mayo de 1329 unos mercaderes italianos se quejaban al rey Jaime II de Mallorca por la descarga forzada de cereal en la isla que tenía como destino original el puerto de Aigües Mortes. En Maria Barceló Crespí, «Algunes anotacions sobre la cúria de governació», *XIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, Palma, IEB, 1990, p. 16.

40 Estos privilegios son un ejemplo de la génesis de las políticas de abastecimiento puestas en marcha desde el siglo XIII en todo occidente. Por ejemplo, en Cataluña conocieron un especial desarrollo entre 1333 y 1375. Antoni Riera Melis, «Crisis frumentarias y políticas municipales de abastecimiento en las ciudades catalanas durante la Baja Edad Media», en Hipólito Oliva Herrer y Pere Benito Monclús (Ed.), *Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la Edad Media*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, p. *159.*

ser el reino de Valencia, ya que muchas naves que transportaban cereal sardo o siciliano hacia el puerto del Grao, debían pasar por las Baleares[41]. Esto, fue motivo de constantes enfrentamientos entre ambos reinos, dejándose su resolución al arbitraje, primero del lugarteniente en Palma[42] y, después, de la corte, en una situación mantenida durante los siglos XVI y XVII[43]. Hay muchos ejemplos de los problemas derivados de su aplicación durante la época de los Reyes Católicos como los de 1492, 1502, 1503, 1507 o en 1513[44]. La respuesta valenciana, además de la denuncia ante el virrey o la corte, podía ser, como en el caso de 1507, el embargo de los bienes de todos los mallorquines que habitasen o estuvieran de paso en ese reino[45]. La mayor parte de las veces, la sentencia era desfavorable a la *universitat* mallorquina, a pesar de los argumentos que se repetían en cada pleito: la referencia al privilegio de 1401 como justificación legal, la necesidad derivada de las malas cosechas y la falta de dinero del reino. Estas sentencias contrarias añadían al gasto de las compras, las costas de los procesos judiciales, que podían incluir el envío de síndicos a la Península y las reparaciones a los acusadores y a los mallorquines con intereses en el exterior que hubieran podido sufrir alguna represalia. En definitiva, la solidaridad de la confederación aragonesa era escasa en tiempos de penurias[46]. Era otra oportunidad para el rey de ejercer como árbitro, fortale-

---

41 Jacqueline Guiral-Hadziiossif, *Valence. Port méditerranéen au XVe siècle (1410-1525)*, París, Publications de la Sorbonne, 1986, p. 116. Un caso extremo ocurrió en 1435 cuando el *batle* de Valencia ordenó tomar una galeota mallorquina que estaba vigilando la llegada de barcos con provisiones para esa ciudad.

42 Durante el texto utilizamos el topónimo Palma o Palma de Mallorca aunque el nombre utilizado para designar a la ciudad durante la época en la que transcurren los hechos descritos era el de *Ciutat de Mallorca/Mallorques*, *Ciutat* o *Mallorca/Mallorques* que se mantuvieron en uso entre la conquista de 1229 y los Decretos de Nueva Planta de 1715. Incluso hoy en día no es extraño utilizar el término *Ciutat* para referirse a la capital de la isla.

43 Por ejemplo, en diciembre de 1334, el *consell* valenciano protestó ante el de Mallorca por haberse apoderado de 100 salmas de trigo siciliano con destino al Grao. En mayo de ese mismo año, los jurados de Mallorca se habían disculpado ante los valencianos por la presa de un barco con trigo con destino a esa ciudad. María Luisa Cabanes Catalá, «Relaciones epistolares entre el consell de Valencia y Mallorca: estudio diplomático», *XIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, Palma, IEB, 1990, pp. 174-175.

44 Archivo del Reino de Mallorca [ARM], AH 5956, pieza 2/34 y ARM, AH 5961, pieza 4/28 y en Álvaro Santamaría Arández, «La época de Fernando el Católico y las Germanías», Joan Mascaró Pasarius: *Historia de Mallorca*, III, Palma, Imprenta Miramar, 1970, p. 18.

45 ARM, AGC 20, 19 de febrero de 1507.

46 Jacqueline Guiral-Hadziiossif, *Valence. Port méditerranéen*…, *op. cit*, p. 115.

ciendo de ese modo su posición. En el caso del enfrentamiento entre reinos, el rey, como hemos apuntado, solía optar por favorecer los intereses valencianos, territorio del que obtenía mayores rentas y préstamos[47].

Otra medida que solía estar avalada por el rey era la prohibición de exportar granos de la isla. Los privilegios del reino de Mallorca ya preveían esta actuación pero, como en el caso de otros territorios, su aplicación nunca resultaba sencilla[48]. Los conflictos entre diversos intereses podían conducir a enfrentamientos entre las distintas jurisdicciones. Así, podían darse combinaciones como las protestas de la municipalidad contra mercaderes y otros particulares, contra la iglesia como vendedora de frutos de diezmos, contra el procurador real por conceder licencias de sacas de cereales de dizemos o contra la propia monarquía en el caso de que concediera excepciones para la saca de cereales y vituallas con destino a Menorca, Ibiza o Bugía o para el servicio de armadas reales[49]. A nivel local, las autoridades reales intentaban gestionar la llegada de cereal cosechado en la isla hasta la ciudad. Para ello, se enviaban misivas a los *batles* y, en ocasiones, también a los *mostassafs*, representantes del poder regio en cada municipio, para recabar información y, en caso necesario y posible, ordenarles gestionar el envío de cereal a la capital[50]. Esta amplia participación de las instituciones reales a menudo fue contraria a las políticas de *redreç* impulsadas desde la corte[51]. Aunque uno de los objetivos primordiales de Fernando el Católico en la Corona de Aragón fue el de minimizar la deuda y mejorar la gestión de la fiscalidad y las finanzas internas de cada uno de los territorios, una de las causas principales que se le oponían, como era la carestía generalizada y su gestión, se mantuvo inalterada en los ritmos, formas y las consecuencias.

---

47 Juan Vicente García Marsilla, «Avalando al rey. Préstamos y finanzas municipales en la Valencia del siglo XV», en Denis Menjot y Manuel Sánchez Martínez (Dirs.), *Fiscalidad de estado y fiscalidad municipal en los reinos hispánicos medievales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 377-390.

48 El privilegio fue concedido por el rey Pere IV en 1364.

49 Ejemplos de este tipo de conflictos en: Josep Juan Vidal, «Problemas trigueros en la época de las Germanías de Mallorca», en *Homenaje al Dr. D. Joan Reglà Campistol*, vol. 1, Valencia, PUV, 1975, 275-277 y, del mismo autor, Josep Juan Vidal, *Mallorca en tiempos del descubrimiento*, Palma, El Tall, 1991, pp. 28-29.

50 Álvaro Santamaría Arández, «La época de Fernando…», op. cit, p. 19.

51 Sobre la política de *redreç* en el reino de Mallorca: Román Piña Homs, «El Gran y General Consell y las instituciones del reino de Mallorca: de Fernando el Católico a Carlos I», en Ernest Belenguer Cebrià (Coord.), *De la unión de coronas al imperio de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 482-486.

El poder real y la conservación, transformación y venta de alimentos

Los espacios urbanos de época medieval y moderna, compartían su función como sede del poder civil y eclesiástico con la de centro de producción y distribución de manufacturas. En el entorno de la ciudad se encontraban, tanto explotaciones agrícolas como algunas pequeñas industrias. Entre las manufacturas y los procesos de transformación que tenían lugar entre sus muros o en sus inmediaciones estaba la producción de alimentos. Éstas estaban muy controladas por las autoridades locales, por lo que, en muchos casos se ha dado por supuesto que los problemas surgidos en este ámbito se dirimían a un nivel municipal. En realidad, en determinados momentos y ante problemas concretos era necesaria la participación de una figura externa, papel correspondiente a la autoridad real. Presentaremos tres problemas representativos de cada una de las fases del aprovisionamiento, la conservación, la transformación y la venta de alimentos, en la que se requirió el arbitraje regio.

Como se ha expuesto en los puntos anteriores, el contexto de finales del siglo XV e inicios del XVI hacía imprescindible la importación de cereales. El almacenaje de grandes cantidades estaba fuera del alcance de las infraestructuras de origen medieval de las que disponía en ese momento la administración local. La principal solución, utilizada de forma esporádica por lo menos desde 1443, fue el uso de la plaza de la Lonja, momento en que se construyó un porche junto a la sede de los negocios del colegio de mercaderes[52]. A partir de finales de siglo, concretamente, desde 1503, empezó a ser usado el propio edificio como un almacén de cereal de la ciudad[53]. La elección de esta construcción como almacén del cereal era lógica. El edificio diseñado por Guillem Sagrera a partir de 1426 era el que mayor capacidad tenía de todos los que se encontraban en las cercanías del muelle, por lo tanto, su ubicación y sus dimensiones lo presentaban como la respuesta a las necesidades que tenía la administración[54]. El problema

---

52 Maria Barceló Crespí, *El raval de mar de la ciutat de Mallorca (segles XIII-XV)*, Palma, Lleonard Muntaner, 2012, p. 69.

53 Catalina Cantarellas Camps, «La Lonja de Palma. Un espacio único», en F. Climent Guimerà (Coord.), *La Lonja de Palma*, Palma, Govern de les Illes Balears, 2003, p. 100.

54 Sobre la factura original del edificio y sus problemas de construcción y financiación: Maria Rosa Manote Clivilles,»El plet de la Llotja de Palma entre Guillem Sagrera i el Col·legi de la Mercaderia», *Retrotabulum. Estudis d'art medieval*, 12, 2014, pp. 1-116.

residía en que su titularidad pertenecía al colegio de mercaderes, institución no sometida a la jurisdicción de la *universitat*[55]. La respuesta recibida para hacer uso de la Lonja como almacén podía ser negativa y sólo cambiaba tras la intervención virreinal. De hecho, Fernando el Católico el 13 de junio de 1503 vetó que en el interior de la Lonja se guardasen productos que se pudieran pudrir, citándose expresamente el cereal, ni velas de naves bajo pena de su pérdida[56]. Esta orden del lugarteniente, aprobada desde la corte, supuso un precedente del que se haría uso en otros momentos del siglo XVI cuando las cantidades de cereal importado volvieron a superar la capacidad de los almacenes públicos o no había capacidad económica para alquilar otros depósitos[57]. Es decir, presenciamos, en este caso, la problemática de jurisdicciones entre agentes diversos. Ante la necesidad de espacios que por ubicación, capacidad, materiales constructivos u ocupación pudieran ser adecuados para almacenar cereal, y que, además, no supusieran para el gobierno municipal el gasto de erigir un nuevo edificio, la Lonja se presentaba como la mejor respuesta. Las negociaciones con el colegio de la Mercadería, una institución cuyos miembros tenían un importante poder y ascendente político y social, no siempre eran fáciles y en muchas ocasiones se evitaba ocupando directamente el espacio o, bien, apelando a las autoridades reales. Así, las menciones a la Lonja como depósito de cereal de la *universitat* y de particulares que lo alojaban allí son constantes desde la segunda mitad del siglo XVI manteniendo esta función hasta el siglo XIX[58].

También el poder real intervenía para que la transformación de alimentos fuera regular, suficiente y de la calidad exigida por los habitantes de la ciudad. Las instituciones reales tenían algunas prerrogativas directas sobre este campo como eran la aprobación de los reglamentos gremiales y del *mostassaf*. De la misma forma que en el resto de aspectos, su capacidad podía ir más allá y llegar

---

55 Román Piña Homs, *El Consolat de Mar, Mallorca, 1326-1800*, Palma, IEB, 1985, pp. 71-78.

56 BLA, F4-444, s.f. Aparece entre los Capítulos del colegio de la mercadería que se imprimieron en 1656.

57 En este caso, no se ordenó o patrocinó la construcción de almacenes, solución que los Reyes Católicos aplicaron en Castilla ante las crisis de cereal. Luís Gordo Peláez, «Pósitos, alhóndigas y alholíes: edificios municipales de abastecimiento en Castilla durante el siglo XVI», en *Congreso Internacional de Arquitectura Vernácula*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2007, pp. 102-114.

58 Àngel Aparicio Pascual, *Sa Llonja. Una fundició de canons durant la Guerra de la Independència*, Palma, Menjauets, 2008, p. 48.

a la actuación desde la corte tras peticiones desde la isla. Un caso, ya conocido, fue el ocurrido a consecuencia de las protestas del oficio de panaderos y horneros de la ciudad ante las licencias concedidas para la construcción de nuevos hornos por parte del procurador real entre 1487 y 1520[59]. El oficio, protegiendo sus intereses corporativos, pleiteó ante las instituciones judiciales locales para obtener el cese de la construcción de nuevos hornos. El gremio acabó por enviar un síndico a la corte donde el rey Fernando II les concedió un privilegio en que prohibía la erección de nuevos hornos[60]. La concesión se veía supeditada al pago de los horneros de censales al real patrimonio por la posesión de los hornos y a que garantizaran el abasto de bizcocho de las armadas reales. A pesar de ello, el procurador real no respetó el acuerdo, motivando nuevas protestas del oficio. Su cumplimiento no se haría efectivo hasta el reinado de Carlos I, quien, en 1520, reafirmó el privilegio.

Por último, hay ejemplos de intervención de Fernando II sobre el control de la venta. Al llegar el siglo XVI la plaza del mercado se había quedado pequeña para las actividades que allí se desarrollaban. Por ello, los jurados intentaron permutar la plaza, situada en un lateral de la iglesia de Santa Eulalia, por el espacio frente a la misma iglesia, propiedad de la obrería de la parroquial[61]. En 1515 Fernando el Católico, a petición de los jurados y obreros de Santa Eulalia concedió un privilegio para mudar la plaza, llamada de las Coles y que luego se llamaría plaza del Pan frente a la iglesia donde se encontraba el fosar de Santa Eulalia[62]. Finalmente, la parroquia aceptó al ofrecerles el beneficio de alejar el ruido que generaba el mercado y se reservaron la capacidad de construir un porche y subastar el uso de las mesas y puestos de venta en la plaza nueva[63].

---

59 Miguel Gabriel Garí Pallicer, «El gremio de horneros y el monopolio de la cocción de pan en la *Ciutat* de Mallorca (1476-1596)», *BSAL*, 68, 2012, pp. 91-105.

60 El envío de síndicos por los gremios a la corte no era un fenómeno extraño en este periodo. Por ejemplo, en 1487 también los tintoreros enviaron un representante ante el rey. Miguel José Deyá Bauzá, *La manufactura de la lana*…, *op. cit*, p. 111.

61 Diego Zaforteza Musoles, *La Ciudad de Mallorca. Ensayo Histórico-Toponímico*, vol. III, Palma, Ajuntament de Palma, (1953-1960), 1989 y ARM, AH 5963, 4/52.

62 Por decreto del obispo los huesos se llevaron a otro lugar. ARM, AH 6169, s.f.

63 Lo que, ya en 1518, generó desacuerdos entre la parroquial y los jurados. Este problema se fue reproduciendo durante toda la Edad Moderna.

Conclusión

La herencia institucional construida desde la Edad Media que recibió Fernando el Católico en Mallorca capacitaba al poder regio para actuar en un gran número de campos. Entre estos, se incluían algunos que eran, teóricamente, prerrogativa de las administraciones locales, como los abastos. La capacidad de intervención de la corte en el reino de Mallorca se acrecentó en el contexto político, jurisdiccional y económico de finales del siglo XV e inicios del siglo XVI. Esta capacidad se vio favorecida, además, por la necesidad de las élites locales de la participación de la corte para solucionar conflictos internos. En definitiva, el papel de árbitro y juez que tenía el rey resultaba clave para el funcionamiento de la política regnícola. En el caso del abastecimiento, las intervenciones de la autoridad real no partían de la iniciativa propia sino que estaban motivadas por la demanda de los jurados. La petición solía fundamentarse, bien, en intentar aprovechar la influencia del rey en otros territorios de la monarquía para obtener grano, o, bien, se apelaba a su ayuda en un pleito contra otra institución. Entre las intervenciones de la corte, hemos observado casos tan sensibles para el mantenimiento de la paz social, como la atracción a la isla de grandes cargamentos de cereal, el uso de espacios privados en beneficio del bien común o limitar el poder de sus agentes en el reino frente a la petición del gremio de panaderos y horneros, de gran ascendente entre los habitantes de la ciudad. Este tipo de actuaciones, entre otras, otorgó a la corona un gran aprecio entre amplias capas de la población, un crédito del que no disfrutaba buena parte de la oligarquía local. Ambos aspectos comparecerían, poco después, en el estallido de la revuelta de las Germanías.

ENTRE POLÍTICA Y RELIGIÓN: FERNANDO EL CATÓLICO, LA REFORMA MUNICIPAL DE ZARAGOZA Y LA INQUISICIÓN*

Encarna Jarque Martínez

Resumen:

De 1487 a 1506 Fernando el Católico tuvo el control del gobierno municipal de Zaragoza. Desde mediados del siglo XX este hecho ha sido interpretado como una reforma municipal acorde con el espíritu intervencionista y autoritario del Católico. En la presente comunicación se estudia lo acontecido y se intenta demostrar que la intervención fernandina en Zaragoza escondía la protección del sector converso, de gran importancia en la composición del gobierno urbano de Zaragoza y entonces perseguido por la Inquisición.

Palabras clave:

Gobierno municipal, matrícula, ciudadanos, conversos, Inquisición.

Abstract:

From 1487 to 1506, Fernando *el Católico* had the local government control over Zaragoza. From the mid-twentieth century, this fact has been interpreted as a local reform, consistent with his interventional and authoritarian spirit. In this report, the occurred situation is studied and it is intended to prove that *fernandine intervention* in Zaragoza actually hid a protection for the converted population, who played a main role in the urban government composition, and who were persecuted then by the Spanish Inquisition.

Key words:

Local government, registration, citizens, converted Jews, Inquisition.

---

* Trabajo realizado dentro de los Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad HAR 2012-34576 y HAR2016-75899P.

Introducción

Desde hace tiempo se viene manteniendo por la historiografía aragonesa que Fernando el Católico efectuó una reforma en el gobierno municipal de Zaragoza, acorde con su intención de imponer su autoridad en el reino aragonés. Dicha reforma comenzaría en 1487 y se prolongaría al menos hasta 1506 o incluso hasta 1515. Durante este periodo de tiempo, Fernando II retendría para sí la nominación de los principales oficios urbanos, suspendiendo el sistema insaculatorio y la extracción de cargos municipales, que la ciudad no recuperaría hasta 1506 y, totalmente, en 1515[1].

Esta tesis en principio resulta atractiva y acorde con los planteamientos comunes sobre la política de Fernando el Católico: un monarca autoritario que pretende extender su poder y para ello acude a los distintos mecanismos de que pudiera echar mano en función de los territorios. En el caso de una ciudad aragonesa, nada mejor que utilizar la Insaculación de personas y las Ordinaciones que se otorgaban para el regimiento urbano. Sin embargo, esta tesis tiene un problema, que surge cuando se analiza en profundidad la documentación de esa teórica reforma municipal y no parece que existan durante ese periodo de supuesta actuación fernandina variaciones sutanciales ni en las personas insaculadas ni en las normas municipales. En tal caso, la mirada ha de dirigirse necesariamente hacia otros asuntos que puedan contestar a la pregunta de por qué Fernando el Católico retuvo durante tanto tiempo el control de la ciudad de Zaragoza.

La presente comunicación indaga en las razones que pudo tener el monarca para actuar de esta forma en la capital del reino aragonés. A mi entender las claves hay que buscarlas en lo acontecido aquellos años en la ciudad y en el reino en relación con la implantación de la Inquisición y la persecución del sector converso, al que se relacionó con la muerte de Pedro de Arbués, inquisidor aragonés asesinado en 1485 como consecuencia del rechazo y animadversión que el tribunal inquisitorial despertó en el reino aragonés.

---

1 El primero que trató el tema fue Ángel Canellas López, «Fernando el Católico y la reforma municipal de Zaragoza», en *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia,* 8-9, 1955-56, pp.147-149. Con mayor profundidad el tema fue estudiado por M.ª Isabel Falcón Pérez, «El patriciado urbano de Zaragoza y la actuación reformista de Fernando II en el gobierno municipal», en *Aragón en la Edad Media,* II, 1979, pp. 245-298.

El gobierno de la ciudad de Zaragoza a finales del siglo XV

Como es de todos conocido, las ciudades, villas y lugares de la Corona de Aragón, las llamadas universidades o universitats, componían su gobierno concejil o municipal a través del conocido sistema insaculatorio, conformado por la matrícula de personas susceptibles de ocupar los cargos municipales y por las ordinaciones que regulaban tanto el gobierno como la vida en comunidad. Este sistema comenzó a introducirse a partir del segundo cuarto del siglo XV, siendo en tiempos de Fernando II, precisamente, cuando alcanzó mayor extensión[2]. Este hecho ha llevado a pensar en la relación existente entre Insaculación y control monárquico, como mecanismo ideado por la corona en tiempos del Católico con el fin de sujetar a su gusto a los dirigentes del poder local. Esta visión ha sido progresivamente puesta en cuestión, si no desechada, por aquella referida a un sistema ideado en beneficio de la fijación de las propias oligarquías locales, cuya matriculación en las listas de insaculación les iba a permitir su perpetuación y reproducción en el poder local[3].

En el caso de la ciudad de Zaragoza, el régimen insaculatorio, que contaba con ciertos antecedentes, fue introducido en tiempos de Alfonso V, en el año 1442, cuando la mujer del rey, María, encargó a una serie de miembros de la oligarquía municipal la confección de la matrícula de personas y de las Ordinaciones necesarias para el regimiento del concejo de la capital del reino. Concluía así un proceso iniciado en el siglo XIII, cuando los distintos privilegios otorgados por los reyes, a partir del ultimo tercio de dicha centuria, irían conformando los principales oficios locales. Estos oficios eran inicialmente elegidos por cooptación, sistema al que se añadió a principios del siglo XIV (1311) el del sorteo de entre los elegidos previamente en las quince parroquias existentes en la ciudad. Los enfrentamientos que se desataron por lograr formar parte del grupo controlador del poder municipal explicarían los multiples cambios producidos en las ordenanzas desde el XIII al XV[4]. A mi entender estas transformaciones,

---

2 Joan Reglá, «Notas sobre la política municipal de Fernando el Católico en la Corona de Aragón», en *Homenaje a Jaume Vicens Vives,* Barcelona, 1967, vol. II, pp. 521-533.

3 Las distintas sensibilidades en torno al tema insaculatorio pueden seguirse en Antoni Passola, *La historiografía sobre el municipio en la España de los Austrias,* Lleida, 1997. Sobre el tema, Josep M.ª Torras i Ribé, *Els municipis catalans de l'Antic Règim (1483-1808),* Barcelona, 1983.

4 El principal estudio sobre el gobierno municipal de Zaragoza en este tiempo es el de M.ª Isabel Falcón Pérez, *Organización municipal de Zaragoza en el siglo XV,* Zaragoza, Institución

en términos generales solicitadas por los propios beneficiarios del poder local, tenían un objetivo: encontrar el sistema que les permitiera superar las luchas internas que les enfrentaban y reproducirse en el poder sin problemas. Tras los ensayos de Fernando I y Alfonso V, finalmente se logró, en 1442, con la introducción del régimen insaculatorio, el mejor mecanismo para lograr el objetivo comentado. En esta fecha se fijaba por escrito la matrícula de los beneficiarios del poder urbano de la ciudad de Zaragoza.

Ni que decir tiene que la progresiva conformación del gobierno urbano de la capital aragonesa fue pareja a la de su clase política. En efecto, de finales de la centuria del XIII a mediados del siglo XV se fue forjando un patriciado urbano, con características sociales propias, que había terminado por excluir a otros grupos, tanto nobiliarios como populares, de los principales cargos del poder municipal. Se trataba de los ciudadanos o ciudadanos honrados que iban a regir en lo sucesivo la ciudad de Zaragoza, amparados por la Insaculación y Ordinaciones, que, sancionadas por el rey, les iban a convertir en los dueños políticos de la ciudad frente a todo competidor externo.

Esta clase, que era en esencia fundamentalmente política, dado que la única forma de conseguir la condición ciudadana era lograr la entrada en la matrícula de Insaculación, tenía no obstante unas características sociales muy marcadas. Se trataba fundamentalmente de profesionales liberales, entre los que predominaban mercaderes, juristas, notarios, procuradores y, en menor medida, médicos, a quienes se exigía estar casados para poder acceder a las bolsas. Sus trayectorias permiten comprobar la existencia entre ellos de relaciones de parentesco muy marcadas. Aparte de estas características, los ciudadanos gozaban de otras que les acercaban a la condición nobiliar: eran considerados infanzones y podían armarse caballeros, eso sí habían entonces de renunciar a los oficios municipales[5].

En tiempos de Fernando el Católico, los ciudadanos de Zaragoza eran un potente grupo económico-social, relacionado con las profesiones mencionadas y con una característica especial: muchos de ellos eran conversos y habían tejido relaciones de parentesco con la élite social aragonesa y zaragozana del momento, de manera que una parte importante de la ciudadanía tenía de un modo u otro

---

Fernando el Católico (IFC), 1978. Los múltiples cambios en las Ordinaciones pueden seguirse en Manuel I. Mora y Gaudó, *Ordinaciones de la ciudad de Zaragoza*, 2 vols., Zaragoza, 1908.

5 Para las características de la oligarquía urbana, Encarna Jarque Martínez*, Zaragoza en la monarquía de los Austrias. La política de los ciudadanos honrados (1540-1650),* Zaragoza, IFC, 2007, pp. 20-32.

cierta relación con algún miembro de la antigua religión hebrea. Esta oligarquía ciudadana de origen converso, a pesar de su buena disposición con el monarca, iba a verse comprometida a partir de la introducción de la Inquisición en Aragón.

Las reformas de Fernando el Católico

Una de las pretensiones de Fernando el Católico en Aragón fue la puesta en marcha de una política reformadora que se vió dificultada en términos generales por la negativa de la nobleza y en general por la contrariedad del conjunto de la clase dirigente aragonesa. Como escribiera hace tiempo el profesor Solano Costa, frente a una Castilla maleable, Aragón se comportó con su rey como piedra berroqueña. Independientemente de que se adjudiquen al Católico pretensiones que quizá nunca tuvo, los casos relativos al fracaso en el intento de introducir la Hermandad, repudiada por la nobleza, y, en general, la oposición manifestada en las cortes del reino, sobre todo en las del final del reinado serían pruebas de ello[6].

Por lo que se refiere a la ciudad de Zaragoza, uno de los postulados mantenidos, como ya ha sido comentado, es el de la reforma municipal ejecutada en su gobierno, como también las puso en marcha en otros municipios aragoneses[7] y en el caso de Valencia o Barcelona, las otras capitales de la Corona de Aragón, cuyos casos han recibido igualmente diferentes interpretaciones[8].

Para algunos el Católico fue el artífice del fin de la autonomía urbana gozada por Zaragoza hasta entonces. Evidentemente, si Fernando deseaba realizar una

---

6 Fernando Solano Costa*, Fernando el Católico y el ocaso del reino aragonés*, Zaragoza, 1979. Otras contribuciones con opiniones diferenciadas son las de Jose Á. Sesma Muñoz*, La Diputación del reino de Aragón en la época de Fernando II (1479-1516)*, Zaragoza, IFC, 1977 y *Fernando de Aragón. Hispaniarum rex,* Zaragoza, DGA, 1992; Guillermo Redondo y Luisa Orera, *Fernando II y el reino de Aragón,* Zaragoza, 1980 y Miguel Á. Ladero Quesada et álii, *Fernando II de Aragón, el rey Católico,* Zaragoza, IFC, 1996.

7 Guillermo Redondo Veintemillas, « Fernando II y los gobiernos municipales en Aragón: el caso de Teruel en 1479», en Miguel Á. Ladero et al., *Fernando II de Aragón*, op. cit., pp. 227-236.

8 Jaime Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat de Barcelona, 1479-1516*, 3 vols., Barcelona, 1936 y 1937; James Amelang, *La formación de una clase dirigente: Barcelona 1490-1714,* Barcelona, 1986 y Ernest Belenguer Cebrià, *València en la crisi del segle XV*, Barcelona, Edicions 62, 1976 y más reciente *Fernando el Católico y la ciudad de Valencia*, Valencia, Universitat de València, 2012.

reforma concejil, el manejo y control de los que ejercían los cargos municipales y la consiguiente supervisión de la insaculación y de las ordinaciones era el camino más a propósito para efectuarla y así parece que comenzó a obrar.

La relación de Fernando el Católico con Zaragoza comenzó en 1473, cuando todavía era príncipe. En dicho año aprobó unas ordinaciones para la ciudad y al año siguiente intervino en los desórdenes municipales relacionados con los desmanes de un componente de la oligarquía urbana, Ximeno Gordo, cuya vida finalizó ahogado en la cámara privada del monarca. Una vez rey, una medida semejante adoptó en 1485 con otro ciudadano, Martín de Pertusa, jurado aquel año y acusado de la muerte de un alguacil real. A esta intromisión siguió la actuación que interesa a esta comunicación, la que dio comienzo en 1487.

En efecto en dicho año, Fernando II planteó a la ciudad la necesidad de efectuar una reforma en profundidad, para cuya ejecución solicitó de la clase ciudadana permiso y sumisión. Inopinadamente, es decir contrariamente al comportamiento habitual que acostumbraba, el patriciado zaragozano no tuvo problema en otorgar dicho permiso y someterse a los dictámenes del rey, eso sí, una vez logrado el compromiso real de que en cualquier caso respetaría la exclusividad de los ciudadanos en el goce de los cargos municipales de la capital del reino. Para ello requirieron del monarca el despacho de un privilegio en el que explícitamente se comprometiera a reservar el gobierno de Zaragoza a los ciudadanos frente a la nobleza, cuyas pretensiones de entrada en el poder local urbano de la capital se manifestaban de forma creciente. Además, Fernando el Católico se comprometía a no alterar el patrimonio municipal ni los privilegios otorgados por sus antecesores que juraba respetar.

Con el acuerdo del rey y la ciudad, el tiempo comenzó a correr. Fernando II empezó con la suspension de la extracción de cargos de las distintas bolsas, es decir el sistema común de elección de los oficios municipales, y nombró personalmente a los titulares de los puestos urbanos, prometiendo la ejecución de reformas en profundidad cuando sus ocupaciones se lo permitieran[9].

El caso es que nunca encontró tiempo para acometer la reforma municipal de Zaragoza. En 1503 devolvió a la ciudad el mecanismo del sorteo para distintos oficios, medida que completó en 1506 con el retorno del sistema de extracción para los principales cargos urbanos y con la confirmación del sistema insaculatorio a perpetuidad. Una manera clara de explicitar esa confirmación

---

9 M.ª Isabel Falcón, «El patriciado urbano de Zaragoza…», op. cit., pp. 246-252, doc. I y II pp. 267-273 y 274-276.

fue, precisamente, la elaboración, aprobada por el rey, de una Insaculación de los oficios de Zaragoza en 1506[10]. En el documento, claramente aparece el modo de su confección. Dice así: <Matrícula de las personas que fueron inseculadas en el año mil quinientos y seys por el señor rey Don Fernando el Cathólico. Fueron diputados por la ciudad y fueron a Barcelona Juan de Paternoy, micer Juan de Luna y Alonso Francés>. Es decir, en su procedimiento se siguió lo que la ciudad de Zaragoza acostumbraba: el envío de una propuesta de matrícula realizada por la oligarquía urbana, que habría de ser negociada con el rey, a la sazón en Barcelona. Nada hace sospechar en esta Insaculación que sufriera variaciones sustanciales introducidas por el monarca en las listas preparadas por la ciudad. Como acontecería en lo sucesivo, la responsabilidad de la mayor parte del listado probablemente fue del patriciado, que lo presentaría al rey o a sus consejeros del Supremo. Al fin y al cabo este patriciado era el mejor conocedor de su ciudad. En dicho listado quizá el Consejo de Aragón o el rey introduciría o cambiaría de bolsa a alguno de los imbursados, pero nada extraño se desprende según el análisis realizado de la lista de nombres que allí aparecen.

No obstante este proceder, Fernando II se reservó la supervision de la matrícula ciudadana prácticamente hasta el final de sus días, pues su devolución total a la ciudadanía no se produciría hasta 1515. De dicha supervision tampoco parece que se siguieran modificaciones en la composición de la oligarquía urbana, que a lo que se conoce siguió respetando.

Por lo que se refiere a variaciones en la normativa urbana durante el tiempo que duró el control real del poder municipal zaragozano, no se aprecian medidas renovadoras en relación con los establecimientos anteriores. Se puede apuntar que en 1506, junto a la matrícula comentada, otorgó unas Ordinaciones de las que si hay algo que destacar es un refuerzo del poder de los insaculados en bolsas de jurados, es decir de los ciudadanos, cuyo protagonismo respetó para la confección de insaculación y ordinaciones futuras[11]. Aparte de este extremo, que sin lugar a dudas era el más importante para el patriciado urbano, hay que señalar la consideración de los sectores artesanal, agrícola y del pequeño comercio para determinados oficios del concejo[12].

---

[10] Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ), documento en proceso de catalogación: *Del Rey Catholico, Inseculación anyo MDVI.*

[11] Los aspectos formales de la «reforma» fernandina en M.ª Isabel Falcón, «El patriciado…», op. cit, pp. 254-255, 261 y doc. IV, pp. 285-290.

[12] *Ibidem*, pp. 261-262

Llegados a este punto, el interrogante es claro. Es preciso plantearse para qué retuvo para sí o supervisó o controló durante tan largo tiempo el poder municipal de Zaragoza si, aunque prometida una reforma, nunca efectuó nada parecido en el gobierno y gobernantes de la ciudad de Zaragoza.

Pudiera ser que el comportamiento del monarca con Zaragoza tuviera cierta relación con las dificultades que Fernando II estaba encontrando en la nobleza, renuente a colaborar con la corona en servicios o en proyectos como el de la Hermandad, que la aristocracia repudió nada más empezar a andar[13]. Se trataba de una forma de encontrar algún tipo de apoyo a su política, buscando el difícil equilibrio que le permitiera gobernar. Pero si bien puede ser éste un argumento aceptable, entiendo que la fundamental explicación del comportamiento del Católico radicaría en algo muy distinto. Se trataba de la Inquisición, institución que en el tiempo en el que la oligarquía zaragozana se sometió a la gestión directa de Fernando II, andaba muy ocupada persiguiendo a los conversos zaragozanos, entre los que se contaban los más importantes patricios de la ciudad del Ebro.

La Inquisición en Aragón

Como es bien conocido, la introducción del tribunal inquisitorial en el reino de Aragón, y en general en toda la Corona, fue un empeño de Fernando el Católico enormemente costoso, dado que los fueros particulares de estos territorios repudiaban una forma de actuar que a todas luces contravenía el modo de proceder habitual de las leyes existentes en los distintos territorios de la Corona de Aragón[14].

En el caso del reino de Aragón un asunto fundamental para su implantación fue precisamente el asesinato del inquisidor Pedro de Arbués, hecho explicado

---

[13] Fernando Solano*, Fernando el Católico*…, op. cit., pp. 72-78, Guillermo Redondo y Luisa Orera, *Fernando II y el reino*…, op. cit., pp. 54, 90-94,102-103 y doc. 3, pp. 123-124, M.ª Isabel Falcón, *Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1981, pp. 187-194. Otra visión es la ofrecida por Gregorio Colás, «Fernando II y el mundo señorial aragonés», en Miguel Á. Ladero Quesada et álii, *Fernando II de Aragón,* op. cit., pp. 241-273.

[14] Sobre el tema inquisitorial como es conocido hay amplísima literatura. Para los problemas de implantación del Tribunal en la Corona de Aragón, véase el reciente trabajo de Jose Á. Sesma Muñoz, *Fernando II y la Inquisición. El establecimiento de los tribunales inquisitoriales en la Corona de Aragón (1479-1490),* Discurso de entrada en la Real Academia de la Historia, Madrid, 2013; también Jaime Contreras, «Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón», en Miguel Á. Ladero Quesada el álii, *Fernando II de Aragón,* op. cit, pp. 339-361.

como el producto de una conjura en la que de un modo u otro participaron no solo conversos sino también altas instancias sociopolíticas del reino y cuyo objetivo era, según algunos historiadores, torcer el ánimo real e inquisitorial hasta conseguir la supresión del tribunal y, según otros, justo lo contrario, precisamente lograr con este asesinato que la población reaccionara contra el sector converso y admitiera sin problemas el asentamiento del Santo Oficio, que fue a fin de cuentas lo que se consiguió[15]. Tal sería el éxito que el medio empleado se intentó emular, poniendo en marcha un episodio parecido en Ávila, cuando Torquemada, al poco tiempo de lo acontecido con Arbués, organizó el falso asesinato del Santo Niño de la Guardia, de manera que se acusara de dicho crimen a los conversos como modo de vencer la contrariedad de la población ante el tribunal[16].

En Aragón, el asesinato de Arbués fue todo un triunfo de la Inquisición que, a partir de entonces, tendría justificada su acción contra los conversos. En efecto, la represión posterior fue feroz, manifestada en los múltiples Autos de fe celebrados a partir de 1484, a ritmo de uno mensual, muchos de ellos en la plaza de La Seo en recuerdo de la muerte de maestre Épila. Según las cifras aportadas por Henry C. Lea[17] de 1484 a 1502 el número de castigados en los Autos de Fe celebrados en Zaragoza fue de 614, los de los primeros años –hasta 1488– quemados, con posterioridad las penas fueron suavizándose dentro de la gravedad.

La persecución inquisitorial se cebó en los implicados en la muerte de Arbués, que desde finales de junio de 1485 centraron las pesquisas del Santo Oficio. Sin embargo en esta tarea existieron lagunas o dejaciones notables en el empeño inquisitorial. Llama poderosamente la atención que entre los castigados falten importantes implicados, algunos de ellos pertenecientes a la élite política del reino y conversos o emparentados con ellos. Entre los primeros, el señor de Ayerbe, Pedro Jordán de Urriés, o el conde de Aranda, Lope Ximenez de Urrea,

---

15 La primera tesis en Jose Á. Sesma, *Ibidem*, pp. 132-136. y 143-146. Del mismo, *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-1486): documentos para su estudio*, Zaragoza, I.F.C., 1987. La segunda tesis es la mantenida abiertamente por Ángel Alcalá Galve, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón: San Pedro de Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984. En este caso, incluso se llega a sugerir claramente la implicación de la corte regia en el asesinato de Arbués, «víctima del rey y de los sicarios comprados por importantes personalidades judeoconversas o cristiano viejas», pp. 33.

16 Jose Á. Sesma, *Fernando II y la Inquisición…,* op. cit., pp. 147.

17 Henry C. Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación universitaria española, 1983, vol. I, Documento XII: memoria de diversos autos de Inquisición celebrados en Çaragoça desde el año 1484 asta el de 1502, pp. 852-879.

o Sancho de Paternoy, miembro del patriciado de Zaragoza, en esta ocasión interrogado tardíamente, en1488, pero finalmente absuelto[18]. Por lo que se refiere a los conversos, se contaban apellidos frecuentes entre los dirigentes de la oligarquía urbana de Zaragoza que en términos generales siguieron con sus oficios urbanos sin graves problemas. Incluso, como comenta Sesma Muñoz, alguno de ellos recibió ayuda del rey para compensar pérdidas habidas entre sus familiares[19]. En definitiva, da la impresión de que algún tipo de protección salvó de las garras de la Inquisición a importantes personajes del reino y desde luego de la ciudad de Zaragoza.

Religión o política: salvar al patriciado de Zaragoza

Llegados a este punto parece claro cuál es el propósito de este trabajo: demostrar que «la reforma municipal de Zaragoza» de Fernando el Católico, ocurrida entre 1487 y 1506/1515 no fue sino una manera de proteger del castigo inquisitorial al patriciado urbano de la ciudad, entre el que se contaban importantes conversos que seguirían durante estos años rigiendo los oficios municipales.

Para demostrar esta tesis cuento con distintas fuentes. En primer lugar el trabajo de Isabel Falcón sobre el patriciado urbano de esta época, trabajo que aporta en apéndice una nómina de los beneficiarios de los cargos municipales desde 1485 a 1503, que ha logrado componer siguiendo las noticias de los Registros de Actos Comunes de Zaragoza de aquellos años, además de los detalles que proporciona en su trabajo sobre ciudadanos concretos[20]. Estos datos pueden ser comparados con el documento sobre la Insaculación de Zaragoza de 1506, encontrado en el Archivo Diocesano de Zaragoza y con la información de Insaculaciones posteriores del XVI[21], que permiten conocer si existe una continuidad de la oligarquía urbana en teoría controlada por Fernando el Católico. Además de esto, se dispone de una edición excelente del *Libro Verde de Aragón*, efectuada por Monique Combescure Thiry[22]. Se trata de un cuidadísimo trabajo en el que

---

18 José Á. Sesma, *Fernando II y la Inquisición,* op. cit., pp. 146

19 *Ibidem.*

20 M.ª Isabel Falcón, «El patriciado…», op. cit., pp. 292-298

21 ADZ, *Del Rey Catholico, Inseculación anyo MDVI*, doc. cit. Archivo Municipal de Zaragoza (AMZ), Caja 50, Insaculación General de 1565-1566; Caja 24, Insaculación General de 1584.

22 *El Libro Verde de Aragón*, Introducción y transcripción de Monique Combescure Thiry, Zaragoza, 2003.

se cotejan los distintos manuscritos existentes sobre dicho Libro (Biblioteca Colombina de Sevilla, Biblioteca Nacional, Biblioteca del Colegio de Abogados de Zaragoza y Archivo Histórico Nacional). No obstante, como se sabe, el Libro Verde ofrece muchos problemas. Al parecer redactado en principio por un tal Juan de Anchias, ministro de la Inquisición, a principios del XVI (1507), sufrió añadidos posteriores ligados a persecuciones de distinto signo, lo que dificulta en muchas ocasiones su manejo. Pero lo cierto es que Juan de Anchias era ciudadano de Zaragoza, lo que permite suponer que conocía perfectamente a los miembros del patriciado zaragozano de su tiempo, de los que da detalles de profesión, familia y de participación urbana. En efecto, son muchos los casos en los que aparece la mención ciudadano acompañando al nombre y apellido correspondiente. Dicho de otra manera, a pesar de los problemas, tratando su información con el cuidado y la prevención correspondiente, el Libro puede ser de utilidad para este trabajo[23]. Aparte del Libro Verde, se dispone de la obra de Manuel Serrano y Sanz[24], cuya primera parte está dedicada a «Los amigos y protectores de Cristóbal Colón», donde el autor recorre la trayectoria de importantes linajes aragoneses de tiempos de Fernando el Católico que formaron parte de la oligarquía urbana de Zaragoza. Manuel Serrano, amén de referencias del Libro Verde que critica, añade documentación notarial y del Archivo de la Corona de Aragón, lo que otorga una gran fiabilidad a los datos manejados. Finalmente, se cuenta con la obra de Encarnación Marín Padilla[25] sobre el mundo converso zaragozano del siglo XV, en la que ofrece una panóramica de la situación de este sector poblacional en dicho siglo. Así, analiza la conmoción que sacudió a las familias judías y la penosa situación en que quedó la aljama cuando, con motivo de las predicaciones de S. Vicente Ferrer y la Disputatio de Tortosa, muchos de los miembros de las más principales y pudientes familias judías se pasaron al cristianismo, convirtiéndose en ciudadanos respetados, que empa-

---

23 Vid. la Presentación y estudio preliminar de Miguel Angel Motis Dolader, gran estudioso del tema judío, a la ed. comentada del Libro Verde, pp. XIII-LX.

24 Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos.* Tomo 1.º, Madrid, 1918, capítulos II al V, pp. LXV-CCXVII.

25 *Panorama de la relación judeoconversa aragonesa en el siglo XV, con particular examen de Zaragoza*, Madrid, 2004. Sobre el tema converso, con amplia bibliografía, vid. Ángel Alcalá, *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas,* Madrid, Ed. Trotta, 2011. Vid. también, Francisco J. Aranda Pérez, «Judeo-conversos y poder municipal en Toledo en la Edad Moderna: una discriminación poco efectiva», en Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López, eds., *Disidencias y exilios en la España Moderna,* Alicante, 1997, Tomo II, pp. 155-169.

rentaron con importantes familias cristianas y en adelante vivieron confiados en su suerte, intentando apartarse del mundo judío del que procedían y hacia el que sentían cierta simpatía pero también desprecio. Por su parte, los que permanecieron en el judaísmo aborrecían a los convertidos. Todo cambió, sin embargo, en el momento en que se implantó la Inquisición. Judíos y cristianos pasaron a ser, en la práctica, enemigos de los conversos, a quienes odiaban por el poder e influencia alcanzado y a quienes procuraron en ocasiones hacer daño en las testificaciones ante el Santo Oficio. En este difícil y complicado mundo, con tanto recelo y tanta gente implicada, tocaba actuar a la monarquía y a los dirigentes aragoneses.

En primer lugar, entrando en el análisis de los ciudadanos de Zaragoza entre 1485 y 1506, hay que apuntar, como ya he avanzado líneas más arriba, que en términos generales se mantienen muchas de las personas y familias que ya gozaban de insaculación durante todo el periodo estudiado. Así, de los 137 ciudadanos matriculados en 1506 en bolsas de jurados, al menos 88 ya se encontraban incluidos en dichas bolsas o habían tenido con anterioridad algún pariente insaculado. Claro está que había gente nueva en dichos sacos, en concreto 59 nuevos imbursados, algunos sin en principio conexión previa con el municipio, la mayor parte de los cuales formaban parte de las últimas bolsas, la 4.ª y sobre todo la 5.ª de jurados, que eran la entrada en la ciudadanía. Esta situación era la habitual en cualquier renovación del gobierno local. Isabel Falcón ya había apuntado algo similar para las fechas por ella estudiadas: gran parte estaba ejerciendo cargos con anterioridad.

En segundo lugar, muchos de los insaculados tenían ascendencia conversa o estaban emparentados con gente de este sector poblacional a través del matrimonio que en su día celebraron con hijas de judíos o nuevos convertidos. Aunque es difícil seguir las trayectorias de los ciudadanos de este periodo (1485-1506), lo cierto es que muchos de los localizados respondían a esta situación y por tanto podían ser objeto de cierto recelo por la autoridad inquisitorial. Entre los apellidos que aparecen en los insaculados se encuentran gente de ascendencia conversa como Barrachina, Cavallería, Estevan, García de Santamaría o Santamaría, Lamaja, López, Sánchez, Santángel, Torrellas, Velázquez Climent o Climent. Otros muchos emparentados de diferentes maneras con conversos, entre cuyos apellidos se localizan Francia, Gilbert, Hespital, León, Manente, Nicolao, Ortal, Pérez de Escanilla, Ram, Ribas, Salavert, Torres, Val y Valseguer. Las relaciones familiares de los ciudadanos que responden a estos apellidos, en todo caso, requieren un estudio mucho más detenido.

Lo que está fuera de toda duda es la presencia en la insaculación de 1506 de importantes patricios de naturaleza conversa, que ocuparon como en años anteriores a 1487 los principales puestos de la matrícula urbana o que, ya muertos, fueron sus hijos o parientes quienes siguieron su trayectoria, respetándose por parte de Fernando II y por la oligarquía urbana su presencia en las listas, independientemente de la acción inquisitorial que algunos de ellos sufrieron. La matrícula de 1506 la abre Alfonso de la Cavallería, insaculado en el primer lugar de la bolsa de jurado en cap. Como se sabe, Alfonso de la Cavallería era vicecanciller del Consejo de Aragón y figura de primer orden entre los consejeros del rey. En esta bolsa también se encuentra su hermano Jaime. En la segunda, están imbursados parientes suyos, concretamente Fernando y Pedro, y en la tercera Luis, Lorenzo y Pedro de la Cavallería. En definitiva los Cavallería, familia que tuvo problemas con la Inquisición, logró superarlos y siguió ocupando los puestos principales del gobierno de la ciudad. Una parecida situación la ofrece la familia Sánchez, que abre Alonso, insaculado en cap, Luis de Juan en 2.ª, Pedro y Juan Thomás en 3.ª, Jerónimo, Guiralt y Jayme en 4.ª y Miguel en 5.ª Al igual que la anterior, la familia Sánchez tuvo problemas con la Inquisición y era cercana al servicio del rey, pues no en vano Gabriel Sánchez, era tesorero de Fernando II. También conversos eran los Torrellas: como en los casos anteriores Martín tenía su lugar en la bolsa de cap; Ramón en la 2.ª, Pedro en la 3.ª, Sancho padre en la 4.ª y Sancho hijo en la 5.ª Una familia que sufrió gravemente a raíz de la muerte de Arbués fue la de Santángel. Perteneciente a la antigua y poderosa oligarquía urbana, muchos de sus miembros debido a estos problemas desaparecieron de la listas, pero no todos: ahí quedó, como reflejo de su pertenencia al patriciado Salvador Santángel insaculado en la bolsa 4.ª, dando lugar de este modo a la recuperación de esta saga que se produciría a lo largo del XVI. Algo similar aconteció a los Santamarías, que también padecieron persecución. Del mismo modo uno de sus miembros fue reconsiderado para la insaculación de 1506, micer Gonzalo de Santamaría, imbursado en bolsa 3.ª, hijo de micer Gonzalvo que sufrió cárcel en su domicilio en los años anteriores. Caso aparte es el de los Paternoy, familia de cristianos viejos pero con cierta implicación en el complot que acabó con la vida de Arbués, lo que motivó penurias sin cuento a Sancho Paternoy. Sin embargo y de la misma manera un hijo suyo, Juan de Paternoy, que ya había sido zalmedina en 1503, alcanzó la bolsa de cap en la insaculación de 1506.

En definitiva, se trataba de las principales familias de la oligarquía urbana, conversos de origen, que lograron, probablemente gracias a la protección del Católico, permanecer en el patriciado o reproducirse en el poder, como se deduce del análisis realizado sobre la Insaculación de Zaragoza del año 1506. Así, aunque

algunos historiadores, entre ellos H.C. Lea[26], sostienen que era inútil buscar la protección de Fernando el Católico para evadirse de la pesquisa y actuación de la Inquisición, lo cierto es que el rey aragonés buscó la manera de proteger a sus más fieles servidores, sin por ello interferir directamente en la acción inquisitorial. Algunas de las familias aquí reflejadas –Cavallería, Sánchez, Santángel, Torrellas…– sufrieron durante este tiempo por esta causa, pero lograron de un modo u otro superar el trance. No cabe duda de que Fernando estuvo atento a su acontecer y que buscó el modo de, sin perjuicio de la autoridad inquisitorial, salvar lo que pudo de la quema. El control que ejerció durante este tiempo sobre los cargos del gobierno municipal de Zaragoza fue, con toda probabilidad, uno de los medios que le permitieron proteger a algunos de los más destacados oficiales suyos y en general al poderoso patriciado urbano de Zaragoza.

[26] H.C. Lea, op. cit., vol I, pp. 272-292, 339 y ss., 502-519.

LOS VIRREYES DE MALLORCA EN TIEMPOS DE FERNANDO EL CATÓLICO*

Josep Juan Vidal
Universitat de les Illes Balears

Resumen:

Fernando el Católico durante su largo reinado ejerció el gobierno del reino de Mallorca, a través de contados hombres de confianza, algunos de los cuales protagonizaron prolongados mandatos: cuatro en total fueron sus lugartenientes generales –cargo más conocido por la historiografía como virrey–, de los que tres de ellos desempeñaron durante largo tiempo, el puesto en la isla: Francesc Blanes de Berenguer, Eiximén Pérez Escrivá de Romaní, Joan Aymerich y Miguel de Gurrea fueron sus lugartenientes. Todos ellos eran procedentes de los reinos peninsulares de la Corona de Aragón: dos valencianos, un catalán y un aragonés. No obstante los largos mandatos de tres de ellos no fueron sinónimos de estabilidad política. La oposición política suscitada en su contra, motivó que fueran investigados en sus funciones, procesados y alguno de ellos incluso cesado temporalmente, aunque fuera después repuesto. Todos ellos gobernaron con alguna breve intermediación y fueron sometidos a juicios de residencia.

Palabras clave:

Mallorca, Islas Baleares, Fernando el Católico, Virreyes, siglos XV-XVI.

Abstract:

Along his long reign, Ferdinand the Catholic performed the government of the kingdom of Mallorca through a few number of trusted men, some of whom enjoyed prolonged mandates: in total, its general lieutenants were four –position better known by historians as viceroy–, and three of them played this role for a

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad HAR 2015-6785-P.

long time: Francesc Blanes of Berenguer, Eiximén Pérez Escrivá de Romaní, Joan Aymerich and Miguel de Gurrea were his lieutenants. All of them came from the peninsular kingdoms of the Crown of Aragon: two Valencians, one Catalan and one Aragonese. However, the fact that these were long-term positions didn't mean political stability. The political opposition raised against them provoked them to be investigated, prosecuted, and some of them were even temporarily dismissed, although they returned back later. All of them acted with some brief intermediate and also underwent impeachments.

Key words:

Majorca, Balearic Islands, Ferdinand the Catholic, Viceroys, XV and XVI centuries.

El virreinato es una institución de origen medieval que desde la Corona de Aragón se fue generalizando a todos los territorios de las monarquías ibéricas a partir de finales del siglo XV para solventar el problema de la imposible omnipresencia de los reyes en todos sus reinos. La solución pasó por la virreinalización de los reinos de las monarquías, según el término acuñado por Lalinde Abadía. En el caso de la monarquía hispánica el papel jugado por Fernando el Católico fue ahí determinante. En 1493, cuando Fernando comunicó a los jurados de Mallorca el nombramiento de un nuevo virrey en la persona de Joan Aymerich, se refirió a él «lo qual havem constituit lochtinent general nostre i altre nos en lo dit regne e ylles adiacents». La creación de nuevos virreinatos en los siglos siguientes fue una muestra de que la prueba de laboratorio institucional en los territorios donde habían sido implantados fue considerada positiva como modelo de gestión política. Mallorca fue uno de los territorios en los que esta institución fue creada con mayor precocidad. Los virreyes han recibido en la última década una atención prioritaria por parte de los historiadores modernistas. Tres libros, dos de ellos colectivos, constituyen una buena demostración de la consolidación del tema virreinal en el campo historiográfico[1].

---

[1] Francesca Cantú, (ed.), *Las Cortes Virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Roma, Viella, 2008; Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011 y Pedro Cardim-Joan Lluís Palos, (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2012.

Fernando el Católico durante su largo reinado ejerció el gobierno del reino de Mallorca, a través de contados hombres de confianza, algunos de los cuales protagonizaron prolongados mandatos: cuatro en total fueron sus lugartenientes generales –cargo más conocido por la historiografía como virrey–, de los que tres de ellos desempeñaron durante largo tiempo, el puesto en la isla: Francesc Blanes de Berenguer, Eiximén Pérez Escrivá de Romaní, Joan Aymerich y Miguel de Gurrea[2]. Todos ellos procedían de los reinos peninsulares de la Corona de Aragón: dos valencianos, un catalán y un aragonés. No obstante los largos mandatos de tres de ellos no fueron sinónimos de estabilidad política. La oposición suscitada en su contra, motivó que fueran investigados en sus funciones, procesados y alguno de ellos incluso cesado temporalmente, aunque fuera después repuesto. Todos ellos gobernaron no ininterrumpidamente, sino con alguna breve intermediación y fueron sometidos a juicios de residencia.

Cuando Fernando accedió al trono, confirmó en su cargo a quien ya venía ejerciendo la lugartenencia en tiempos de su padre, desde hacía una década: Francesc Blanes de Berenguer, que se mantuvo en el puesto hasta su muerte en 1486. Confirmó también a su asesor, el jurista catalán Joan Dusai[3]. Francesc Blanes de Berenguer ocupó la lugartenencia durante casi dieciocho años, entre abril de 1468[4] y febrero de 1486. Oriundo de Valencia, hijo del anterior lugarteniente general Vidal de Blanes, que había desempeñado el cargo entre 1458 y 1468, había sido ya uno de los hombres de confianza de Juan II y había accedido

---

2 Josep Juan Vidal, «Fernando el Católico y Mallorca», en *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996, pp. 480-481.

3 Joan Dusai, doctor en derecho, era el asesor del lugarteniente general de Mallorca desde 1468. Fue confirmado en el cargo por Fernando el Católico el 7 de octubre de 1479 (Archivo de la Corona de Aragón [ACA] Cancillería, Maioricarum, reg. 3617, f. 57 v-58). En 1491 pasó de regente de la cancillería de Mallorca a lugarteniente general de Cerdeña (Josefina Mateu Ibars, *Los Virreyes de Cerdeña. Fuentes para su estudio*, Padova, Antonio Milani, I, 1964, pp. 159-164, María Adela Fargas Peñarrocha «Oficiales reales en la Catalunya de comienzos de la Edad Moderna» en *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Tomo I, vol. 5.º, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, p. 85 y Francesco Manconi, *Cerdeña. Un reino de la Corona de Aragón bajo los Austria*, València, Universitat de València, 2010, pp. 52-60). De familia de ciutadans honrats de Cataluña, había sido un realista durante el reinado de Juan II. Fernando recompensó a varios familiares suyos con altos cargos en la administración real (María Adela Fargas Peñarrocha, *Família i Poder a Catalunya, 1516-1626. Les estratègies de consolidació de la classe dirigent*, Barcelona, Fundació Noguera, p. 454).

4 Arxiu del Regne de Mallorca [ARM] Còdex [Còd.] 13, f. 93 v: *Diumenge de Rams a V de abril de MCCCCLXVIII jurà lo magnifich mossen Francesch Berenguer de Blanes donzell, conseller camarlench e loctinent general*.

al poder en la delicada coyuntura precedente a la guerra civil catalana. Contó con adeptos en el interior del reino, lo que está demostrado en las solicitudes dirigidas por los jurados, tanto a él como al rey, en septiembre de 1469[5], reclamando su pronto retorno, tras su ausencia, en mayo, para ponerse al mando de la escuadra mallorquina que, con dos mil hombres, se enfrentó a la armada catalana levantada contra Juan II en aguas de Mahón y de Marsella. Los jurados, en octubre de 1473, agradecieron a Juan II su confirmación como lugarteniente del reino. Sufrió un atentado en 1474, consecuencia del cual, fue herido su caballo[6]. Cuestionado en sus últimos años, fue objeto de una investigación ordenada por el rey e incluso depuesto temporalmente del cargo. Durante la etapa que gobernó durante el reinado de Fernando el Católico, fue sustituido varias veces en sus funciones bien por ausencias o por ceses temporales por Rodrigo de Alcaraz, Álvaro Uniç, Joan Dusai, Joan Pagès y Pere de Sant Joan.

El reino de Mallorca, inmediatamente después de la instauración de Fernando el Católico, conoció una etapa de inestabilidad política. A comienzos de 1481, se inició por orden real una primera investigación sobre el proceder tanto del lugarteniente general, Blanes –que se encontraba en aquellos momentos fuera de la isla–, como de su asesor, Dusai. Fernando envió como comisionado a la isla a un personaje relevante, como el vicecanciller de la Corona de Aragón, Joan Pagès, para que ejerciera de visitador y realizara un juicio de residencia. Éste asumió simultáneamente los cargos de lugarteniente y asesor. Al mismo tiempo el rey dictó una provisión por la que suspendía de sus puestos a Blanes y a Dusai, mientras Pagès pasaba a detentarlos y procedía a investigar a sus anteriores poseedores *durante beneplacito nostro*[7]. Joan Pagès llegó a la *Ciutat* de Mallorca el 10 de mayo de 1481[8]. Estuvo

---

5 ARM Arxiu Històric [AH] 680, f. 25-25 v: *segons vostra magestat será en dies passats informada e ara de present per letres del magnifich micer Johan Dusay, lochtinent de present de aquest vostre regne, es molt necessari e expedient lo spectable lochtinent general vingue en regir son offici* (carta de los jurados al rey y a Francesc Blanes, 1 de septiembre de 1469).

6 Álvaro Campaner, *Cronicón Mayoricense*, Palma, Establecimiento Tipográfico de Juan Colomar y Salas 1881, pp. 184-185.

7 ACA Cancillería Itinerum reg. 3637, fol. 55-56 y ARM Lletres Reials [LR] 75, f. 105-106: *suspendimus magnificos et dilectos consiliarios nostros Blanes de Berenguer ab officio locumtenenti generalis et…Joannem Dusay ab officio assessoris* (Lleida, 23 de marzo de 1481).

8 ARM LR 75, fol. 95: *A X de maig any mil CCCC L XXX I ans de dinar arribà en lo moll dela present Ciutat de Mallorca ab la galera e galiota de frare Carles Torrella, lo spectable y magnific misser Johan Pagès, cavaller, doctor en leys, conseller e vicecanciller del molt alt senyor Rey e de aquell, loctinent general, gobernador e assessor en lo Regne e yllas de Mallorca, Manorcha e Eviça, fonch rebut molt honradament. Jurà en la forma acustumada ala Seu e de aquí fonch aportat al temple lo qual elegí per posada*.

poco tiempo en ella, pero después de su partida, Blanes no fue repuesto de forma inmediata en su anterior cargo. En junio, Pagès presidió las correspondientes extracciones de oficios[9]. En el verano de 1481, la lugartenencia fue encomendada al caballero mallorquín Pere de Sant Joan, que ejerció el cargo casi un año, hasta la primavera de 1482, en que fue repuesto como lugarteniente general Blanes. Pere de Sant Joan era el lugarteniente en agosto, cuando se produjo un tumulto entre la población contra la marinería de la armada castellana, anclada en el puerto de la *Ciutat*, que iba camino de Otranto, en el que murieron dos vizcaínos.

En el verano de 1484, Blanes fue de nuevo suspendido de su oficio[10]. Con la misión de investigarle a él, a su asesor y al difunto procurador real Francesc Burgues, vinieron a Mallorca, Rodrigo de Alcaraz y Gregori Molgosa *per presidir e governar lo dit regne en loch dels dits mossen Blanes e mossen dusay*, acompañados del notario Antoni Palomeres, que ejerció de escribano. El resultado de la investigación fue la condena a Blanes y Dusay a pagar la mitad de los salarios de Alcaraz, Molgosa y Palomeres según disposición real[11]. Sin embargo cuando el rey emitió la orden, Blanes acababa de fallecer. Como su padre, Francesc Blanes culminó su carrera política en Mallorca, donde murió el 16 de febrero de. 1486[12].

---

9 ARM Extraccions de Oficis [EO] 18, f. 67 v *mossen Joan Pages, cavaller e doctor en lleys, conseller e Vicecanciller del molt alt senyor Rey e de aquell loctinent general en lo Regne e yllas de Mallorca, Manorcha e Eviça, Governador e Assessor del present Regne*.

10 ACA Cancillería, Maioricarum, reg. 3619, fol. 219-220 v y ARM Reial Patrimoni [RP] 50, fol. 22-23: *En dies passats per certes iustes causes e rahons nostre animo movents fem comissió al amat conseller nostre micer Gregori Molgosa doctor en drets per a que per part nostra anas e conferis a la Ciutat e regne de Mallorques e la pus cautament e secreta que pogues inquiris contra lo spectable magnisfic e amat conseller nostre en Blanes de Berenguer loctinent general nostre en lo dit regne, micer Joan Dusay assessor, e contra vostre pare ladoncs procurador reyal en lo dit regne e contra sos lochtinents per les causes e casos en la dita provisió contengudes…* Por este motivo el rey envió a Rodrigo de Alcaraz y Gregori Molgosa *per presidir e gobernar lo dit regne en loch dels dits mossen Blanes e micer dusay* (carta del rey al batle de la Ciutat, Guillem Desmas y al procurador real Gregori Burgues, Córdoba, 5 de septiembre de 1484). Gregori Molgosa ya había sido enviado en 1479 a Mallorca por el monarca para practicar una inquisición contra los oficiales ordinarios (Antonio Planas Rosselló, «Los juristas mallorquines del siglo XV», *Memòries de la Reial Acadèmia d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 7, 1997, p. 43.

11 ACA Cancillería Maioricarum reg. 3620, f. 158-160 y ARM RP 50, fol. 71 v-72 v (Alcalá de Henares, 17 de febrero de 1486).

12 ARM Còd. 13, f. 139; AH 683, f. 68 v-69 v (carta de los jurados al rey, 19 de febrero de 1486) y Suplicacions [S] 40, f. 6: *De morte Domini Locumtenentis Generalis et Gubernatoris*; Alvaro Campaner, *Cronicón…op. cit.*, p. 190; Joan Muntaner Bujosa, «Un noticiari de finals del segle XV» *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* [*BSAL*] XXVI, 1953, pp. 28 y 50-52 y Josep Juan Vidal, *El Sistema de Gobierno del Reino de Mallorca (siglos XV-XVII)*, Palma, El Tall Editorial, 1996, pp. 142-143.

Tras su muerte, Fernando el Católico designó para sucederle al entonces lugarteniente general de Cerdeña[13], Eiximèn Pérez Escrivá de Romaní[14] y mientras se organizaba su traslado, ejerció interinamente la gobernación durante año y medio el caballero mallorquín Alvaro Uniç[15]. Joan Dusai fue confirmado como asesor. Eiximén Pérez Escrivá de Romaní era también natural de Valencia, donde había nacido en torno a 1435, hijo del homónimo, que había sido señor de la mitad de la baronía de Patraix y de la de Beniparell, que ocupó el oficio de justicia civil de Valencia y fue miembro del consejo de Juan II. Su hermano Joan fue maestre racional del reino de Valencia, embajador de Fernando el Católico en el reino de Nápoles y literato. Escrivà de Romaní no arribó a Mallorca hasta junio de 1487[16]. En Cerdeña, donde había contraído tercer matrimonio con Rosa Gambella, fue acusado de uxoricidio y enfrentado a la segunda autoridad del reino, el procurador real, fue destituido del cargo en 1484, en el que fue después repuesto. Una vez en Mallorca, el rey ordenó embargar sus bienes en

---

[13] Josefina Mateu Ibars, *Los Virreyes de Cerdeña…op. cit.*, pp. 148-152 y 156. Luis Suárez Fernández *Los Reyes Católicos. El tiempo de la guerra de Granada*, Madrid, Rialp, p. 25. Eiximén Perez Escrivá de Romaní fue lugarteniente general de Cerdeña entre 1479 y 1484 y entre 1485 y 1487. Cesado en 1484, acudió a Sevilla ante el rey y fue rehabilitado.

[14] ACA Cancillería Maioricarum reg. 3620, f. 178-179 y ARM LR 77, f. 87-88 y 180-181 v (Córdoba, 10 de mayo de 1486). El 3 de febrero de 1487, Fernando el Católico le apremió a dejar Cerdeña, a donde ya se dirigía su sucesor Íñigo López de Mendoza y a personarse en Mallorca (ACA Diversos, Sástago, 193 (Lío B) n.º 79-31).

[15] ARM AH 683, f. 68 v-69: *Tretze dies ha que mossen Blanes de Berenguer loctinent general e gobernador per vostra majestat en aquest regne de Mallorques caygue en una malaltia de la qual apres deu dies ço es dijous a 16 del present mes de fabrer es mort e passat de aquesta vida e conssiderants nosaltres que complia molt al servey de vostra gran altesa…que lo offici que per vostra majestat tenia lo dit mossen Blanes fos acomes a alguna virtuosa persona e per aquella regir fins fos provehit en aço per vostra selcitud…La nominatio o electió del qui en semblant cas se deu subrogar per lo offici des sus dit pertanyer al procurador de vostra reyal senyoria…Requerim al procurador reyal de vostra gran altesa que fes la dita nominatio la qual anomena e en nom de vostra majestat elegí per lo dit offici mossen Alvaro Unis, cavaller de aquesta vostra Ciutat e Regne…*(carta de los jurados de Mallorca al rey, 19 de febrero de 1486). El rey, conocedor de la defunción de Blanes, el 4 de marzo, ya se dirigió por carta a Alvaro Uniç, como lugarteniente del reino de Mallorca (ACA Cancillería, Maioricarum, reg. 3620, f. 161 v). Y el 5 de mayo emitió un privilegio de confirmación de la regencia de la lugartenencia general al caballero Alvaro Uniç, ordenando que percibiera la mitad del salario del lugarteniente titular (ARM LR 77, f. 23 v-24 y RP 50, f. 78-78 v, Córdoba, 5 de mayo de 1486).

[16] Desembarcó en la costa de Artà y llegó a la *Ciutat* el 17 de junio de 1487 (ARM LR 77, f. 88-88 y 180-181 v). Ese mismo día juró su cargo en la Seo (ARM Extraordinaris de la Universitat [EU] 18, f. 176-177); Josep Juan Vidal, «Mallorca durante el virreinato de Escrivà de Romaní (1486-1491)» *Congrès Internacional Les Illes Balears i Amèrica*, Palma, Institut d'Estudis Baleàrics, 1992, I, pp. 57-69.

Cerdeña para pagar 15.000 libras, que fue acusado de defraudar como virrey de la isla[17]. Su virreinato en Mallorca fue breve, sobre todo si lo comparamos con el de su antecesor y el de su sucesor. A los cuatro años fue cesado de su cargo[18], acusado de mal gobierno y fuertemente enfrentado con el poderoso e influyente procurador real Gregori Burgues[19]. Se repitió en Mallorca lo acaecido poco antes en Cerdeña. No obstante a pesar de que su gestión política fue reivindicada por los jurados tras su suspensión[20], no fue repuesto en el cargo. Falleció en 1518. Su cese como lugarteniente general coincidió con la promoción de su asesor Joan Dusai a lugarteniente general de Cerdeña.

Tras la separación de Escrivá de Romaní de su oficio, fue designado lugarteniente general de Mallorca, un jurista catalán de prestigio y uno de los hombres de mayor confianza del soberano en la Corona de Aragón, Jeroni Albanell[21], que

---

17 Antonio Era, *Il Parlamento Sardo del 1481-1485*, Milano, A. Guiffré, 1955, XLIII; Francesco Loddo Canepa *La Sardegna del 1478 al 1793*, Sassari, Galizzi, 1974, p. 45, y Iván Parisi «Els Escrivà, parents dels Borja; una continuació» *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 2: *Actes del II Simposi Internacional sobre els Borja*, 2008-2009, pp. 63-64.

18 ARM LR 78, f. 95-95 v (16 de julio de 1491). Esa suspensión le fue presentada a Escrivá de Romaní el 12 de septiembre. Él ya la debía conocer por otros conductos y la obedeció sin oposición.

19 Josep Juan Vidal i Enrique Sánchez Nievas *Els Burgues. Una nissaga de poder*, Palma, El Tall, 2003, pp. 88-90.

20 ARM AH 684, f. 72 v-73: *nos aparegut esser sumament necessari scriure e significa a vostra gran altesa del stat present en que aquest vostra Regne sta, lo qual en veritat…trobam en no poca turbació axi perla suspensió de mossen eiximen pereç scrivá com…attes que lo dit mossen scrivà loctinent de vostra celsitud axi com es así notori regia be e molt prudentment aquest vostra Regne e administrava a cascun la justicia sens expressió de persones. La maior part dels homens de honor e quasi tots los pobles han per cert que lo procurador real…se diu es stada dada a vostra altesa informació contraria de aquesta veritat tant manifesta per la qual vostra Maiestat es stada moguda a fer la dita suspensió e en menar se fasse contra ell inquisitió…*(carta de los jurados al rey, 2 de enero de 1492); Josep Juan Vidal, *El Sistema de Gobierno…op. cit.* pp. 144 y 183.

21 ARM LR 78, f. 93 v-94 y 94-94 v:…*lo gobernador e visrey e jurats de Mallorques vos han scrit que sobresseguesseu en vostra anada per les causes contengudes en dita letra fins sperar nostra consulta a que us responem que no obstant lo que per ells vos es stat scrit, cumple a nostre servey que aneu, no sols per rebre les informacions de que ja teniu carrech e comissió, mes encara per rebre la informació del mal regiment que safferma lo dit visrey haver fet en lo dit regne, delinquint en moltes maneres en son offici, durant la qual informació lo suspenem del offici i exercici de aquell, lo qual cometem a vos quel tengau e regiau, segons veureu per les provisions nostres que serán ab la present…us manam stretament que siau diligent en vostra anada, si partit no sereu, e, en arribar al dit regne, fareu presentar ab acte publich la provisió de la suspentió al dict loctinent general e gobernador…E mentre en lo dit regne stareu e aturareu per fer lo que dit es, exercireu lo dit offici de lochtinent general e governador…*(carta real a Jeroni de Albanell, La Real de Gra-

debió permanecer poco tiempo en Mallorca, ya que en el mismo año 1491, fue nombrado regente de la cancillería de Cataluña antes de incorporarse como regente al Consejo de Aragón en 1494. Jeroni Albanell arribó a la *Ciutat* de Mallorca el 3 de septiembre de 1491[22] y permaneció en ella hasta el 4 de octubre de 1492. El rey le dio instrucciones en febrero sobre la investigación que debía llevar a cabo[23] y ordenó al procurador real pagarle la mitad del salario de gobernador[24]. Él fue el receptor de la carta del Rey Católico que le anunciaba la promoción a sumo pontífice del cardenal Rodrigo Borja con la que por tanto quedaba vacante la diócesis mallorquina[25]. Durante su breve estancia en Mallorca se iniciaron las intromisiones del rey en las insaculaciones para proveer los cargos de la *Universitat*[26].

Una nueva interinidad del ya experimentado Alvaro Uniç, seguida de otra de Pere de Sant Joan, dio paso al largo mandato de Joan Aymerich, que discurrió en dos períodos: el primero entre junio de 1493 y agosto de 1502 y el segundo entre octubre de 1505 y septiembre de 1512. En total, dieciséis años. Joan Aymerich había sido alcaide y capitán de la ciudad de Manresa. Había servido a la monarquía en la guerra de sucesión castellana contra Portugal. Por su participación en la misma, fue recompensado con una escribanía en el reino de Mallorca[27]. Recibió también varias mercedes pecuniarias. En 1493, le fue concedida la villa y el castillo de Tona en Cataluña[28]. Sus privilegios como lugarteniente general del reino de Mallorca se emitieron entre el 10, el 23 de mayo y el 3 de junio[29]. Como nuevo

---

nada, 16 de julio de 1491); LR 78, f. 94-94 v: *Nos vos havem tramés la provisió de visrey en lo regne de Mallorques ab suspensió de mossen Perez Scrivà com haureu vist per nostra provisió an la qual vos manam inquirau contra ell segons en dita provisió se conté……* (carta real a Jeroni de Albanell, Santa Fe, 9 de agosto de 1491).

22 ARM EU 19, f. 149 v-141: *Juramentum spectabilis domini geromini albanel Loctinentis generalis* (3 de septiembre de 1491).

23 ACA Cancillería Maioricarum, reg. 3622, f. 27-28

24 ACA Cancillería Diversorum Sigilli Secreti, reg. 3570, f. 107 (Barcelona, 28 de noviembre de 1492).

25 ARM LR 78, f. 141 v (Zaragoza, 21 de agosto de 1492).

26 Josep Juan Vidal «Injerencias del poder real en el poder territorial y municipal en Mallorca durante la época de Fernando el Católico» en *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Tomo I, vol. 2.º, *op. cit.*, p. 247.

27 ACA Cancillería, Itinerum, reg. 3632, f. 89 v-90 (Trujillo, 28 de mayo de 1479).

28 ACA Cancillería Diversorum, reg. 3551, f. 116 v-120 (Barcelona, 18 de enero de 1493)

29 ACA Cancillería Diversorum, reg. 3551, f. 134-135 v y Maioricarum, reg. 3622, f. 141 v-143 y reg. 3623, f. 2-6; ARM LR 79, f. 1-4 y 4-6 y RP 51, fol. 36 v-37.

asesor, fue nombrado Domingo Bofill[30]. Aymerich y Bofill partieron de Cataluña hacia Mallorca el 1 de junio. Llegaron el día 15[31] y juraron su cargo el 16[32].

Joan Aymerich, natural de la Segarra, en Cataluña, protagonizó uno de los mandatos más prolongados en la historia de los lugartenientes generales del reino de Mallorca. Ningún otro en el reinado de Fernando el Católico ni de la época posterior de los Austrias, gobernó Mallorca durante tanto tiempo. En 1496 y 1499 el rey Católico le renovó en el cargo por un segundo y tercer trienio[33]. En 1496 fue nombrado como asesor Pons d'Ornos[34]. En el otoño de 1498, Aymerich se ausentó del reino para ir a la Corte. En 1499, el *Gran i General Consell* solicitó al monarca tanto su destitución, como la de su asesor Ornos[35], pero a pesar de las presiones recibidas, el rey Fernando, le confirmó en la lugartenencia por un cuarto trienio en 1501[36]. No obstante, en enero de 1501 dejó la lugartenencia en manos de su hermano Jordi Miquel[37]. En 1502 se reanudaron las muestras de insatisfacción ante el rey por parte del *General Consell* a causa de una cuestionada gestión gubernativa y su supuesto proceder parcial y restrictivo en el número de personas habilitadas para poder ser insaculadas. En agosto de ese año, reclamado por el rey, abandonó la isla para trasladarse a Barcelona junto con el asesor Ornos, para defenderse de las acusaciones vertidas contra ellos, dejando de nuevo temporalmente su oficio en manos de su hermano Jordi Miquel, mientras que la asesoría fue ejercida por Francesc Berard y Pere Joan Safortesa[38]. A causa de la demora de la llegada

---

30 ARM LR 79, f. 8-8 v y 9 v-11 y RP 51, f. 58-60 (Barcelona, 20 de mayo de 1493).

31 Joan Muntaner Bujosa, «Un noticiari…», *op. cit.*, p. 38: *arribaren en la present Ciutat los espectables e magnífic mossèn Joan Eimeric, cavaller, criat, conseller, mestre sala del Rei nostre senyor e per Sa Altesa novament proveït del ofici de lloctinent general e governador del present Regne, e misser Domingo Bofill, doctor en lleis regent la Cancelleria e assessor ordinari de aquell. Los quals juraren en la Seu*. Había peste en aquellos momentos en la capital mallorquina, lo que motivó que el día 18, Aymerich la abandonase, pasase a Sóller y no retornase hasta el 26 de noviembre, tras el cese del contagio.

32 ARM EU 20, f. 60-60 v; Josep Juan Vidal, *El Sistema de Gobierno…op. cit.* p. 145.

33 ARM LR 79, f. 150-153 v y 154-156 y 262 v, LR 81, f. 82-86 (Tortosa, 9 de marzo de 1496 y 4 de junio de 1499).

34 ACA Cancillería Maioricarum, reg. 3623, f. 109 v-111 y ARM LR 79, f. 135 v-136 v y RP 51, f. 99 v-100 v (Tortosa, 15 de marzo de 1496).

35 ARM Actas del Gran i General Consell [AGC] 17, f. 43 (16 de junio de 1499).

36 ARM LR 80, f. 82-86 y RP 52, f. 17-20 v (Granada, 1 de septiembre de 1501).

37 ARM LR 81, f. 45-45 v: *donant y conferint aquell en totes coses y per totes aquell mateix poder que per la prefata real maiestat…a sa spectable senyoria es stat y conferit…*(14 de enero de 1501).

38 ARM LR 80, f. 172 v y 173-173 v y EU 23, f. 128 v-129: *Jurament prestat perlo magniffich mossen Jordi miquel aymerich loctinent del spectable senyor mossen Johan aymerich loctinent general*

del rey a Barcelona, Joan Aymerich se trasladó a sus tierras de Sant Antolí, en la Segarra. Posteriormente fue suspendido de su cargo, sin nota de infamia, pero tanto a él como a su asesor se les mantuvieron sus salarios[39].

El 21 de febrero de 1504 *lo primer die de coresme* desembarcó en la *Ciutat* de Mallorca, el jurista catalán Geroni Descoll, designado por el rey, al mismo tiempo, lugarteniente general y regente de la cancillería. Ese mismo día juró su cargo[40]. El rey otorgó a Descoll *comission…per regir la logartenencia general nostra en el dicho regno*[41]. Su presencia aparentaba el cese de Jordi Miquel Aymerich, sin embargo el mandato de Descoll fue muy breve, solo de siete meses, entre febrero y octubre de ese año. El rey ordenó al procurador real pagarle tanto a él como al notario Palomeres las correspondientes dietas[42]. Los jurados vertieron sobre él opiniones laudatorias que contrastaban con las expresiones de descrédito y temor al retorno a situaciones de parcialidad, como las del gobierno anterior. Los jurados contrapusieron su forma de gobernar con las de Joan Aymerich, a quien criticaron con dureza. Pero Descoll, en octubre del mismo año, comunicó a los jurados que el rey al darle a conocer su traslado a Nápoles, dispuso que *en temps de la sua partida lex en loctinent general e governador e regent lo magnifich mossen Jordi Miquel Aymerich cavaller qui dabans regia e tenia los dits officis*[43]. De esta forma, el 9 de octubre de 1504, Descoll dejó de nuevo la lugartenencia del reino en manos de Jordi Miquel Aymerich y el cargo de asesor recayó temporalmente en Pere Joan Safortesa, antes de que pasara a ejercerlo en Menorca[44]. Ambos juraron de nuevo sus cargos[45], lo que era un indicio de que el proceso

---

del present regne e dels magniffichs missers ffranci berard e de misser Pere Joan Çafortesa loctinents de misser Pons dornos regent la Canselaria (13 de agosto de 1502). Jordi Miquel Aymerich juró el cargo el mismo día que su hermano Joan partió hacia la Corte, el sábado 13 de agosto.

39 ARM RP 52, f. 76 v:…*per quant…havem suspes del offici de Lloctinent general nre e gobernador de aquexa dita Ciutat e regne sense nota de infamia al magnific amat criat conseller e mestresala nre mossen Joan Aymeric, e per lo semblant al magnific e amat conseller nre micer pons ornos doctor en leys del offici de regent nra cancellaria en lo dit regne y es nra voluntat que no obstant la dita suspensió haian y reban lurs salaris ordinaris de dits officis…*(carta del rey al procurador real, Barcelona, 23 de noviembre de 1503).

40 ARM EU 23, f. 287-287 v.

41 ARM RP 52, f. 89-90 (Medina del Campo, 16 de mayo de 1504).

42 El 14 de febrero de 1505 el rey intimó al procurador real a pagar al notario Palomeres las dietas por los 60 días que estuvo en Mallorca *per portar lo proces de mossen Johan Aymerich de aquexa illa ala Ciutat de Barcelona* (ARM RP 52, f. 110 v-111).

43 ARM EU 24, f. 37-37 v. Josep Juan Vidal, *El Sistema de Gobierno…op. cit.* pp. 146-147.

44 ARM LR 82, f. 133 v-134 v: nombramiento de Pere Joan Safortesa asesor del gobernador de Menorca (Burgos, 1 de mayo de 1508).

45 ARM EU 24, f. 38-38 v (9 de octubre de 1504).

incoado a su hermano, no había prosperado. A partir de entonces Descoll pasó a ser vocal o regente del Consejo Colateral de Nápoles durante casi cuarenta años[46] y acabó siendo vicecanciller del Consejo de Aragón[47].

Tras el relevo, los jurados se quejaron al rey por las trabas puestas por el nuevo lugarteniente al envío de un síndico a la Corte para exponer sus reivindicaciones ante el rey. Jordi Miquel Aymerich rigió la lugartenencia un año, hasta que tras no escasas presiones, en mayo de 1505, fue repuesto en el cargo su hermano Joan. En el *Consell* celebrado el 9 de enero de 1505, el síndico clavario de la *part forana* Eusebi Santandreu, de Petra, leyó una súplica reivindicatoria del quehacer gubernativo de Joan Aymerich, que originó una dura trifulca en el seno de la institución. En medio de una gran crispación el *jurat en cap* Miquel de Sant Johan – contrario al retorno de Joan Aymerich – y seis consejeros más abandonaron la sesión a fin de forzar la no disponiblidad del quorum indispensable para poder tomar decisiones, mientras otros consejeros *cridant deien ques tancàs la porta de la Sala del Consell la qual foren tancada*. Para acallar el tumulto, fue preciso que se personase en la sala el lugarteniente en funciones Jordi Miquel Aymerich con su asesor Pere Joan Safortesa, *los quals sopesaren lo tumult del Consell e feren saure tots los que allí eren*. Una vez reanudada la sesión y comprobada la existencia todavía del quorum necesario para poder adoptar resoluciones – quedaban 59 de los 84 consejeros – se procedió a una votación nominal de la propuesta del síndico foráneo, que recibió la adhesión de 51 de los 59 consejeros presentes. El *General Consell* aprobó por lo tanto reivindicar positivamente la gestión gubernativa de Joan Aymerich y solicitar al rey su reposición en el cargo. A continuación, los jurados emitieron un informe positivo sobre las virtudes del gobierno de Joan Aymerich y solicitaron al rey que decretase su retorno *per regir lo dit offici*[48]. No obstante las divisiones entre bandos eran difíciles de con-

---

46 Pere Molas Ribalta, «Magistrats catalans a l'Itàlia espanyola», *Pedralbes* 18-II, 1998, pp. 214-215, Joan Yeguas, Jeroni Descoll. «Una trajectòria com a polític i mecenas», Pedralbes 18-II, 1998, pp. 349-350 y José Martínez Millán, (dir.) *La Corte de Carlos V*, III, *Los Consejos y los Consejeros de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 94-95.

47 Pere Molas Ribalta, *Família i política al segle XVI català*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1990, p. 17; Jon Arrieta Alberdi, *El Consejo Supremo de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, p. 601, y Pere Molas Ribalta, *Catalunya i la Casa d'Àustria*, Barcelona, Curial, 1996, pp. 80-81.

48 ARM AH 686, f. 32: …*lo proces quis feu contra lo dit lochtenent no provat cosa alguna contra aquell segons es fama publica e per verídicas relacions se diu es verificat per aquell lo bon regiment del dit mossen Aymarich*…(carta de los jurados de Mallorca al rey, 12 de enero de 1505).

trolar. El 26 de junio de 1505, el lugarteniente Jordi Miquel Aymerich y el veguer de la *Ciutat* resultaron heridos y el *mostasaf* fue asesinado al intentar apaciguar una pelea entre los bandos del Born y de la Almudaina.

Joan Aymerich fue repuesto en el cargo[49] y volvió a Mallorca el 13 de octubre de 1505[50]. Fue nombrado para gobernar el reino por un quinto trienio, el 1.º de junio[51] y juró de nuevo su cargo el día 14 de octubre[52]. Las manifestaciones de júbilo de los entonces jurados por su regreso son expresivas de la excelente acogida que recibió por uno de los bandos en los que estaba escindida la oligarquía urbana[53]. Una vez repuesto en el cargo, permaneció en él siete años, hasta septiembre de 1512. En 1505 fue nombrado como nuevo asesor, Joan Ardiles[54]. Pons d'Ornos fue trasladado para ejercer el mismo cargo en el reino de Cerdeña. Joan Aymerich gobernó el reino de Mallorca en un segundo mandato de siete años. Poco después de su llegada, a fines de octubre de 1505, fue celebrada en la isla la toma de Mazalquivir. El 7 de enero de 1506, Joan Aymerich emitió un bando para hacer pública la noticia del matrimonio del rey con Germana de Foix[55]. En noviembre de 1507 recibió una nueva confirmación real por un nuevo trienio[56]. Juró de nuevo el cargo en enero de 1508[57]. Se mantuvo en el puesto hasta mediados de 1509[58], cuando se ausentó de la isla para presentarse en la Corte. No retornó hasta mediados de febrero de 1510[59]. Le suplió entonces en la lugartenencia su sobrino y yerno Jordi Joan Aymerich[60] y el jurista Pere Joan Safortesa reemplazó a Ardiles

---

49 ACA Cancillería Diversorum, reg. 3555, f. 64 v-66 v (Segovia, 31 de mayo de 1505).

50 Joan Muntaner Bujosa, «Un noticiari…» *op. cit.* p. 41: *Lo die present quasi sol post entrà en la present Ciutat lo spectable senyor don Johan Aymerich, loctenent general e jurà en la Seu de Mallorcha presents los magnifichs jurats e officials reyals e molts altres*.

51 ARM LR 81, f. 299-302 v y RP 52, f. 130 v-132 v (Segovia, 1 de junio de 1505).

52 ARM EU 24, f. 83 v-84 v.

53 ARM AH 686, f. 51: *no ha stat ningú, axi dels homens de be com del popular que no li sia exit a camí en la sua vinguda…la sua vinguda hic ha aportada tanta alegría que es cert que tots hi ha pres grandissim plaer axi dels quil han ferestat com dels altres*.

54 ARM RP 52, f. 111-112 v (Salamanca, 20 de noviembre de 1505).

55 ARM AH 426, f. 49.

56 ACA Cancillería Maioricarum, reg. 3626, f. 129-132 v y ARM LR 82, f. 111-114 v (Burgos, 23 de noviembre de 1507).

57 ARM EU 25, f. 246 v-247 (26 de enero de 1508).

58 ARM LR 82, f. 176: licencia a Joan Aymerich para presentarse en la Corte (Valladolid, 19 de mayo de 1509). Partió el domingo 10 de junio.

59 ARM AH 687, f. 14: *La nit passada arribà assí de Barchinona don Joan Aymerich loctinent general de vostra majestat en aquest vostre regne* (carta de los jurados de Mallorca al rey, 16 de febrero de 1510).

60 ARM LR 82, f. 178-178 v y EU 25, f. 440-441 v (10 de junio de 1509).

en la regencia de la cancillería[61]. Enterado el rey Fernando del retorno de Joan Aymerich a Mallorca, manifestó su satisfacción por su presencia de nuevo en la isla[62]. En mayo volvió a tomar posesión y a jurar el cargo de lugarteniente general por otro trienio[63], que ya no concluyó. Poco antes en marzo de 1510, fue designado como nuevo asesor Frederic Honorat de Gualbes, que tomó posesión de su cargo en septiembre de 1511[64]. En agosto de 1511, el rey concedió una licencia a Aymerich para ausentarse de Mallorca, para poder cumplir un voto en el monasterio de Montserrat[65]. En 1512, Aymerich dejó Mallorca de manera definitiva y se trasladó a Cataluña, donde falleció en 1519.

En marzo de 1512, Fernando el Católico designó como nuevo lugarteniente y capitán general del reino de Mallorca a un aristócrata aragonés, Miguel de Gurrea, barón de Gurrea[66]. Era hijo de Lope de Gurrea y Margarita Cerdán, que habían firmado capitulaciones matrimoniales en 1457. Heredó la baronía, después de fallecer su padre y su hermanastro. Había contraído matrimonio en 1494 con Aldonça Sánchez, hija de Gabriel Sánchez, tesorero mayor de la Corona de Aragón del rey Fernando, un financiero converso que disfrutaba de la gracia del rey y que estaba emparentado con la familia Santángel. Gurrea había participado en las Cortes aragonesas de 1498, 1502 –en las que fue jurada la princesa Juana como heredera– y 1510. Llegó a Mallorca el 22 de septiembre[67] y juró su cargo el mismo día en la Seo[68]. Durante una breve ausencia del reino en el otoño de 1514, le sustituyó en el gobierno, el regente de la cancillería,

---

61 ARM EU 25, f. 502-503 (29 de octubre de 1509).

62 ARM AH 687, f. 16: *Plazemos que don Johan Aymerich nostro lugarteniente general sea llegado y recibido contan buena voluntad y contentamiento del pueblo* (carta del rey a los jurados de Mallorca, Madrid, 17 de marzo de 1510).

63 ARM EU 26, f. 60-61: *Jurament prestat per lo Spectable e noble don Joan Aymerich loctinent general* (25 de mayo de 1510).

64 ARM EU 26, f. 92-93 v (17 de septiembre de 1511). Gualbes fue promocionado en 1518 a regente del Consejo de Aragón.

65 ARM RP 53, f. 74 (Burgos, 18 de agosto de 1511).

66 ACA Cancillería Maioricarum, reg. 3628, f. 94-98 y ARM LR 83, f. 67-70 v y RP 53, f. 113 v-116 (Burgos, 19 de marzo de 1512).

67 ARM Còd. 13, f. 181 y EO 26, f. 60: *Dimecres que comptaven vint e dos del mes de setembre any Mil Sinch cents e dotza arribà en lo port dela present Ciutat circa las quatre hores de die lo molt spectable e noble Senyor don Miquel de Gurrea, criat, mestre sala, conseller del Rey nostre Senyor e per sa gran altesa loctinent general e governador en lo Regne de Mallorques e illes aaquell adiacents ab quatre galeras e tres barxes de armada del Rey nostre Senyor e corrent les cinch hores isque en terra e ab gran cavalcada anà a la Seu e jurà e daquí partí per lo castell. Deus lo leix ben regir a profit del Regne e descarrech dela constiencia sua*.

68 ARM EU 26, f. 263 v-264 v.

Gualbes. Una nueva ausencia en febrero de 1515, junto al regente Gualbes, supuso una breve lugartenencia en ambos cargos: del caballero Pere Joan Albertí en el de virrey y de Jaume Ballester en el de asesor[69]. En el verano de 1515 se puso al frente de la expedición militar mallorquina que partió en auxilio de la plaza norteafricana de Bugía, asediada por los musulmanes[70]. Rigió entonces la gobernación el antiguo asesor Pere Joan Safortesa[71]. Gurrea regresó a Mallorca en enero de 1516. En octubre de 1515, Fernando designó nuevo asesor del lugarteniente a Francesc Ros[72]. Cuando falleció el Rey Católico, la reina Juana confirmó a todos los oficiales de la administración real en sus puestos[73]. Y desde los Países Bajos, y posteriormente desde el Sacro Imperio, el nuevo soberano, Carlos de Austria, confirmó en su oficio a Miguel de Gurrea, prorrogándole sus privilegios por otros trienios[74].

---

69 ARM EU 27, f. 160 v-161 (27 de febrero de 1515).

70 ARM AH 6638; Francisco Sevillano Colom «Mallorca y la defensa de Bujía (1515)» *BSAL* XXXIII, 1972, pp. 332-370.

71 ARM EU 26, f. 196 (8 de septiembre de 1515). Emitió pregones entre octubre de 1515 y enero de 1516, intitulándose *lo molt spectable e magnifich Pere Joan Çafortesa cavaller e doctor en cascun dret, loctinent del molt spectable e noble senyor don Miquel de Gurrea* (ARM AH 426, f. 127-129 v). También volvió a suplir a Gurrea unos meses, entre finales de 1519 y comienzos de 1520.

72 ARM LR 83, f. 236 v-237 v (Calatayud, 14 de octubre de 1515).

73 ACA Cancillería Maioricarum 3902, f. 1-1 v (carta de la reina Juana a Francesc Ros, regente de la cancillería, Sevilla, 23 de febrero de 1516) y ARM LR 83, f. 242: *que todos los officios estén dela manera que stavan al tiempo que el Catholico Rey mi Señor padre que dios tiene en su gloria falleció y que ninguno sea despojado de su possession fasta que el dicho príncipe nro fijo sea venido en estos reynos y provehydo otra cosa en contrario* (carta de la reina Juana, Madrid, 29 de marzo de 1516).

74 ACA Cancillería Maioricarum 3902, f. 16-16 v (el rey Fernando) *dispuso y ordenó y nos rogó y encargó que todos sus oficiales sirviesen en sus officios y así el Rvdo. nuestro embaxador y procurador Adriano dean de Lobaynha ya continuado en lo officio de lugarteniente general desse Reyno al spectable e amado consejero nuestro don Miguel de Gurrea* (Bruselas, 15 de julio de 1516). ARM LR 83, f. 281-286 v y EU 28, f. 169-175: *Alterum trienium nobilis domini Miquaelis de Gurrea locumtenentis generalis* (Gante, 28 de mayo de 1517). Miguel de Gurrea volvió a jurar su cargo el 24 de junio de 1517 (ARM EU 28, f. 176-177). Nuevas confirmaciones se dieron en 1520: ARM LR 84, f. 187-196 y LR 85, f. 190-194 (Colonia, 28 de abril de 1520). Josep Juan Vidal, *Els Virreis de Mallorca (ss. XVI-XVII)*, Palma, El Tall, 2002, pp. 14-15.

LAS CORTES DE TARAZONA DE 1495 EN EL APARATO MILITAR FERNANDINO

Enrique Solano Camón
Universidad de Zaragoza

Resumen:

En las Cortes de Tarazona de 1495 se acordaba servir a la Corona española con contingente armado de 500 hombres, primero de los tres habidos en Aragón durante la etapa fernandina. Un servicio de armas que, sin perder su definición foral, hay que contextualizarlo en el marco de las reformas militares emprendidas en la Monarquía española por Fernando II, quien en el ámbito de su rivalidad con Francia convertirá la defensa de sus territorios patrimoniales en el Mediterráneo en clave determinante de su política internacional y que condicionará la cuantía del Servicio Ordinario votado durante las diferentes reuniones parlamentarias producidas a lo largo del siglo XVI.

Palabras clave:

Fernando el Católico, Reino de Aragón, Cortes, milicia, fueros, política internacional.

Abstract:

In the Courts of Tarazona of 1495 was agreed to serve the Spanish Crown with an armed contingent of 500 men, the first of the three have taken place in Aragon during the reign of Ferdinand II. This military service must be contextualized within the framework of military reforms undertaken during the Spanish monarchy by Ferdinand II. A king who will turn the defense of their patrimonial territories in the Mediterranean into the key determinant of its international politics, regarding his rivalry with France, and will condition the amount of Ordinary Service voted during the different parliamentary meetings produced during the sixteenth century.

Key words:

Ferdinand the Catholic, Kingdom of Aragon, Courts, militia, regional code of laws, international politics.

Introducción

Acabada la larga contienda granadina, el Rey Fernando era consciente que su política exterior conducía a la Corona española al enfrentamiento con Francia, una contingencia que indujo al diarca español a iniciar con prontitud una serie de reformas encaminadas a tratar de adaptar la maquinaria militar, heredada del medievo, a las nuevas contingencias que la guerra planteaba. Firmado el Tratado de Barcelona (19/I/1493), los Reyes Católicos encargaban a Alonso Quintanilla, contador mayor de cuentas, la elaboración de un informe sobre las medidas precisas necesarias para resistir al rey francés. Acabado el informe y cuando ya en Italia había ruido de armas Quintanilla, en el año 1495, remitía su trabajo a la Junta General de la Santa Hermandad. El proceso estaba en marcha[1].

El 25 de enero de 1494 se había producido la muerte de Ferrante, representante trastámara en la Corona de Nápoles, una circunstancia que era aprovechada por Carlos VIII de Francia en sus pretensiones sobre esta. La falta de unión de los territorios italianos favorecía la campaña del impetuoso monarca francés, iniciada en los últimos días del año, mientras el papa Alejandro VI se refugiaba en Sant'Ángelo. Alfonso II, hijo de Ferrante, reticente a satisfacer las exigencias de su pariente, Fernando, que pretendía el compromiso de los Trastámaras hispanos en la defensa de su Corona, abdicaba el 21 de enero de 1495 en su hijo Ferrante (II). El 21 de enero de 1495, hallándose el reino napolitano sumido en un proceso de clara descomposición, se veía impelido a huir. Un mes después se producía la entrada Carlos VIII en Nápoles.

Fernando el Católico inmerso ya en la ejecución de una vasta filigrana diplomática, se encontraba ahora con la clave precisa para aliarse contra Francia sin quebrantar el acuerdo firmado en Barcelona con el monarca francés: la salvaguarda de los intereses del Papado, considerados como agredidos a causa de la acción francesa[2]. Mientras estrechaba sus relaciones con Portugal, la Casa de Borgoña e

---

1 René Quatrefages, «La organización militar en los siglos XV y XVI, *Actas de las II Jornadas nacionales de Historia Militar*, Málaga, 1993, pp. 13 y ss. También «État et Armee en Espagne au debuts des temps modernes, *Mélanges de la Casa de Vélazquez*, XVII, 1981, pp. 87-92.

2 Fernando el Católico pretendía la ruptura esgrimiendo sus derechos al trono de Nápoles y presentando la cuestión napolitana «como defensa de algo que le pertenece, sin necesidad de acudir a sofismas como el del vasallaje» y poniendo en manos del Papado la resolución de la cuestión (José A. Armillas Vicente, «Las Cortes de Tarazona (1495) y la defensa del Rosellón», *Pedralbes*, 13, I, 1993, pp. 229-230.

Inglaterra, ajustaba nuevos acuerdo con Navarra y en Italia orquestaba la creación de la Liga de Venecia [Liga Santa], integrada por el papa Alejandro VI, La Diarquía española, el Rey de Romanos, Venecia y Milán. En la misma se proponía la creación de una fuerza armada que garantizase en los Estados italianos el *status quo* existente el año anterior y, sobre todo, la defensa de la península frente a los turcos, a lo que, en vano, se invitaba al monarca francés, que iniciaba la retirada con la evacuación de la ciudad de Nápoles el 20 de mayo. Temiendo el soberano español «que el rey de Francia con el suceso de las cosas de Italia volviera con todo su poder a mover la guerra de Rosellón»[3], convocaba, desde Madrid, Cortes Generales de la Corona de Aragón en la ciudad de Calatayud.

El servicio de armas votado en las Cortes de Tarazona

Las Cortes Generales convocadas para Calatayud no llegarían a producirse. Sin embargo, solo unos meses después, el 4 de agosto, encontrándose Fernando el Católico en Burgos, las Cortes inicialmente previstas para Zaragoza eran convocadas, como particulares, en la ciudad de Tarazona para el día 20 del mismo mes, pues según escribe el cronista Zurita «en Zaragoza morían de pestilencia y mucha parte del Reyno estaba dañada desde el invierno» a causa de una pertinaz plaga de langosta que había dejado sin subsistencias a la ciudad de Zaragoza y sus alrededores[4]. Desde la propia ciudad de Tarazona también convocaría el rey Cortes para San Mateo, en el reino de Valencia, donde debían dar comienzo el día 5 de octubre, mientras que las Cortes catalanas eran convocadas para la ciudad de Tortosa.

Corría el día primero de septiembre cuando en la Iglesia de la Magdalena de Tarazona presentaba don Fernando la *Proposición*, leída por el protonotario Felipe Climent. En ella se pedía a los aragoneses que acudiesen a la defensa del Rosellón, sin concretar el número[5], de acuerdo con la costumbre, declarando

---

3 Jerónimo Zurita y Castro, *Historia del Rey don Hernando el Católico: De las empresas y ligas de Italia*, Çaragoça 1580, Ángel Canellas López (ed.), Zaragoza, D.G.A, Libro II, cap. III, 1989, p. 177.

4 *Ibidem*, cap. XII, p. 218.

5 Dirigiéndose al Justicia de Aragón Fernando II hace referencia que para defender al reino de una invasión francesa había que armar un ejército de 4.000 hombres. *Cfr.* Antonio Serrano Montalvo, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», Gobierno de Aragón, Instituto Aragón de Estadística, vol. II, 1997, p. VII.

solamente que «porque el servicio que huviessen de hazer redundasse en más honra y provecho de sus súbditos y fuesse con menos daño, sería más conveniente que fuesse de hombres de armas y ginetes»[6]. En respuesta, los estamentos del reino, ofrecerían un servicio de quinientos hombres de a caballo –200 hombres de armas y 300 jinetes– por un periodo de tres años[7].

De acuerdo con las capitulaciones establecidas[8] tenían que ser naturales del reino con, al menos, un año de antigüedad; aunque en su defecto podrían reclutarse valencianos o catalanes, siempre que estos residiesen en territorio aragonés. Incluso se autorizaba a los capitanes nombrados a realizar la recluta de algunos extranjeros, si estos hubiesen estado ya a sus órdenes, al menos, durante un periodo de dos meses. A los componentes del servicio de armas, distribuido en siete capitanías, se les asignaban las siguientes pagas: el capitán tendría un salario de 1.200 sueldos jaqueses al mes; mientras que los hombres de armas recibirían 300 sueldos jaqueses durante cada uno de los primeros seis meses, cantidad a partir de entonces reducida a 250 sueldos; y los jinetes 150 sueldos jaqueses los primeros seis meses y 125 durante el resto del tiempo.

También quedaba minuciosamente establecido el procedimiento para la realización de las diferentes muestras, así como la forma de pago a la gente de guerra; se establecía rigurosamente y de acuerdo con la costumbre los juramentos

---

6 *Ibidem*

7 En relación con el servicio de las Cortes valencianas, Ferran Soldevilla señala que «València va excusar-se» (*Història de Catalunya*, Barcelona, ed. Alpha, vol. 2, 1962, p. 853, n.32), apoyándose probablemente en la ausencia de información sobre el servicio, así como en la resistencia adoptada frente al contrafuero relativo a la Lugartenencia general del Reino. Sin embargo, la ciudad de Valencia sirvió al rey meses más tarde (13-VII-1496) con 100 jinetes durante un año. Por otra parte, ya en las Cortes de 1484-1488, se había comprometido el reino valenciano en la recuperación del Rosellón y la Cerdaña. Respecto a las Cortes catalanas convocadas en Tortosa se aprobaba un servicio de 500 caballeros. Sin embargo, las circunstancias de la guerra, con la entrada de los franceses en el Rosellón y el saqueo de la villa de Salces en el año siguiente, provocaron un creciente desinterés por la contienda, algo, por otra parte, puesto de manifiesto por Zurita cuando escribe «pues cumplía el servicio del rey conservar el amor de los pueblos, era forzado darles contentamiento guardando sus libertades; y ellos se excusaban de contribuir en las obras diciendo que aquella guerra no era por la defensión de la tierra sino por la voluntad del rey (J. Zurita, *op. cit.*, Libro II, cap. XXXVI, p. 211). *Cfr.* José A. Armillas Vicente, «Las Cortes de Tarazona...», *Pedralbes,* 13, 1993, p. 230.

8 Biblioteca Universitaria de Zaragoza [BUZ], ms. 97: Jerónimo de Blancas y Tomás, *Sumario y resumario de las Cortes celebradas en Aragón por los S.S. Reyes. Hechos de orden de los diputados del Reyno de Aragón por Gerónimo Blancas, cronista del mismo Reyno,* Zaragoza, 1585, ff. 165 y ss. Aparece la información sobre la capitulación del servicio.

y homenajes, que todos debían de hacer según su condición y destino. Asimismo, quedaban definidas las medidas disciplinarias ante la comisión de posibles deserciones, fraudes y otras irregularidades que se contemplaban, así como los castigos y penas pertinentes. En cualquier caso, si los diputados consideraban la oportunidad de que la gente movilizada o parte de ella regresase al reino ante una situación de necesidad, previa justificación de ello ante el monarca, este les había de conceder licencia para que los capitanes acudiesen con la gente a la defensa del reino, ahí donde les fuera ordenado.

Por último, en la capitulación se hacía hincapié en afirmar que el servicio ofrecido se realizaba en defensa del reino, sin que ello supusiera en ningún momento perjuicio o quebranto de los «fueros, privilegios, usos y libertades del Reyno» de tal manera que en ningún caso el rey ni otra persona pudieran tomar las provisiones dichas «por uso, costumbre, ni possesión, ni que derecho alguno les fuese adquirir».

El brazo de los Nobles reconocía el servicio por la condición de vasallos del rey, mientras que el de la Iglesia, aparte de esto, supeditaba el servicio a la defensa de los bienes y personas eclesiásticas, y no a cualquier tipo de agresión. Por su parte, el brazo de Caballeros e Hijosdalgo otorgaba el servicio tal y como lo habían hecho sus antepasados y el de Universidades decía concederlo en servicio del rey pero sin perjuicio de los privilegios, libertades y buenas costumbres, que caracterizaban al reino[9].

Con el beneplácito de las Cortes, el día 13 de septiembre el monarca aragonés nombraba a los siguientes capitanes: don Alonso de Aragón, su hijo, Arzobispo de Zaragoza; don Juan de Aragón, conde de Ribagorza, su sobrino; don Luis de Híjar, conde de Belchite; don Galcerán de Castro; don Jaime Martínez de Luna; don Blasco de Alagón y mosén Joan Fernández de Heredia, señor de Mora[10], gobernador del reino. Se procedió asimismo, con el visto bueno del rey, al nombramiento de tres investigadores e igual número de notarios por los brazos de la Iglesia y Universidades, respectivamente, y seis investigadores y otros tantos notarios por los brazos de Nobles y Caballeros e Hijosdalgo. Su cometido, cuyo cumplimiento juraron ante Jaime Malo, notario de la Corte, era proceder a la investigación de los fuegos del reino, aprobada en las Cortes, con objeto de co-

---

9 Jerónimo de Blancas y Tomás, *op. cit.*, f. 172r.

10 Jerónimo Zurita y Castro, *op. cit.*, Libro II, cap. XII, p.218.

11 Antonio Serrano Montalvo, *La población de Aragón…*, vols. I y II, 1995 y 1997.

nocer el estado de su población[11] y, de este modo, dotar al mismo de una herramienta más eficaz para establecer la distribución de la recaudación de la sisa correspondiente, con cuyo montante habría de costearse las soldadas y demás gastos del servicio ofrecido[12].

Interesa en este punto destacar, precisamente, la incidencia que las Cortes de Tarazona de 1495 tuvieron en el proceso de reestructuración del método seguido para la recaudación de la sisa, ya que, en un primer momento, esta se había llevado a cabo mediante la reducción en la medida o peso de ciertos productos de consumo, particularmente pan, vino o carne. Más tarde, esta reducción había sido sustituida por el incremento del precio del producto con el fin de hacer más fácil su percepción[13]. Ahora, sin embargo, dicho método se iba a acompañar de la adjudicación de una cantidad fija o *tacha* al valor de la sisa, cargando sobre cada localidad del reino la cantidad impositiva de acuerdo con el número de fuegos en el que hubiese quedado determinada su población a partir del censo acordado[14]. Con esta consideración en el parlamento turiasonense se imponían tres años de «sisas generales» a contar desde el mes de noviembre del siguiente año, que gravaban el pan y la carne a razón de 1 sueldo por cahiz de pan y 2 sueldos por libra de carne[15]. Durante el tiempo de vigencia de estas, a las que debían de contribuir todos, ni «las universidades del reyno ni los singulares dél» podrían ser compelidos a «huest ni cavalgada». Pasado este tiempo, habrían de satisfacerse por otros tres años las sisas particulares[16].

Acababa de ofrecerse el servicio al monarca, cuando el 5 de octubre una ordenanza, sancionada por el monarca aragonés, establecía que todos los naturales, excepto religiosos consagrados, «debían tener en su casa o en su poder armas convenibles ofensivas e defensivas según el estado e manera e facultad de cada uno...» Algo más tarde, ante la inminencia de una confrontación con Francia en el frente de los Pirineos, la ordenanza de Tortosa de 18 de enero de 1496,

---

12 Archivo de la Diputación de Zaragoza [ADZ], mss. 82, 84, 660 y 107. En ellos se encuentra información acerca de los fuegos computados en la investigación.

13 José Á. Sesma Muñoz, *La Diputación del reino de Aragón en la época de Fernando II*, Zaragoza, 1977, pp. 143-145.

14 A este efecto aplicaban criterios de redistribución de la carga impositiva a las localidades del reino, según la misma recayese sobre ciudad (sisa sencilla 21; doble 33 sueldos/fuego), villa o lugar de cien fuegos o más (sisa sencilla 16; doble 22 sueldos/fuego), o lugar con menos de cien fuegos (sisa sencilla 13; doble 16 sueldos/fuego).

15 José Á. Sesma Muñoz, *op. cit.*, p. 141.

16 Jerónimo de Blancas y Tomás, *op. cit.*, pp. 172v.-173.

entre otras medidas dirigidas a organizar la movilización armada, planteaba una estructura responsable de la tesorería de guerra, así como el procedimiento de su gestión; además establecía criterios tendentes a imponer la disciplina. Muy poco después, una nueva ordenanza, rubricada en Tortosa el 22 de febrero, impulsaba la confección de un censo militar, que matizaba lo establecido en la ordenanza del 5 de octubre pasado.

Mientras estos acontecimientos se producían encaminados al buen orden de la milicia, el día 13 de enero de 1496 se habían reunido a las afueras de Zaragoza, en el monasterio de Santa Fe, los diputados don Alonso de Aragón, Arzobispo de Zaragoza; micer Ferrer Ram, arcediano de la Cámara[17]; don Felipe Galcerán de Castro y de Pinós; Ferrando Bolea y Gallos; micer Martín de Larraga, ciudadano síndico de Zaragoza; y Martín de Raiça, síndico de la ciudad de Jaca[18], encargados por «la dicha Corte a fazer et reunir la nómina de los quinientos de cavallo»[19]. Estos habían resuelto pregonar por los lugares públicos de la ciudad el pregón por el que se anunciaba el alistamiento para cumplir con el servicio que se había acordado en Cortes[20].

Solo cuatro días más tarde, el 17 de enero, habían comenzado a pasarse las muestras de la gente de guerra ante los diputados en el Palacio Real de la Aljafería. El primero en hacerlo había sido don Blasco de Alagón, señor de la Baronía de Pina, quien presentaba al control de los diputados una nómina de 27 hombres de armas y 40 jinetes, juraba «por Dios y sobre la cruz e los quatro evangelios» y se comprometía a servir y cumplir con «todas las cosas en los capitoles de la gente darmas de la part de suso isertos contenidos tanto quanto a él se esguardara»[21]. Hecha la muestra los diputados habían mandado a Pedro Torrero, «escudero administrador del General de Aragón y receptor de las pecunias de las tachas de las sisas», que abonase a don Blasco de Alagón la cantidad de 15.000 sueldos jaqueses en concepto de pago del sueldo del primer mes de la

---

17 El arcediano de la Cámara tenía jurisdicción territorial sobre un territorio común de las catedrales de Huesca y Jaca.

18 El conde de Belchite y el caballero Berenguer de Bardaxi no se encontraban presentes entre los diputados.

19 ADZ, Actos Comunes, ms. 84, f. 623v. «Actos de las nominaciones, muestras, cautelas, ápocas, comissiones et otros actos acerqua la expedición et soluciones de los –D– de a cavallo offrecidos al Rey ntro. S^{or}. por la Cort gral. del regno de Aragón fechos a mí en la Ciudat de Çaragoça como encara en el Principado de Cathalunya et Condado de Rosellón ante los señores dipputados del dicho regno en virtut del poder a ellos dado por la dicha Cort».

20 ADZ, Actos Comunes, ms. 84, f. 624v.

21 *Ibidem,* f. 626v

compañía que gobernaba[22]. Expedido el certificado o *ápoca* correspondiente, a su vez, Pedro Torrero había recibido del capitán la acreditación de haber percibido tal cantidad[23].

Un procedimiento que se había reproducido para las seis restantes compañías. La presentación de la gente de guerra de la capitanía de don Jaime de Luna, señor de Illueca, que sumaba 26 hombres de armas y 40 jinetes, había sido realizada por Antón Navarro, ciudadano de Calatayud, que actuaba en calidad de procurador del primero. Como procurador de don Juan de Aragón había compadecido, a su vez, Lorenzo de la Caballería, ciudadano de Zaragoza y tesorero de este, que presentaba los 27 hombres de armas y 40 jinetes que le tocaban. Al día siguiente, 18 de enero, había se continuado el procedimiento con la presentación de los 27 hombres de armas y 40 jinetes, que le tocaba ofrecer a don Felipe Galcerán de Castro y Pinós, y con los 40 hombres de armas y 60 jinetes, que formaban la compañía del Arzobispo, don Alonso de Aragón. En las casas de Jaime Sánchez, notario de Zaragoza, dos días después se habían presentado el conde de Belchite para realizar la presentación de sus 27 hombres de armas y 40 jinetes, así como mosén Juan Fernández de Heredia, señor de Mora y Gobernador del reino, que había ajustado 26 hombres de armas y 40 jinetes. Para todos ellos se habían expedido las oportunas cantidades en concepto de pago del primer mes de los integrantes de las respectivas compañías, quedando asimismo acreditada su percepción por los correspondientes capitanes[24].

El día 13 de febrero en acto público y solemne, realizado en la plaza de la Diputación, los diferentes capitanes del servicio de armas habían hecho compromiso público de honestidad en la gestión pública realizada[25], tras lo que cada uno de ellos había prestado juramento y homenaje ante micer Ferrer Ram y Fernando Bolea, únicos diputados presentes que no ostentaban, a su vez, el mando de una capitanía. A continuación, también habían hecho lo propio los hombres de sus respectivas capitanías ante los notarios Jaime Sánchez del Romeral y Juan Prat[26].

Aunque desconocemos la fecha exacta en la que las compañías partieron hacia tierras del Ampurdán, sabemos que el 10 de junio de 1496 el nuevo con-

---

22 *Ibidem,* f. 627v.
23 *Ibidem*, f. 628r.
24 *Ibidem,* f. 628r. y ss.
25 *Ibidem*, f. 642r
26 *Ibidem*, ff. 651 v. y ss.

sistorio de los diputados nombraba al diputado síndico por la ciudad de Zaragoza, Miguel Díez de Aux, «para que fuesse al principado de Cathalunya et condado de Rosellón a tomar muestra de la dicha gente darmas et levar el sueldo…»[27]. Se encontraba, pues, en marcha un servicio de armas que, tras atravesar diferentes vicisitudes, se mantendría vigente hasta el 26 de septiembre de 1498[28] ya que, como consecuencia de las cláusulas de paz suscritas en Marcoussis el 5 de agosto anterior entre los plenipotenciarios de España y Francia, se había puesto fin a la primera de las guerras de Italia.

Las Cortes de Tarazona de 1495 habían tenido efecto en unos momentos en los que el ejercicio del poder de don Fernando sobre Aragón adquiría mayor efectividad[29]. Precisamente en estas Cortes el soberano había aprovechado la legitimidad que le confería la reunión con los estamentos para afianzar el intervencionismo regio sobre los aragoneses al impulsar, bajo su control, la revisión de las matrículas de donde debían salir elegidos los nuevos diputados[30].

En ellas se había acordado el primero de los tres servicios de armas, con los que el reino de Aragón sirvió a las empresas militares de Fernando el Católico[31]. Efectivamente, en las Cortes de iniciadas en el verano de 1502 en Zaragoza este solicitaría un nuevo servicio de armas, debido, una vez más, a las campañas de Italia, que volvía a concretarse en 200 hombres de armas y 300 jinetes. Los pormenores y capítulos establecidos en estas se asemejaban, en lo fundamental, a lo acordado en las pasadas Cortes del año 1495. Sin embargo, como se deduce del análisis de la *Proposición*[32] formulada, la defensa del propio reino se asimilaba ahora a la de los territorios de la antigua Corona aragonesa, disponiéndose por

---

27 *Ibidem*, f. 675 r.

28 *Ibidem*, f. 849 v.

29 A las instituciones de nuevo cuño ya incorporadas en Aragón dentro plan reformista de Fernando II, hay que añadir la puesta en marcha de un plan, a partir de las Cortes de Zaragoza de 1488, para dar respuesta al estado calamitoso en el que se encontraba la hacienda del reino, que otorgaba al soberano la iniciativa de gestión sobre el mismo. Unas Cortes que habían estado precedidas a su vez de la intervención del rey en el proceso de insaculación dirigido al control municipal de la ciudad de Zaragoza.

30 José Á. Sesma Muñoz y José A. Armillas Vicente, *La Diputación de Aragón*, Zaragoza, Ediciones Oroel, Diputación General de Aragón, 1991, pp. 65-72.

31 Enrique Solano Camón «Significado histórico de la participación de Aragón en las campañas militares de Fernando el Católico: un estado de la cuestión», Miguel Ángel Ladero Quesada [et al.], presentado por Esteban Sarasa Sánchez, *Fernando II de Aragón el rey Católico*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995.

32 Jerónimo de Blancas y Tomás, *op. cit.*, f. 209v.

ello que el contingente armado debía partir hacia tierras napolitanas. De hecho, entre los capítulos acordados se hacía referencia a que los diputados, al objeto de ganar efectividad en la organización logística del servicio y habida cuenta del destino de los efectivos militares del reino, tenían que designar a una persona estante en Sicilia o Nápoles, allí donde se encontrase el contingente armado, para pasar las muestras y tener informados a los diputados de cuanto pudiera suceder.

De nuevo con la guerra abierta en territorio italiano y tras el llamamiento expedido, el 16 de enero de 1503 en Santo Domingo de la Calzada, con el fin de hacer frente a la invasión francesa por el Rosellón, Fernando el Católico daba un paso importante al resolver, entre otras cosas, que la leva de hombres solicitada se realizara con la distribución de los tercios que ya había sido introducida el año 1497[33]. El 26 de septiembre de ese mismo año se promulgaba una nueva ordenanza, firmada con anterioridad por don Fernando en Barcelona a su regreso del Rosellón el día 28 de julio[34], calificada por René Quatrefages como la «base de la larga serie de ordenanzas militares modernas que ordenaba, armonizaba y aclaraba en ciertos casos las medidas anteriores y, sobre todo, codificaba la organización militar, la ejecución del servicio y las relaciones de los nuevos reales ejércitos con los pueblos». Todo un conjunto de medidas, en fin, que tenía su colofón con la creación de la «infantería de la ordenanza» el año 1504, auténtico embrión de los tercios[35], pero también auténtico canto de cisne de la estrategia de defensa intentada por los Reyes Católicos mediante las reformas militares producidas durante la última década de su gobierno.

En el escenario italiano en el que tras el Tratado de Blois (12/X/1505), que reconocía el dominio español sobre Nápoles, la diplomacia y el campo de batalla seguirían siendo expresión de diferentes alternativas en el año 1511 Fernando el Católico encontraba la ocasión para unirse a la Liga Santísima, orquestada por el Papado frente a Luis XII, enviar tropas a Italia y captarse la alianza de Maximiliano y Enrique VIII, que entraban en el conflicto tras el triunfo francés en Rávena. En estas circunstancias don Fernando daba instrucciones al duque de Alba para ocupar militarmente el reino de Navarra. El 25 de julio entraba en Pamplona.

---

33 Enrique Solano Camón, «Aspectos en torno a la jurisdicción militar en la España de los Austrias», en *Instituciones de la España Moderna 1. Las Jurisdicicones*, Madrid, Actas Editorial, 1996, p. 268.

34 Firmada por doña Isabel el día 6 de agosto siguiente.

35 René Quatrefages «La organización militar...», pp. 15-16.

En las Cortes generales celebradas en la villa de Monzón[36], inauguradas por la reina Germana el 28 de mayo de 1512, se solicitaba un nuevo servicio de armas justificado en la reciente campaña dirigida a la anexión del reino de Navarra, así como en la presumible respuesta de Luis XII de Francia en apoyo de sus aliados desposeídos del trono, Catalina de Foix y Juan de Albret[37]. De nuevo, la solicitud regia se concretaba en un servicio de 200 hombres de armas y 300 jinetes, con condiciones similares al establecido en las ocasiones anteriores, en esta ocasión por un periodo de dos años, ocho meses y cuatro más si el monarca así lo consideraba[38].

Habiendo sido hecha la muestra de las compañías ante el contador Pedro Torrero, los diputados le habían encomendado que procediese al pago del sueldo de los hombres de armas y los jinetes, correspondiente al primer trimestre del año 1496. Las cantidades resultantes eran las que a continuación se indican[39]:

COMPAÑÍA	CONTINGENTE ARMADO	SUELDO
Conde de Ribagorza	27 h. de armas + 40 jinetes	45.000 sueldos
Jaime de Luna	26 h. de armas + 40 jinetes	44.100 sds.
Fernández de Heredia	26 h. de armas + 40 jinetes	44.100 sds.
Felipe de Castro	27 h. de armas + 40 jinetes	45.000 sds.
Conde de Belchite	27 h. de armas + 40 jinetes	45.000 sds.
Alonso de Aragón	40 h. de armas + 60 jinetes	64.390 sds.
Blasco de Alagón	27 h. de armas + 40 jinetes	45.000 sds.

Si bien, a partir del séptimo mes del servicio, las restantes mensualidades que debían percibir los integrantes de este verían reducido su montante, en el caso de los hombres de armas, de los 300 sueldos jaqueses al mes a 250 y, en el caso de los jinetes, de los 150 a 125 sueldos jaqueses.

36 A.D.Z., ms. 104 «Cortes Generales de Monzón de 1512 a 1514».

37 Señala Fernando Solano Costa que «es fácil confundir la inicial y breve campaña del duque de Alba con el conjunto de la guerra navarra, y aún con la incorporación del reino a Castilla y a España. Sin embrago, hemos de considerar tres actos diferentes: la conquista de Pamplona el 25 julio y la previa huida de los Albret; la guerra con la intervención francesa, cuyos actos esporádicos se dilatarían en el tiempo más allá de la muerte de Fernando el Católico; y la incorporación de Navarra, acto político que culminará en las Cortes de Burgos de 1515». *Cfr*. F. Solano Costa, «La regencia de Fernando el Católico»., en *Historia General de España y América*, Madrid, Ed. Rialp, S.A., t.V, p. 660

38 Enrique Solano Camón, «Significado histórico de la...», pp. 289-292.

39 José A. Armillas Vicente, «Las Cortes de Tarazona…», pp. 243.

Ángel Sesma Muñoz ha calculado en 177.870 libras jaquesas la cantidad total gastada por el reino para el mantenimiento del servicio de armas ofrecido durante tres años[40], lo que representa casi 60.000 libras jaquesas anuales, cantidad que sirve para evaluar la cuantía del compromiso pactado por los estamentos de Aragón y Fernando el Católico. Pero, sin duda, el coste real estaría condicionado por la misma evolución de los acontecimientos, así como por la problemática que implicaba el propio sistema recaudatorio de un servicio del que, además, habría que descontar el importe de los sueldos excusados por la reducción de estos a la mitad durante las épocas de tregua firme o prorrogada.

Conocemos por J. Blancas que para la puesta en marcha de la movilización del servicio el diarca español había adelantado 10.000 libras jaquesas[41], cantidad que solo representaba el 5,62% del total de la contribución que el servicio de armas teóricamente requería. En consecuencia, la cantidad restante habría de ser abonada por un reino en el que, durante los años de vigencia del servicio, los ingresos del *General* daban un balance económico negativo, haciendo inviable que el coste de este se pudiese ir sufragando a base de recurrir al *residuo de las generalidades*[42], precisándose la imposición de sisas generales sobre el pan y la carne durante los tres años, tal y como ya hemos visto. Lo que pone de manifiesto lo gravoso de su recaudación.

La importancia del cálculo económico para hacer frente a la movilización de los quinientos hombres de armas, más allá del esfuerzo concreto realizado en el servicio aprobado en Tarazona el año 1495, radica, sin embargo, en que esta cantidad se va convertir en patrón contributivo económico, no solo en los tres servicios de armas acordados en la etapa fernandina, sino durante los parlamentos producidos durante el siglo XVI[43]. Una cantidad que quedaba definida en las Cortes generales de Monzón convocadas el año 1510. En ellas no se trataban asuntos de contribución militar, pero sí que se acordaba repartir sobre el reino, en sisas, ciento cincuenta y seis mil libras jaquesas por un periodo de tres años; mientras que las cuarenta y cuatro mil libras restantes, hasta alcanzar las doscientas mil, se cargaban a censo sobre las *generalidades*[44].

---

40 José Á. Sesma Muñoz, *La Diputación del Reino…*, pp.142-143.

41 Jerónimo de Blancas y Tomás, *op. cit.*, f. 180v.

42 José A. Armillas Vicente, «Las Cortes de Tarazona…», pp. 242-243.

43 Enrique Solano Camón, «Servicios y donativos», número monográfico sobre Cortes generales de la Corona de Aragón en el siglo XVI, *Ius Fugit. Revista de Estudios Histórico-jurídicos de la Corona de Aragón*, 10-11, 2003, pp. 223-255.

44 Enrique Solano Camón, *Poder monárquico y Estado pactista (1626-1652). Los aragoneses ante la Unión de Armas*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1987, p. 25.

Una nueva actitud que hay que interpretar desde la diferencia de una Diarquía Trastámara que buscó proyectar la concepción del poder absoluto sobre el reino de Aragón, expresada a través de la política reformista del monarca aragonés y una Monarquía habsburguesa en la que el ejercicio de dicho poder quedaría convertido en soporte de un Imperio heredado, desvinculado de los intereses específicos de Aragón. Un anticipo que ya encontramos, pocos meses antes del fallecimiento del monarca Católico, cuando este tenía que soportar la negativa del parlamento aragonés, reunido en Calatayud, a la solicitud formulada de un subsidio para sufragar los gastos de una política internacional, siempre apremiante. Oportunas son en este punto las palabras de F. Solano cuando comenta que:

> «Fernando II había sostenido con ellos, con sus súbditos aragoneses, un forcejeo tan largo como su propio reinado. Había intentado el monarca adecuar su reino a los tiempos de su presente, imponer criterios dentro de la línea autoritaria que caracterizaba los tiempos de su reinado, es decir, pretendió una reforma del sistema sociopolítico aragonés, que conocía perfectamente, pero sin salirse de los cauces que la tradición legal le imponía»[45].

Conclusión

En un escenario de acusado ejercicio del poder real, en las Cortes de Tarazona de 1495 no solo se había acordado servir a Fernando el Católico con gente de guerra, sino también la articulación de un procedimiento con el que se pudieran llevar a cabo con mayor garantía las distintas prestaciones que pudieran ser solicitadas por la Corona, mediante la confección de un censo general de población sobre el reino. Un servicio concedido por los estamentos de Aragón, cuyas capitulaciones actuaban como requisito foral imprescindible para su cumplimiento. Entre ellas destacaban: la justificación de este en la defensa del reino; la naturaleza aragonesa de sus capitanes, así como dicha prioridad en la gente movilizada; su dependencia y jurisdicción de las autoridades del reino, solo por

---

[45] Enrique Solano Camón, «Aragón en la administración de Guerra de la monarquía hispánica durante el siglo XVI», en *Ejércitos en la Edad Moderna*, *Anales de la Universidad de Alicante*, 22, 2004, p. 118. *Cfr.* Fernando Solano Costa, *Fernando el Católico y el ocaso del reino de Aragón*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1979, p. 8.

debajo de la del rey; la recaudación, realización de muestras y forma de pago de las nóminas; o el respeto a «las libertades del reino».

Pero un servicio de armas que, aunque expresión de las «formas antiguas del deber militar», hay que enmarcarlo en el contexto de las reformas de carácter militar emprendidas por Fernando el Católico en el ámbito de la Monarquía, quien al calor de su rivalidad con Francia, convirtió la defensa de sus territorios patrimoniales en el Mediterráneo en clave de su política internacional; sin que la cuestión de Navarra quedase al margen de esta intención. Finalmente, tras la desaparición del último monarca aragonés, el giro de rumbo político representado por la llegada al trono de España de un nuevo linaje, el de los Habsburgo, será el que determine en el futuro las relaciones entre la Corona y Aragón y, con ello, las pretensiones de esta en lo referido a la función militar y el papel estratégico que el reino aragonés deba representar en la estructura militar y defensiva de la nueva Monarquía.

SECCIÓN A3

LA CORTE. LOS HOMBRES DEL REY

♣

EL VICECANCILLER DE ARAGÓN ANTONIO AGUSTÍN. LUCES, SOMBRAS Y HONOR

Santiago Aleixos Alapont
Universidad Jaume I. Castelló

Resumen:

La presente comunicación se centra en la figura del último vicecanciller de Aragón Antonio Agustín. Perteneciente a una familia con larga vinculación al servicio de la Corona, señala algunos de los hechos más destacados de su vida pública, tomando como hilo conductor el mss.8369 de la Biblioteca Nacional. Así mismo recoge los esfuerzos de su hijo, el arzobispo Agustín, por honrar la memoria de su padre.

Palabras clave:

Vicecanciller, Aragón, familia Agustín, datos biográficos, honor.

Abstract:

This communication focuses on the figure of the last vice chancellor of Aragon Antonio Agustin. Belonging to a family with a long connection to the service of the Crown, he said some of the highlights of his public life, taking as a driver mss.8369 of the Biblioteca Nacional. It also includes the efforts of his son, Archbishop Agustín to honor the memory of his father.

Key words:

Vice chancellor, Aragón, family Agustín, biographical data, honor.

Nuestro propósito con esta comunicación es contribuir a un mejor conocimiento de la figura del vicecanciller de Aragón Antonio Agustín, ofreciendo para ello la visión tanto personal como de hombre público que de él tuvieron sus contemporáneos así como los posteriores cronistas e historiadores. Señalaremos también los esfuerzos de su hijo, el arzobispo de Tarragona, por velar, cuidar y honrar la memoria de su padre.

Para tal fin nos hemos basado en las siguientes fuentes documentales. Bajo la signatura mss.8369 de la Biblioteca Nacional se guarda un volumen, datado en el siglo XVII, con el título «Papeles genealógicos del reino de Aragón», en él encontramos un bloque compuesto por seis folios (52-58), que contienen información relacionada con la familia Agustín. Se trata de una serie de apuntes en los que encontramos información en torno a dos personajes destacados de la familia: Antonio Agustín vicecanciller de Aragón y Antonio Agustín Albanell arzobispo de Tarragona. Todo parece indicar que están recopilados por un tal Antonio Garcés. Tres apuntes en concreto despiertan nuestro interés; el primero hace mención al linaje de los Agustín, originarios de Fraga, el segundo describe los hechos más destacados de la vida de Antonio Agustín y el tercero describe minuciosamente el sepulcro de Agustín. Por otro lado, en la Real Academia de la Historia (sig. T-36, Rgtro. 70388), se guarda la Sentencia exculpatoria del proceso llevado a cabo en contra del vicecanciller Agustín. Finalmente, y aunque en menor medida, nos hemos servido de los testimonios recogidos para la probanza de «limpieza de sangre» llevadas a cabo para el ingreso de su hijo, el futuro arzobispo Antonio Agustín, en el Colegio de San Clemente de Bolonia que nos ofrece, si bien en menor medida, información sobre este personaje y su familia.

En la *Enciclopedia Heráldica y Genealógica Hispano-Americana* de Alberto y Arturo García Carraffa (Madrid, 1931), encontramos información detallada sobre el origen de este linaje. En ella podemos leer: «Este linaje es muy antiguo. Su primitivo solar estuvo en la ciudad de Fraga de la provincia de Huesca, de donde salieron ramas que fundaron nuevas casas solares en Zaragoza... ha dado muchos y buenos caballeros. El primer caballero que se tiene noticia es mossen Guillén Agustín que fue Secretario del rey Alfonso IV de Aragón, y floreció en 1330. Descendiente suyo fue Antonio Agustín que aparece como notario de Fraga, su país natal. Asistió a las Cortes que se celebraron en 1460 por el Brazo de infanzones para el juramento del rey don Juan II. Se sabe casó con Violante Gascón y que de este matrimonio fueron hijos Domingo Agustín Gascón que fue Baile General de Cataluña y Copero de Juan II, y Guillén Agustín Gascón, (padre de nuestro personaje) que casó con Leonor Síscar». Gracias al documento

citado de la Biblioteca Nacional sabemos que el enlace tuvo lugar en 1452 y que en 1478 a la muerte de éste se repartió la hacienda entre sus dos hijos, Gaspar y Domingo, y su tío Guillén marchando a Zaragoza. Posteriormente Antonio Agustín Siscar casaría con la noble catalana Aldonza Albanell, fruto del cual nacería el ilustre arzobispo de Tarragona.

Antonio Agustín i Siscar, fue vicecanciller Aragón desde 1508 hasta 1523, fecha de su fallecimiento, es decir, durante el reinado de Fernando el Católico y los primeros años del reinado de Carlos V[1]. En la carrera política de Agustín se entremezclan grandes logros políticos y reconocimientos reales, hasta la deshonra de ser incluso encarcelado en el castillo de Simancas, por orden del propio rey Fernando.

Luces y sombras

El manuscrito mss.8369 recoge algunos aspectos de la destacada participación de Agustín en las Guerras de Italia. El documento copia de forma literal las concretas explicaciones que Zurita ofrece en su *Los cinco libros postreros de la historia del Rei don Hernando el Católico* (1610). Así por ejemplo recoge la participación de Agustín en la tregua que por espacio de cinco meses se firmó en 1503 entre Fernando el Católico y Luis XII de Francia. Es bien sabido que Antonio Agustín y Miguel Juan Gralla fueron los encargados de negociar el Tratado de Lyon (1504), por el cual se ponía fin momentáneamente a las guerras en Italia y se reconocía por parte de Francia la soberanía española en el reino de Nápoles. Negociaciones que como bien sabemos fueron arduas y duraderas, como bien apuntaba Zurita en sus *Anales de la Corona de Aragón*: «Finalmente la tregua se concluyó por la buena maña e industria de Gralla y Antonio Agustín embaxadores de España por tiempo de tres años, y túvose por hecho de grande negociación, por ser tan dificultosa la concordia sobre tales pretensiones como era el Reyno, por cuya posesión se tenía por muy justa la guerra»[2].

---

[1] Para una concreta información sobre el vicecanciller Agustín, véase Pere Molas Ribalta, «Los cancilleres de Carlos V» en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1520-1558*). (Congreso internacional. Madrid, 3-6 de julio 2000). Coord. por J. Martínez Millán, Vol. I. pp. 227-246. Del mismo autor, «El món polític d' Antoni Agustí» en *Jornades d' Història Antoni Agustí i el seu temps. Tarragona*, 1988, pp. 23-48.

[2] Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, lib.V, cap. LXV.

Eran los años de esplendor y reconocimiento de la figura del vicecanciller Agustín. El manuscrito referido, apoyándose nuevamente en Zurita, destaca cómo en 1507 encontramos a Agustín entre los miembros de la embajada que desde Nápoles, Fernando el Católico envió al Pontífice Julio II, para mostrarle su obediencia e ir fraguando lo que más tarde sería la Liga de Cambrai (1508). Según el documento que se guarda en la Biblioteca Nacional fue Agustín el que hizo el razonamiento muy elegantemente y por ella fueron admitidas las razones del rey, además de obtener el maestrazgo de Santiago a favor de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán.

El siguiente punto del que nos informa el documento es la participación de Agustín en las Cortes de Monzón de 1510, que como bien indica «jamás se habían tenido Generales en Monzón» y en las que se aprobó la donación de 219000 libras para sufragar la guerra de Bugía. Sin embargo, la confianza del Rey Católico en su vicecanciller iría menguando con el paso del tiempo, alcanzando ya mayor gravedad a raíz de las Cortes de Monzón de 1515. Nuevamente el manuscrito mss.8369 recoge la participación de Agustín, al que presta especial atención. Agustín cayó en desgracia acusado de deslealtad por favorecer la causa de la nobleza frente el poder real, siendo finalmente encarcelado en el castillo de Simancas en agosto de 1515. ¿Qué hecho tan grave ocasionó el encarcelamiento de Agustín? Los motivos de haber «puesto a buen recaudo» a tan alto cargo, son diferentes según las fuentes atendidas. Desde un primer momento, se le imputó que la verdadera causa era haber requerido los amores de la reina Germana de Foix. El manuscrito aludido deja claro que de estos comentarios se hace eco el consejero castellano Lorenzo Galíndez Carvajal en su obra *Crónica de los Reyes de Castilla*, y de igual forma trata este hecho Fray Prudencio de Sandoval en su obra *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, cuando señala: «Partió de Burgos, volvió a Aranda viernes 20 de julio, donde mandó prender a micer Antonio Agustín, su vice-chanciller de Aragón, que venía de las cortes de Monzón; y aunque le dieron otro color a la prisión, la verdad fue que el rey lo mandó prender, porque requirió de amores a la reina Germana. Y estuvo preso en Simancas mucho tiempo, hasta que con fianzas le hizo soltar el cardenal don fray Francisco Jiménez en el tiempo de su gobernación»[3]. Otros autores, como Alvar Gómez de Castro, en su *De Rebus et Gestis Francisco Ximeno Cisneros* (1569), se limitan a decir que, «Post aliquot dies Antonius Augustinus, regnorum Aragoniae vicecancellarius

[3] Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, edición y estudio preliminar de Carlos Seco Serrano, Madrid, 1955, vol. I (LVII).

reip. male actae insimulatus, in Septimancam arcem, gravi custodia servandus, missus est», haciendo hincapié en que fue gracias a la intervención de Cisneros como el nuevo rey dictó sentencia absolutoria.

No es nuestro propósito indagar sobre el verdadero motivo del encarcelamiento del vicecanciller, pero debemos apuntar que se trata del que más literatura ha generado sobre la vida de este personaje, de tal manera que incluso más de dos siglos después Gregorio Mayans tratará de justificar este episodio en su *Vida de don Antonio Agustín* (1734), con las siguientes palabras: «En aquellas Cortes (1515) avía mucho que vencer, porque los ricos hombres y señores de vasallos, i particularmente don Miguel Giménez de Urrea, conde de Aranda i don Jaime Martínez de Luna instavan que sin preceder conocimiento de justicia se quitasen las perhorrecencias. Assí se llamava un género de recursos que tenían al rei los vasallos de los barones contra ellos, i contra los jueces ordinarios del territorio que tenían por sospechosos. A esto se juntaron otras contradicciones graves i porfiadas, a todas las quales se avía de oponer con su mucha industria i constancia el Vicecanciller Agustín, para lo qual convino [la reina] muchas veces llamarle a deshora i darle audiencias secretas. Y esto fue bastante para que la gente maliciosa, viéndole presso el mismo año, sospechasse i chismasse que avía requerido de amores a la reina Germana» (LXXVI). El mismo argumento utiliza en el manuscrito de la Biblioteca Nacional, por lo que no es necesaria su transcripción.

Si el encarcelamiento de Agustín se debió a cuestiones políticas o amorosas poco importa, lo bien cierto es que el vicecanciller logró el perdón en 1516 de manos del rey Carlos V, quien lo restituyó en su cargo, según sentencia dada en Flandes el 23 de septiembre. De la sentencia, de la que hoy podemos encontrar copia en el archivo de la Real Academia de la Historia (sig. T-36, Rgtro. 70388), se extrae claramente que en la causa participaron numerosas personalidades, lo que demuestra la importancia del asunto. Además del propio Antonio Agustín, quien acudió a Bruselas a defender su causa de viva voz (Visa petitione pro parte Vicecancillariis verbo facta), destacamos a Felipe de Ferrara quien dictó la suspensión de Agustín de sus funciones de vicecanciller (Visa inter locutoria lata per praedictum Philippum de Ferraria in et cum qua suspendit dictum Vicecancellarium ab eius officio)[4], también el cardenal Cisneros, (Visa commissione

[4] Sabemos que este personaje integraba la comitiva que acompañó a Carlos V a España en 1517. Manuel Borafull y de Sartorio, «Festejos y Ceremonias públicas celebrados en Barcelona en cuando la primera venida de su XXVIII Conde, Don Carlos I», en *Memoria de la Academia de las Buenas Letras de Barcelona, II*, 1868, pp. 254.

per nos facta Rsmo. Cardinalis Hispania et doctoribus nostri consilii Regni Castellae). Una vez estudiados y valorados todos los informes se resolvió que del «processus constat de eius innocentia et immunitate ipmq. probe e inste se gesipse in regimine et exercitio dicti sui officio.», por lo que «Iderco et ats pronuntiamus, declaramus et sententententiamus dictam suspensi a praedicta inquisitione onis ab officio fuisse et ese nullam et nulliter factam ipsumque Vicecancillarium ese absoluendum pro ut cum praesenti absolvimus….resttituendumque pro ut ipsum restituimus ad officium Vicecancellariatus regnorum nostrorum Coronae Aragorum». La sentencia firmada por el rey y rubricada por el Secretario Hugo de Urries, fue dictada y leída en el Aula domus Cancellarie ville de Brusselas, el día 23 de septiembre de 1516.

Como hemos señalado, Agustín volvió a recuperar el favor real esta vez de manos de Carlos V. Así por ejemplo, fue él el encargado de atender y negociar con los embajadores de la Germanía de Valencia, cuando éstos se dirigieron a Bruselas en el verano de 1520 en busca del perdón y favor real. Sin duda, el monarca, más preocupado por los preparativos de su inminente coronación como emperador en Aquisgrán, dejó el asunto en manos de Agustín quien les advirtió de la intención del rey con las siguientes palabras:

> Su magestat sta muy descontenta de la ciudad de Valencia, o de algunos particulares de aquella, en manera que, si no fuera porque era cierto que havíades de venir vosotros a dar razón a su magestat, él provehiera en castigar a los que le havían obedecido a su magestat o su lugarteniente. Mas pues traéis instrucciones, manda su magestat las deis, e examinar sean capítulo por capítulo, e daréis razón dello, que cumple al su servicio e al bien de la ciudad de Valencia, según dicho havéys[5].

Tras varios intentos, los agermanados lograron entrevistarse con el rey en la ciudad de Tienen quien, entre otros asuntos, transigió en conceder permiso para importar 3000 cahíces de trigo para la ciudad, con la condición de que obedecieran en adelante lo dispuesto a través de su secretario Juan González de Villasimpliz.

Quizá uno de los últimos asuntos en los que participó Antonio Agustín fue en el pleito suscitado por el nombramiento de Alonso de Castro, sobrino del arzobispo Alfonso de Aragón, como abad de la abadía de Montearagón. Don Alonso consiguió de Roma tal honor frente a las aspiraciones de Pedro Jordán de Urries. En contra de este nombramiento, «los diputados a cuyo oficio toca velar sobre la observancia de los Fueros, acudieron a Antonio Agustín quien

---

5 Texto extraído del artículo de Vicente J. Vallés Borras, «Notarios y juristas al servicio de la Germanía», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, Universitat de Valencia, (2000), p. 208.

como docto y aficionado a la patria, le proponen la razón de su justicia y le prenden para que la solicite [del monarca]». En una carta que Sayas Rabanera reproduce en sus *Anales*, fechada el 10 de noviembre de 1522, se solicitaba que en pro del respeto de los Fueros, el caso fuese devuelto a la justicia de Aragón. Pese a que la resolución del problema todavía estaba por resolver en 1527, no debemos perder de vista que Agustín defendió la soberanía de Aragón sobre este tema a la vez que se trataba de un posicionamiento a favor de la corona frente al poder eclesiástico.

Estas y otras actuaciones debieron ganar la confianza de Carlos V por su vicecanciller Agustín, y tanto es así que según Francisco Diego Sayas Rabanera en sus *Anales de Aragón* señala que una vez fallecido el vicecanciller, «sintió el César su falta, lo que pedía la de tan importante Ministro, y quisiera que le pudiera suceder Don Gerónimo Agustín, su hijo mayor, pero la juventud no instruida en las letras necesarias para tan gran puesto…». Seguramente, como bien ha señalado Pere Molas, pese a que las reivindicaciones de los aragoneses se centraron en que el nuevo vicecanciller de Aragón fuese nativo, las ideas renovadoras del ministro Gattinara pesaron más que los sentimientos de gratitud hacia una familia[6].

Todos los cronistas, desde Zurita, Blancas, hasta Mayans, dejan patente la gran estima que el vicecanciller ganó del nuevo monarca, y se hacen eco de que al morir Antonio Agustín en Valladolid, «a los veynti y nueve de marzo de este año (1523) y a los cinquenta y dos de su edad… tras el breve espacio de una enfermedad de siete días», Carlos V no dejó desprotegida a su viuda Aldonza Albanell, proporcionó a sus descendientes cargos de relativa importancia como el obispado de Huesca a Pedro Agustín y propició enlaces matrimoniales con destacados miembros de la nobleza como el de Isabel Agustín con don Rodrigo Palafox, duque de Cardona. Por el mss.8369 sabemos además que «el rei D. Felipe I de Aragón dio a D.ª Hipólita Agustín hija de D. Gerónimo Agustín i nieta del vicecanciller D. Antonio doscientos ducados de oro o su verdadero valor sobre la Bailía de Aragón en el año 1556 estando en Bruselas en el primer año de sus reinos de España».

Como hemos señalado, un tercer apunte del mss.8369 recoge una minuciosa descripción del sepulcro del vicecanciller Agustín que se encuentra en la iglesia de Santa Engracia de Zaragoza, y que demuestra la importancia de este personaje. Según Sayas Rabanera «enterróse (y dispúsolo así), en el Real Convento de Santa Engracia de Zaragoza en su capilla de San Gerónimo, donde vive la

6 Pere Molas Ribalta, «Los Cancilleres de Carlos V», *op. cit.*, p. 231.

memoria de su piedad y de sus cenizas… todo de finísimo alabastro y del insigne Berruguete». Todo parece indicar que fruto de sus viajes y embajadas a Flandes e Italia quedó maravillado del arte allí visto, puesto que muchos de los elementos del sepulcro proceden de ambos reinos, y recordemos además, que Alonso Berruguete estuvo por aquellos años trabajando en Italia. Reproducimos aquí parte del manuscrito que detalla minuciosamente el sepulcro.

> Relación y memoria de la dotación de la capilla de Antonio Agustín y de otras cossas que a esta cassa de Santa Engracia a dado.
>
> Primeramente hubo una capilla de obra muy menuda de escultoría muy buena que estaba hecha en Flandes, dotada con una capellanía perpetua y dótosse cada missa a tres reales. Más cerró dicha capilla con un rexado de bronce muy bueno y con otro que también se traxo de Flandes. Más fundó dos aniversarios cantados a cinquenta reales cada uno. Más hizo tres tornos, el uno de brocado morado guarnecido muy bien y el otro de terciopelo carmessi, también guarnecido con unas anchoras de brocado y otro de diffuntos de terciopelo negro con faldones de rasso negro. Más trajo cinco cabeças de quince mil ( ) las quales le dieron pasando por Bolonia quando fue embaxador por el emperador a Julio segundo. Más traxo tres cabeças de los Santos Tebeos. Más tiene dotada una lámpara que está perpetuamente ardiendo. Hizo así mesmo un sepulcro, el mejor y más hermoso que hay en este reyno, es de alabastro finíssimo. Hízolo labrar en Génova y hacer de escultura de lo mesmo las Siete Virtudes y él también al natural.

No quisiera finalizar estos apuntes sobre la imagen pública del vicecanciller sin hacer mención a un conflicto que bien pudiera haberle generado un grave desenlace. Como bien sabemos, la implantación de la Inquisición no fue fácil, y mucho menos en los reinos que formaban la Corona de Aragón, que veían en ella una intromisión y pérdida de poder. Su establecimiento en estas tierras trajo consigo una feroz oposición, que llegó hasta el extremo de que su primer inquisidor Pedro Arbués fuese asesinado la noche del 14 de septiembre de 1485 mientras realizaba sus oraciones en la Seo de Zaragoza. La consecuencia fue una represión brutal hasta que se consiguió dar caza a los autores materiales y los instigadores del asesinato. Se trataba de un verdadero complot contra el inquisidor, en el que incluso estaba involucrado el tesorero de Aragón don Guzmán de Sánchez. Este suceso salpicó también a un joven Antonio Agustín. Pero dejemos que sea Juan Antonio Llorente quien nos lo cuente según escribió en su *Historia Crítica de la Inquisición en España* (1822).

> Juan de Pedro Sánchez fue quemado en estatua y no en persona por haber huido a Francia. Estaba en Tolosa refugiado; y Antonio Agustín, cavallero ilustre de Zaragoza, que llegó a ser vice-canciller de Aragón, padre del inmortal don Antonio,

arzobispo de Tarragona, y de don Pedro, obispo de Huesca y suegro del duque de Cardona, don Fernando Folch, dio motivo a que fuese penitenciado por la Inquisición su hermano Pedro Agustín. Fue el caso que llevado de un zelo indiscreto, el estudiante Antonio Agustín pidió, de acuerdo con otros españoles, que Juan Pedro Sánchez fuese preso; tomó testimonio y lo envió a su hermano Pedro Agustín con carta para los inquisidores de Zaragoza. Pedro comunicó el asunto a Mosén Guillermo Sánchez, hermano del fugitivo y otros tres amigos comunes, quales eran Juan de Fatas, notario de Zaragoza, Pedro Celdrán y Bernardo Bernaldi: los cinco llevaron a mal los procedimientos de Antonio Agustín; acordaron no entregar por entonces la carta ni el testimonio a los inquisidores, y escribir a Tolosa, encargando al referido Antonio Agustín desistir de la queja dada contra Juan de Pedro Sánchez, y conseguir en que se le pusiera en libertad. Antonio lo hizo así; Juan salió libre, lo avisó a su hermano Pedro y entonces este dio a los inquisidores la carta y el testimonio. El Santo Oficio, suponiendo a Juan todavía preso, expidió letras requisitorias para su conducción a Zaragoza; la justicia de Tolosa respondió que ya se le había dado libertad y se ignoraba su paradero. Los inquisidores averiguaron todo lo sucedido, prendieron a los cinco amigos, los pusieron en cárceles secretas y procesados a 6 de mayo de 1487, condenándoles a estar de pié durante una misa pública y solemne, como impedientes del Santo Oficio, y sospechosos de judaísmo con sospecha leve, inhabilitándoles para oficios honrosos y beneficios eclesiásticos por el tiempo de la voluntad de los inquisidores.

Pese a que en el *Libro Verde de Aragón* (1507) se narra detalladamente «*La muerte del bienaventurado maestre de Épila*» y la «*Conjuración contra maestre de Épila*», con confesiones de los implicados y una profusa narración de los hechos, nada encontramos en él sobre Antonio Agustín. Llorente, según afirma él mismo, extrajo este dato de los papeles de don Estanislao de Lugo, como así consta en el Catálogo de manuscritos inéditos utilizados para la elaboración de la *Historia Crítica de la Inquisición Española*, y que con el número 31 encontramos; «Relación del asesinato del primer inquisidor de Zaragoza, San Pedro de Arbués y de los autos de fe para castigo de los reos y de otros herejes, por un anónimo coetáneo, añadida en tiempos de Carlos I, un tomo en 4.º propio de don Estanislao de Lugo, consejero de Estado».

Finalmente, otra fuente documental que nos proporciona una interesante información la encontramos en los fondos del Colegio de San Clemente de Bolonia. Se trata de la Carta de presentación para la obtención de la Beca escrita por el Prior y Cabildo de la Santa Iglesia de Zaragoza el 4 de octubre de 1538, así como las Pruebas de Limpieza de Sangre llevadas a cabo en 1538 y en 1540 para el ingreso de Antonio Agustín Albanell en el Colegio de San Clemente de Bolonia. Consultado el documento, se observan anotaciones genealógicas rea-

lizadas por Francisco Lahiguera. (Sig. Acta Sodalium, IX, n. 10, nn. 1, 2, 3, 4)[7].

Acertadamente señala Baltasar Cuart que, «los Estatutos de 1522 obligaban a tener formación universitaria previa, y fijaban la edad mínima para ser colegial en 21 años. Todos debían probar que eran hijos de legítimo matrimonio y que sus familiares no ejercían oficios viles o que no habían sido criados ellos en algún otro Colegio. Igualmente…no podía ser Colegial quien padeciese alguna enfermedad *vel lepra vel gallico*»[8]. Así pues, en ambas pruebas dan testimonio varios testigos que coinciden en señalar positivamente todas y cada una de las exigencias señaladas. Ya en la Carta de recomendación del Prior se informa claramente: «Et sint christiani veteres et non conversi neque neophiti publice nec scriete ex parte utriusque parentum et ex legittio matrimonio nati saltemque viginti unum attingentes et trimmio saltem Iuri civil et canonico incubuerint. Quia ad nos delatum ferit hec omnia indilectoricom Antonio Agostini filio legittio Antonio Agostini dompte Aldonça Albanel eius parentium…». De igual manera, los testigos de las Pruebas dejan constancia de que «ni mucho menos es sospechoso de la fe y que es cristiano natural, verdadero y amigo del reyno de Aragón y descendientes de la villa de Fraga en donde dice conoció bien este de persona a su abuelo que era persona vivía honradamente y de la […] y con mucha hazienda y que conoció al padre del dicho Antonio Agustín llamado micer Agustín el qual vivía en la dicha ciudad de Zaragoza con mucha hazienda y reputación y que endespués fue vicecanciller del Rey Cathólico y del Emperador Rey nuestro señor»[9]. Otros testigos hacen hincapié en el hecho de «que no sabe de que tenga alguna dolencia en su persona», o «que es hombre de edad de más de veinte años».

---

[7] Lahiguera junto con otros tres colegiales remitieron una Carta a Mayans, en 1753, advirtiéndole de algunos errores que observaron en la *Vida de don Antonio Agustín* (1734).Para una mayor información sobre la misma puede consultarse Santiago Aleixos Alapont. *Humanismo y europeísmo en el pensamiento ilustrado de Gregorio Mayans.* Institut Alfons el Magnánim. Valencia, 2006

[8] Baltasar Cuart Moner. *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna*. Universidad de Salamanca, 1991, p. 60.

[9] Eulalia Durán, quien aporta datos sobre la rama materna de Agustín, deja entrever la posibilidad de que los Agustín descendieran de conversos. Eulalia Durán, «Antonio Agustín y su entorno familiar», en Antonio Agustín between Reinaissance and Counter-Reform, Londres, 1993, pp. 5-19.

Honrando su memoria

Si bien podemos suponer que durante la infancia del insigne arzobispo Antonio Agustín Albanell éste no pasaría demasiado tiempo junto a su padre, e incluso que lo perdió prematuramente, de lo que no cabe duda es que supo inculcar en él valores que más tarde llevó a la práctica el gran humanista, tales como: servicio a la corona, rigor y empeño en su trabajo, y amor a su tierra. Éstos fueron quizá la mejor herencia que el vicecanciller Agustín dejó a sus hijos, y en especial al arzobispo Agustín.

Escribe Gregorio Mayans en su *Vida de don Antonio Agustín* (1734) que, «entre las grandes bendiciones que los hombres logran de Dios, es muy singular la de tener hijos buenos», y Agustín aprovechó cualquier oportunidad de demostrar a lo largo de su vida, el amor y la veneración que sentía por su padre. Podemos considerar a Mayans como el principal biógrafo de Agustín Albanell, pues además de la ya señalada *Vida* publicó otra, mucho más completa, que fue incluida en el volumen II de *Opera Omnia* del Arzobispo publicada en Lucca en ocho volúmenes[10]. No satisfecho con ello, dejó inéditas unas *Notas y Advertencias que se deven hacer en la Vida de D. Antonio Agustín*, que demuestra su intención de editar en castellano una tercera *Vida* de tan ilustre prelado. Pues bien, en ellas podemos leer lo siguiente:

> Micer Antonio Agustín, natural de Zaragoza, Vicecanciller de la Corona de Aragón, dignidad entonces primera después de la Real, el cual, en su mujer doña Aldonza Albanell, su muger, natural de Barcelona, tuvo seis hijos, que fueron. Gerónimo Agustín, después cavallero de la orden de Sant- Iago i Baile General de Cataluña, que casó con doña Ana de Urries, hija de don Hugo de Urries i de doña Gerarda de Lanuza. Pedro Agustín, que nació en Valladolid año 1512, fue canónigo i sacristán de la catedral de Lérida, Prior del monasterio de Roda i obispo de Huesca i aviendo assistido dos veces en el Concilio de Trento murió día 20 de febrero del año 1572 a los sesenta años i quatro días de edad, según cuenta en su epitafio. Juan Agustín, infanzón de prendas estimables. Doña Gerónima Agustín, que fue muger de D. Rodrigo Palafox, señor del estado de Ariza en Aragón i de Benisa, Calp, Teulada i Alcora en el Reino de Valencia. Doña Isabel Agustín, que primeramente casó con D. Cristóbal Icart i después año 1540 con D. Fernando Duque de Cardona (y por último), D. Antonio Agustín. (Biblioteca Municipal de Valencia. Fondo Serrano Morales. Caja 7272-53).

---

[10] *Antonio Augustini archiepiscopi Tarraconensis Opera Omnia*, 8 vols., Lucca, G. Rocchi, (1766-1774).

He querido reproducir aquí las notas de Mayans para dejar constancia de que los Agustín estuvieron bien posicionados e incluso algunos de sus miembros ocuparon destacadas dignidades de relevancia en el siglo XVI, circunstancia que el arzobispo de Tarragona tratará por todos los medios honrar, dar pública memoria y obtener público reconocimiento. El erudito da cuenta de ello cuando escribe la siguiente anotación:

> El mismo Antonio Agustín en unos apuntamientos que hizo de los Linages de España, hablando de los Agostinos, escribió assí: Agostinos tiene una estrella de oro con siete rayos (entiendo que por las siete letras de su nombre). Estas traen por armas en campo de azul con otros tantos rayos, i no son seis, como dijo Everando Oton en la erudita Prefación que hizo al Tomo primero del Thesoro del Derecho Romano hablando de D. Antonio Agustín. Se representa la estrella que se vee en algunas medallas de Julio César. De otra manera que quando mozo deseava Agustín que se sintiese de su linage i armas, quando en edad avanzada escribió a Fulvio Ursino, que en el privilegio de ciudadano Romano que consiguió por su medio, se hiciera alguna alusión al emperador Augusto i a la estrella que se dice que apareció en la muerte de Julio César. Tan estraños son los sueños aún de los hombres grandes i modestos quando tratan de sus linajes. El mismo Agustín, en los citados apuntamientos, hablando de los Albanelles, escribió assí: Sus armas son una águila azul en campo de oro. Tráenlas assí porque en Cataluña ai una suerte de águilas cenicientas las quales llaman Albanelas. En efecto, en los libros que D. Antonio Agustín hizo imprimir, se ven sus armas partidas en quatro quadrales coronando la estrella de siete rayos con el albanel, de cuya especie de ave anguival hizo mención Juan Sarisbeniense. (BMV. Fondo Serrano Morales, Caja 7272-53).

Gracias a la correspondencia cruzada entre el arzobispo Agustín y Fulvio Orsini (1529-1600), publicada en el volumen VII de *Opera Omnia*, sabemos que la intervención de este miembro destacado de la influyente familia romana fue clave para la obtención del Privilegio de Ciudadano Romano de Agustín, pues en carta fechada el 1 de abril de 1573 leemos: «Hora vi voglio dire una bella fantasia mia, che ho bisogno pe certo disegno mio farmi Cittadino Romano ma vorrei che fosse con clausula alla antiqua narrando la veritá que sono di famiglia equestre di Cesara Augusta Colonia antiqua di Augusta i de il cognome mio pare o patria essere che fossi di esso o vero altri Augusto». En la misma carta insinúa a Orsini que este Privilegio se hiciese extensivo a toda su familia; «Vorrei che servisse questo Privilegio a me, et a Joanni Augustino mio fratello, et a Vicenzio Augustino mio parente et a suoi figli et discendenti in secula seculorum». Finalmente, expresaba su voluntad que, «le Arme non voglio mutar essendo la mia Stele nelle medaglie et Statue di Cesar, et Augusto, et l`Aquila segno principali

di Roma». El Privilegio, además de recoger todas las peticiones de Agustín, señala sus logros como Auditor de la Rota y sus embajadas a Inglaterra, Alemania, etc., está fechado en julio de 1573, y Agustín tuvo pronto conocimiento de ello, puesto que en septiembre de 1573, Agustín comunicaba a su amigo Jerónimo Zurita; «yo he ayudado con unos papeles míos [a Orsini] y él me ha procurado un privilegio de ciudadano romano con grandes extensiones y cláusulas».

Pero el cuidado y celo del humanista Agustín por su familia no se reduce a este Privilegio, ni al conocido *Carme nuptiale* que escribió con motivo de la boda de su hermana Isabel con Folch de Cardona duque de Cardona, por citar algunos ejemplos. Consciente y orgulloso de su origen, cuidó y procuró el bienestar de los suyos al tiempo que trató de lavar la honra de su padre. Así, por ejemplo, debió guardar copia de la sentencia absolutoria contra su padre el vicecanciller, pues sabemos, gracias a la carta remitida por Agustín a Zurita el 24 de enero de 1579, que envió copia de la sentencia a Alvar Gómez de Castro, quien a su vez prometió remitir un libro plecado para que Agustín lo hiciese imprimir. Pero Agustín no llevará esta empresa a término pues se contentó con las correcciones que el propio Zurita llevó a cabo en sus *Anales*, según carta remitida a éste el 18 de mayo de 1580, «por lo qual quedaremos en mucha obligación a v.m sus descendientes».

El arzobispo, convencido defensor de la institución que ocupó su padre, intentó que recayese en sus hombros igual responsabilidad, y así solicitó ser su digno sucesor y ciertamente albergó esperanzas de ocupar el cargo, como queda patente en sendas cartas escritas a Antoine Perrenot en el otoño de 1552[11].

> Ocho años que estoi en este officio (Auditor de la Rota) no se me ha hecho merced alguna, v.s. nos haga merced de acordarse de nosotros en la de los officios de Aragón que vacan, el uno es el que tuvo my padre de vicecanciller, del qual, si su Magestad me hiciese merced vería v.s. quan buen servidor le soy. (4 de septiembre 1552).
>
> Por otra mya avise a v.s largamente la merced que me podría hazer en acordar a su Magestad que queriendo emplearme en su servicio no me podia hazer mayor merced que con darme el officio de vicecanciller que tuvo my padre. (2 de octubre 1552).

Agustín no estuvo solo en solicitar tan alta dignidad, pues sabemos que el cardenal Francisco de Mendoza, gran bibliófilo y mecenas de los humanistas españoles residentes en Roma, escribió otra dirigida al cardenal Granvela del siguiente tenor.

---

11 Cándido Flores Sellés, *Epistolario de Antonio Agustín*, Salamanca, 1980, p. 229.

Muy ilustre y muy reverendo Señor.

En esta Rota está ocho años ha el señor Antonio Agustín, con tan buen ejemplo de vida y letras y prudencia, que todos nos honramos de tener aquí persona de nuestra nación con tan raras partes. En todo este tiempo ninguna merced ha recibido ny la pretende sino de su Magestad, por cuya orden está aquí, y de quien depende, y para sustentar la obligación que tiene padece necesidad.

Está al presente vaco el officio de vicecanciller de Aragón, que por haver sido de su padre sería para él gran merced si se le mandasse proveer, pues ninguna persona conozco yo de quien Su Magestad fuesse mejor servido….Suplico a v.s. pues los servicios del señor Antonio Agustín y de sus passados y parientes merecen toda merced, aliende ser ser él tan benemérito, v.s. guie con su majestad que le haga esta merced… y yo quedaría por ello en mayor obligación a v.s. que si se me hiciese la merced. (Roma, 5 de septiembre de 1552). (Real Biblioteca, DIG/ii/2252. fol.209r).

* * *

En el periplo vital del vicecanciller Antonio Agustín encontramos entremezclados momentos de logros políticos con serios reveses personales. Agustín fue fiel a la monarquía pero también lo fue al reino. Todavía hoy sigue sin esclarecerse el verdadero motivo de su caída en desgracia bajo el reinado de Fernando el Católico, pero lo que parece evidente es que al rey le convenía una figura como la del vicecanciller debilitada que fortaleciera su poder en el reino. Quizá Carlos V vio la necesidad de reponerlo en su cargo para obtener información de los asuntos en Aragón. Cuando el futuro arzobispo de Tarragona Agustín Albanell comprendió que no lograría heredar el cargo de su padre, y ya con un merecido y ganado respecto del mundo cultural y político, trató de honrar la memoria de su padre y aportar luz en el sombrío episodio del encarcelamiento de Antonio Agustín.

ARCHIVAR PARA GOBERNAR: LA RECUPERACIÓN DE DOCUMENTOS REALES DURANTE LA REGENCIA DE FERNANDO EL CATÓLICO EN LA CORONA DE CASTILLA[1]

Miguel Fernando Gómez Vozmediano
Universidad Carlos III de Madrid y Archivo Histórico de la Nobleza

Resumen:

Entre los siglos XV y XVI, la mayor parte de la documentación de la corona estaba en manos privadas, fundamentalmente en las casas de los antiguos secretarios y camareros o en las de sus herederos. La presenta comunicación investiga los intentos de los reyes castellanos por custodiar las escrituras oficiales en edificios bajo su patrocinio y rescatar una documentación que comienza a entenderse como pública. Para dilucidar el grado de cumplimiento de la comisión despachada en 1509 por Fernando V, que mandaba depositar dichos fondos en instituciones regias, hemos analizado el caso del toledano Fernán Álvarez de Toledo, secretario de los Reyes Católicos. Comprobamos como, aunque su heredero entregó buena parte de las escrituras diplomáticas que aún conservaba, todavía en la actualidad su archivo condal atesora fondos que debieron haberse trasferido a los archivos de la monarquía.

Palabras clave:

Monarquía, archivos, secretarios reales, cultura escrita, Fernando V, Estado Moderno

Abstract:

Between 15th and 16th century, most of the crown documents was held by private hands, mainly with former secretaries, chief-of-staff or their inheritors.

[1] La presente comunicación se enmarca en el Proyecto de Investigación HAR2012-35901, titulado «Gestores de lo escrito: construcción, conservación y difusión de la memoria en el ámbito hispánico, siglos XIII-XVII», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, cuyo investigador principal es el profesor Enrique Villalba Pérez.

The present communication deals with the Castilian Crown attempts to keep official records under their surveillance and to recover documents that had already begun to be considered public. We have analised the Fernán Álvarez de Toledo case, a man from Toledo who was secretary to the Catholic Kings to determine up to what extent the instructions of the committee organised by Fernando V were fulfilled, who ordered to deposit such documents with royal institutions. We proved who his first-born son delivered most of the diplomatic writings still they still had, but also thier county archive stores nowadays documentes that should have been transferred to the Royal Court.

Key words:

Monarchy, archives, royal secretary, written culture, Fernando V, Modern State.

La burocratización de la monarquía auspiciada por los Reyes Católicos precisaba archivos donde se custodiaran los instrumentos y diplomas de la corona castellana. Sin embargo, a pesar de los intentos de los soberanos porque lugares especialmente vinculados con la corona, como el castillo de la Mota, el monasterio de Guadalupe o la Real Chancillería de Valladolid concentrasen buena parte de la documentación perteneciente a la alta administración regia, lo cierto es que, tras la muerte de Isabel I, importantes fondos permanecían en manos de sus secretarios o de sus herederos.

La presente comunicación es un intento por vislumbrar a quiénes se les habían confiado documentos vitales para la vertebración del Estado. A través del Registro del Sello del Consejo de Castilla y de la consulta de diversos archivos nobiliarios podemos reconstruir, en parte, el proceso que pretendía dotar a la monarquía del acervo manuscrito fundamental para la gobernanza de un imperio en ciernes.

La república de los secretarios y los intentos por controlar los documentos de la monarquía

Los cimientos del Estado moderno se construyeron sobre papel[2]. Durante el Medievo, la corte itinerante castellana propiciaba que los documentos más importantes trashumaran con los cortesanos, careciéndose de un edificio o enclave concreto del reino donde se custodiasen los diplomas que generaban o recibían la cancillería regia[3]. A lo largo de los siglos bajomedievales, la cámara real[4], determinados monasterios de protección regia o los cortesanos más influyentes tuvieron en su poder documentos de la monarquía.

Secretarios, contadores y cargos palatinos guardaban depositados en sus casas o aposentos los *nervios* de la monarquía. Por un lado, los reyes demostraban así su confianza hacia sus servidores de pluma, que recogían y custodiaban bajo su responsabilidad un número creciente de escritos; y por otro, preservaban su confidencialidad; sin olvidar que tener próximos antecedentes documentales y autos inconclusos permitían resoluciones más rápidas y razonadas; amén de los derechos que se devengaban por la expedición de copias.

Durante las décadas centrales del siglo XIII, coinciden en la Corte castellana la recepción del Derecho Romano y la adopción de determinadas normas del Derecho Canónico, con su aureola de fascinación por todo lo escrito para salvaguardar la memoria y legitimar el poder[5]. En este contexto, Alfonso X, en las Partidas, ordena la creación de un registro en la Cancillería Real (a semejanza de lo que se practicaba en la Corona de Aragón) y contempla que los escribanos guardasen las minutas de las escrituras que expidiesen[6]. En tiempos de Fernando IV, las Cortes

---

2 José Cepeda Adán, *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, [1.ª ed. Madrid, Escuela de Historia Moderna-CSIC, 1956], reed. Madrid, CSIC y FEHM, 2010.

3 Vicente Montojo Montojo, «Los fondos archivísticos como fuentes para el estudio de las Cancillerías Reales en las Edades Media y Moderna», *Miscelánea Medieval Murciana*, 23-24, 2003, pp. 257-270.

4 Por ejemplo, un ejemplar del famoso Becerro de las Behetrías se dice hacia 1405 que se custodiaba en la cámara real. José Luis Rodríguez de Diego, «El Archivo Real de la Corona de Castilla (SS. XIII-XV)», en Esteban Sarasa Sánchez (coord.), *Monarquía, crónicas, archivos y cancillerías en los Reinos Hispano-Cristianos. Siglo XIII-XV*, Zaragoza, 2014, pp. 277-308, en concreto p. 281.

5 Ana Rodríguez, «La preciosa transmisión. Memoria y Curia regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII», en Pascual Martínez Sopena y Ana Rodríguez (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011, pp. 293-321.

6 Antonio José López Gutiérrez, «Registros y registradores en la cancillería de Alfonso X», *Revista de Estudis Castellonencs,* 6, 1994-1995, pp. 709-720.

de Valladolid (1295), legislan para que los sellos de Corte fuesen custodiados por dos notarios legos, designándose uno para Castilla y otro para León, y que el oficio de Canciller no podría arrendarse; los Notarios Mayores custodiarían los libros del Registro del Sello[7]. En 1299, las Cortes celebradas en Valladolid, acordaron que los registros de mercedes y privilegios de Castilla y los de León los custodiaron sus respectivos notarios mayores, los arzobispos de Toledo y Santiago, respectivamente; sin embargo, el carácter honorífico de tales dignidades frustró esta medida[8]. Así, en 1314, dicho monarca estableció que hubiese cuatro escribanos de cámara que refrendaran y suscribieran los mandatos y mercedes otorgadas por la corona, enajenando este cometido a los cancilleres y notarios mayores.

Enrique II, *el de las Mercedes*, en 1371 auspició en las Cortes castellanas de Toro que se centralizara la documentación real dispersa en un único depósito[9]. El raudal de privilegios concedidos aconsejaba salvaguardar el patrimonio de la corona y conocer a quién se quitaba o se concedía jurisdicciones o derechos.

A lo largo del reinado de Juan II se perfila el cometido de los secretarios dentro del engranaje de la Corte: despachar la documentación oficial emanada de la cámara del rey, ordenar la documentación, supervisar la confección de los documentos, y una vez firmados por el soberano, refrendarlos[10]. Las Cortes de Toledo (1436) mencionan los problemas derivados del traslado de las «arcas de escripturas» de los Contadores Mayores de Cuentas y la necesidad de centralizar esa documentación para conseguir una mejor gestión financiera, acordando que

---

7 Rafael Conde y Delgado de Molina, «Archivos y archiveros en la Edad Media Peninsular», en Juan José Generelo y Ángeles Moreno (coords.), *Historia de los archivos y de la archivística en España*, Valladolid, 1998, pp 13-28.

8 Mientras tanto, en la Corona de Aragón, en 1308 Jaime II traslada el archivo real del monasterio sanjuanista femenino de Santa María de Sijena (Huesca), donde estaba al menos desde 1255, al de San Juan de Jerusalén (Barcelona), aunque todavía hay fondos dispersos por el monasterio de San Juan de la Peña, las casas del temple de Zaragoza y Barcelona, así como en el propio palacio real de la Ciudad Condal, donde se guardaban los diplomas más preciados. Por fin, entre 1318-1319, Jaime II, establece en archivo de la Corona de Aragón en una antigua capilla de su palacio barcelonés. Rafael Conde y Delgado de Molina. *Reyes y archivos en la Corona de Aragón Siete siglos de reglamentación y praxis archivística (siglos XII-XIX)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008.

9 Pedro Luis Lorenzo Cadarso, «Cronología histórica sobre los archivos españoles», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 21, 2008, pp. 209-265, en concreto p. 221.

10 Francisco de Paula Cañas Gálvez, *Burocracia y cancillería en la corte de Juan II de Castilla (1406-1454): estudio institucional y prosopográfico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.

toda la documentación real antigua, dispersa por catedrales y monasterios, se reuniese en Toledo[11]; y, al año siguiente, el soberano ordena que los libros de la contabilidad real se trasladasen y centralizasen en el Alcázar de Segovia, residencia habitual del monarca[12]. Enrique IV también quiso poner orden en sus archivos (1462), seguramente atendiendo los consejos de Alvar García de Ciudad Real[13], radicándose una llamada Casa de Cuentas en Valladolid, pero las turbulencias políticas no propiciaban tales medidas.

La llegada de Isabel y Fernando al trono castellano impulsó de manera decisiva el proceso de burocratización de la monarquía, coincidiendo con una encrucijada histórica y cultural, como el Renacimiento, en que la cultura escrita imprime su marchamo en todas las instancias de poder[14]. Todo ello alienta una tímida explosión documental, en un mundo que ya no quería ni sabía vivir sin escribir[15], exige espacios cada vez mayores para conservar los papeles (habilitándose espacios exclusivos para albergar la documentación); hace que los libros, pero sobre todo los legajos, sean la forma preferida para instalar los documentos de archivo; fomenta la aparición de inventarios de documentos y solo la práctica regula el flujo documental.

En este contexto, el interés de los Reyes Católicos por los archivos es un lugar común en la historiografía especializada[16]. Lo cierto es que soberanos de Castilla,

---

11 Rosana de Andrés Díaz, «La fiscalidad regia extraordinaria en el último decenio de Isabel I (1495-1504)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, 1992, pp. 143-168.

12 Archivo General de Simancas [AGS] Consejo y Juntas de Hacienda, leg. 1, f. 5

13 Su trayectoria profesional es incuestionable: registrador con Juan II; secretario de Enrique IV y luego también su tesorero (desde 1458) y contador mayor (1465).

14 Los papas pensaron en el castillo de Sant´Angelo para albergar sus documentos (1471), de tal modo que hacia 1484 ya se habilitó en una sala redonda para albergar los documentos pontificios más importantes, quedando el resto en el palacio de la curia. Por su parte, el emperador Maximiliano I de Habsburgo proyectó concentrar todos los fondos imperiales en Innsbruck (1495). Robert Henri Bautier, «La phase cruciale de l'histoire des archives: la constitution des dépôts d'archives et la naissance de l'archivistique, XVI e-début du XIXe siècles», *Arcivum,* 18, 1968, pp. 139-150. Un panorama, aún más amplia, de la cuestión en Albert d'Haenens, «Ecrire, utiliser et conserver des textes pendant 1500 ans: la relation occidentale a l'écriture», *Scrittura e Civiltà*, 7, 1983, pp. 225-260

15 Juan de Ycíar, *Ortographía Prática, Zaragoza*, 1548, f. 1r. Cit. por Antonio Castillo Gómez, «Hojas embetunadas y libros en papel: escritura y memoria personal en la España moderna», *Horizontes antropológicos*, v. 10, n.º 22. 2004, pp. 37-65.

16 Borja Aguinagalde, «Elementos para la historia de los archivos y la archivística desde una perspectiva interdisciplinar», *Irargi. Revista de Archivística*, 1, 1988, pp. 63-109.

una vez consolidados en el trono, reglamentaron el registro del sello del Consejo Real (Cortes de Madrigal, 1476)[17], un instrumento fundamental en su labor de gobierno, justicia y merced[18]; impelieron a los ayuntamientos primero a tener casa consistorial (Cortes de Toro, 1480) y luego y a preservar sus documentos en arcas (1500)[19], legislando también acerca de los escribanos (Pragmática de 1503). Entretanto, al reorganizarse la Real Chancillería de Valladolid, se promulgaron las Ordenanzas de Medina del Campo (1489), crearon su archivo, promulgándose una pragmática real para concentrar entre sus muros toda la documentación regia castellana[20].

No obstante, una cosa era la voluntad regia y otra el alcance real de sus resoluciones. Así, al menos entre 1497-1543, sabemos que la corona empleó el castillo de La Mota (Medina del Campo) como archivo real para albergar su documentación patrimonial[21], depósito que a buen seguro padeció el incendio de 1520. Por entonces, los reyes ordenan que revirtiese en la Corona la documentación de la Mesta que tuviesen los particulares; así por ejemplo, sabemos

---

[17] «Ordenamos e mandamos que el nuestro registrador tome registro foradado de cada una carta e provision que registrare, e lo ponga en el libro de su registro de otra guisa que non dese que es registrada la tal carta […] E otrosí, pongan su nombre en la carta que registrare, e non faga sola firma, salvo nombre entero». María José Izquierdo, *Las fuentes del Ordenamiento de Montalvo*, Madrid, 2004, I, p. 179. A este respecto, véase también María Soterraña Martín Postigo, *La cancillería castellana de los Reyes Católicos*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1959.

[18] Por ejemplo, cuando, en pleno siglo XVIII, se busque la legitimación de Pedro López de Ayala, el conde de Cedillo decidió que «se acudiese a el rexistro del sello de Madrid a buscarla, pues tal vez se abia quedado esta zedula sin remitir a el Real Archibo de Simancas, mayormente quando en el no havia mas zedulas que desde al año 1475 y que segun la razon que se ymbiava era obtenida la lexitimacion en el año de 1474 o antes, a lo que se acrexe que en aquellos tiempos las Cortes andavan ya en unas ziudades ya en otras y se quedaban muchos papeles en ellas». Archivo Condal de Cedillo [ACC], caja 59, doc. 14.

[19] Leonor Zozaya Montes, «Una revisión de las periodizaciones archivísticas de la Edad Moderna», *Documenta & Instrumenta,* 6, 2008, pp. 119-145.

[20] De manera que, además de depositarse en ella los pleitos y procesos, se debía habilitar «en otra parte de la Cámara que haga otro armario para en que estén los previllejos e pragmáticas y todas las otras scripturas concernientes al estado e prehemineçias y derechos de la nuestra Corte y Chancillería». María Antonia Varona García, *La Chancillería de Valladolid en el reinado de los Reyes Católicos*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1981, pp. 265-266.

[21] Compulsa de diferentes escrituras existentes en el Archivo Real de la Mota, hecha a instancia del Condestable de Castilla, por razón del pleito entablado con El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos (1538). Archivo Histórico de la Nobleza [AHNOB] Frías, caja. 242, doc. 24.

que se encomendó a Alonso Núñez, contador del conde de Medellín y vecino de Mérida, para que entregase al Honrado Concejo de la Mesta cuantas escrituras tuviese en su poder, pertenecientes a dicha corporación[22]. Poco después, al albur del controvertido derecho de posesión y con motivo de la Junta de la Mesta celebrada en La Puebla de Guadalupe (1493), el licenciado Francisco de Malpartida, comisionado por los reyes, determina que los particulares que tuviesen documentos relacionados con la Mesta los depositasen en el monasterio de Guadalupe o en la catedral de Osma (1493)[23]; y hemos comprobado que en dicho cenobio jerónimo permanecían, al menos, en 1498[24].

Además, esta tendencia tienen su eco, en mayor o menor medida, en las principales instancias de las Españas: cabildos catedralicios, ayuntamientos urbanos, universidades y hasta en algunas Casas aristocráticas. Como muestra, según un informe realizado en 1753 por frey José Ramírez presbítero de Montesa y archivero general de la Orden:

> «Los registros posteriores [a 1506] de estos maestres no estan en el Archivo del Sacro Convento, ni se tiene noticia de su paradero, y en los antecedentes ya citados que incluyen desde el año mil quatrocientos hasta el de quinientos seis, exceptuando algunos libros de registro que faltan y en que estan registradas todas las provisiones de encomiendas y prioratos y providencias gubernativas de la Orden por los señores maestres»[25].

A estas alturas de la historia, era indudable no solo que los documentos tramitados en tiempo de los Reyes Católicos eran fundamentales para gobernar, sino que había que recuperar las escrituras más antiguas. En esta senda, en 1502,

---

22 21-XII-1497. Archivo General de Simancas [AGS], Registro General del Sello [RGS], leg. 149712, f. 68. Dicha medida está relacionada con el litigio mantenido entre el Honrado Concejo y el cabildo municipal de Mérida. *Ibidem*, leg. 149907, exp. 14.

23 26-IV-1493, Barcelona. *Ibidem*, leg. 149304, exp. 39.

24 Emplazamiento a Pablo Jiménez, vecino de Segovia y hermano del Concejo de la Mesta, y a Jorge Mexía, vecino de San Martín de Valdeiglesias y procurador de dicha corporación ganadera, para que devolviesen personalmente al Consejo las escrituras que habían sacado de un arca del monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, respondieran de la facultad que tuvieron para sacarlas y entregaran el memorial en que se asentaba todo; 27-III-1498, Alcalá de Henares. *Ibidem*, leg. 149803, exp. 446.

25 «haviendo visto con particular cuydado las bulas, todos los libros de provisiones de los señores maestres, desde al año de mil quatrocientos en adelante, las visitas y capitulos generales, libros de cantoria y registro de pruebas y demas que paran en mi oficio». AHNOB, Osuna, caja 1045, doc. 68, s.f.

Isabel I comisiona al corregidor de Badajoz, Martín Vázquez de Rojas, para recoger todas las escrituras de Enrique IV que tuviesen en su poder sus secretarios, mencionando expresamente a Juan de Oviedo[26], a Alonso de Badajoz, o cualquier otra persona «aunque parezca que son de ningún valor»[27]. Recordemos que, entre los secretarios reales a los que se confió el sello secreto, destacaron Fernando de Zafra, Fernán Álvarez de Toledo y Gaspar de Gricio[28].

A inicios del Quinientos, antes y después de la muerte de Isabel I (1504), el Consejo de Castilla despachó un buen número de reales provisiones a los corregidores para que recogieran de manos privadas la documentación concejil. En muchos casos se mencionan de forma expresa privilegios, escrituras, libros y registros que estuviesen escondidos o perdidos, y se consigna que se depositasen en sus arcas consistoriales (Cuenca, 1502; Carrión de los Condes, 1513; Segovia, 1514)[29]… La maquinaria de la burocracia debía engrasarse mediante testimonios escritos y los archivos se erigen en arsenales jurídicos frente a otras instancias, señores y vasallos o incluso la propia corona.

Fernando de Aragón, regente de Castilla (1507-1516) y la usurpación de escrituras públicas en la Corona de Castilla

En el mundo preindustrial no se diferenciaba entre asuntos ni documentos públicos y privados, pero a caballo entre los siglos XV y XVI ya parece tomarse conciencia de que había escritos inalienables de la monarquía que había que preservar de la rapiña de sus antiguos servidores, que los tomaban o se los quedaban tras desempeñar su oficio para justificar su proximidad a sus Altezas o su

---

[26] El rey encomienda al capellán real Pedro Álvarez de Montoya, que envíe a Gaspar de Gricio, secretario real, los libros y escrituras que quedaron de Juan de Oviedo, secretario que fue del rey don Enrique, y al corregidor de la villa de Madrid que le preste su ayuda; 7-X-1504, Medina del Campo. AGS, Cámara de Castilla, Cédulas, leg. 9, lib. 218, exp. 4.

[27] 17-II-1502, Toledo. AGS, Cámara de Castilla, Cédulas, leg. 6, lib. 3, exp. 2. Recordemos que todavía coleaban los debates sobre la legitimidad de Isabel I frente a Juana La Beltraneja. La dimensión legitimadora del archivo simanquino fue abordada en su día por Luis Martínez García, «El Archivo de Simancas en el Antiguo Régimen: secreto, patrimonio, justificación y legitimidad real», *Boletín de de la ANABAB*., 2, 1999, pp. 77-116.

[28] Rosana de Andrés Díaz, «El Estado: documentos y archivos», *Enciclopedia de Historia de España*, Madrid, 1993, VII, pp. 85-145, en especial p. 89.

[29] AGS, RGS, legs. 150208, exp. 150; 151309, exp. 677 y 151403, exp. 865, respectivamente.

protagonismo en sucesos notables del reinado, responder ante cualquier pesquisa o reclamación o por mero afán coleccionista[30].

El periodo de las regencias de Castilla fue un tiempo políticamente convulso, tras la muerte de la reina titular de la corona y la incertidumbre ocasionada por la incapacidad de la reina-viuda Juana I. Y es, precisamente, en periodos de crisis cuando más necesidad se tiene de afianzar el estatus y cuando arrecian los intentos para usurpar papeles ajenos.

Particular importancia tenía esta labor de captación de fondos en el Reino de Granada, donde se había trasladado la Real Chancillería desde Ciudad Real y había que vertebrar el gobierno sobre la masa de población morisca y una minoría de repobladores cristianos. Pues bien, en 1513, el Consejo de Castilla manda a la Chancillería de Granada enviar una persona a Ciudad Real para recoger y llevar a Granada los registros de las provisiones que fueron despachadas por la citada chancillería cuando residió en dicha capital manchega[31]. Es más, ese mismo año, a instancia de los conversos de las Alpujarras, que denuncian las pérdidas de sus documentos, Fernando V comisionó al comendador Gutierre Gómez de Fuensalida, corregidor de Granada, para buscar y depositar, por inventario, en un arca de la casa del cabildo de la ciudad de Granada las escrituras originales de las tahas y localidades de las Alpujarras, sacando traslados de las mismas y depositando éstos en un arca en la Torre de Ugíjar[32].

Consciente de que esta dispersión documental debilitaba aún más el poder de la monarquía castellana, el 23 de junio de 1509, el monarca aragonés dispuso que «los previllejos e escripturas tocantes a la Corona Real e al bien e pro común destos Reynos [...] han estado syempre y están muy derramados, e quando son menester [...] no se pueden haber ni hallar». Encarga esta colosal empresa al bachiller Diego de Salmerón[33], quien debía buscarlos y depositarlos «en un Archivo e lugar público

---

30 La práctica de tomar documentos públicos por parte de los servidores de la monarquía y la ambivalencia entre lo público y lo privado en la época en Diego Navarro Bonilla, *La imagen del archivo: representación y funciones en España (siglos XVI y XVII),* Gijón, Trea, 2003.

31 3-VI-1513, Valladolid. AGS, RGS, leg. 151306, exp. 162.

32 29-VII-1513, Valladolid. *Ibidem*, leg. 151307, exp. 709

33 Este letrado tenía una experiencia dilatada en labores de justicia, tras ejercer como corregidor de Soria (1495); alcalde mayor de la provincia santiaguista de León (1500-1502); juez de términos de la ciudad de Guadalajara (1503, 1511); lugarteniente del asistente de Sevilla (1507); fiscal de los alcaldes de Casa y Corte (desde el 25 de febrero de 1508); juez de residencia del corregidor de Valladolid (1509); toma las cuentas de los Propios, sisa y repartimientos de Valladolid, además de residenciar a su corregidor (1513); y merino (1517). Asimismo, sabemos que en 1508 litigó por el cargo de tesorero de la Casa de la Moneda de

que yo mando hazer en la villa de Valladolid en la casa de audiencia e C[h]ancillería»[34], asignándosele un salario de cien mil maravedís. Por entonces, le ordena también recoger las escrituras del contador mayor Juan Velázquez, que tenía en la fortaleza de Arévalo (1509), mandato que repitió años después (1512 y 1518)[35], lo que indicaría que no se había cumplido, en todo o en parte.

Desde luego, la empresa debía ser faraónica, porque todavía a inicios de 1514 se despachan una serie de cédulas a los representantes regios para hacerse con los diplomas más importantes que estaban desparramadas por el reino. Hemos localizado uno de estos mandatos:

« †

El Rey

Corregidor o juez de residencia de la villa de Madrid yo he mandado que todas las escripturas tocantes al Estado y preeminencias e patrimonio destos Reynos se pongan en un archivo e porque algunas de esa calidad quedaron en poder de la muger de Françisco Ramirez del tiempo que fue nuestro secretario yo le escrivo que vos le hablareys de mi parte sobrello e aquello ponga en obra. Procurad de saber della que scripuras de las susodichas tiene o sabe que tengan otras presonas (sic) e aquellas cobrad originalmente e asi las inbiad al bachiller Diego de Salmeron que por nuestro mandado tiene cargo del dicho archivo para que las ponga e tenga en el como le esta mandado lo qual hazed con la diligençia e buena manera que vieredes que conviene para ello e yo de vos confio e hazedme saber luego lo que en ello hecieredes fecha en Madrid a XXII dias del mes de enero de mil e quinientos e catorze.

Yo el Rey

Por mandado de su Alteza

Lope de Conchillos (rubricado)»[36]

Parece que la ímproba labor de Salmerón fue proseguida, durante unos años, por su yerno, el licenciado Francisco Galindo[37] «tenedor de las escrituras tocantes a nuestro Patrimonio Real». En este mismo sentido, recién nombrado regente

---

la ciudad de Burgos [*Ibidem*, leg. 150805, exp. 505] y que hacia 1512 residía en Madrid [*Ibidem*, leg. 151203, exp. 526].

34 *Ibidem,* leg. 150906, exp. 608. Antonio Castillo Gómez, «La fortuna de lo escrito. Funciones y espacios de la razón gráfica (siglos XV-XVII)», *Bulletin Hispanique*, 100/2, 1998, pp. 343-381.

35 José Luis Rodríguez de Diego, *Instrucción para el gobierno del Archivo de Simancas (1588)*, Madrid, 1998, pp. 27-28.

36 AHNOB, Villagonzalo, caja 149, doc. 3.

37 Alfredo Basanta de la Riva, *Memoria histórica y descriptiva del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1921, p. 7.

de Castilla, el cardenal Cisneros encargó a Diego López de Ayala[38] dicha misión (1516). Por entonces, Diego López de Ayala era su secretario y contador[39].

El archivo personal del secretario real Fernán Álvarez de Toledo

Para dilucidar la efectividad de estas campañas de salvaguarda del patrimonio documental castellano hemos elegido a uno de los hombres de Estado y asesores personales de los Reyes Católicos: Fernán Álvarez de Toledo[40]. Este miembro de la elite urbana toledana hizo carrera durante el reinado de los Reyes Católicos, primero como escribano mayor de Privilegios y Confirmaciones (1475) y luego como secretario de cámara de Isabel I (1476). En 1477 medió ante el marqués de Villena para que acatase la jurisdicción regia en la ciudad de Trujillo e intervino en un caso de falsificación de moneda en Toledo[41]. En 1479, de nuevo es reclamado el secretario para pergeñar la paz de Alcaçovas-Toledo con Portugal[42]. Luego fue consejero regio y contador mayor de cuentas del reino (1480). Tam-

---

38 Hijo de Juan de Ayala, señor de Cebolla y Villalba, e Inés de Guzmán. Titular de un mayorazgo desde 1502 [AGS, RGS, leg. 150209, exp. 2] y hereda su Estado en 1512. Sus servicios a la corona son similares a los de Salmerón, siendo hombre de confianza primero de los Reyes Católicos y luego de Cisneros: Fue capitán de la Hermandad de Toledo (1476); corregidor de Úbeda y Baeza (1482-1487); corregidor de Cáceres y Trujillo (1488-1490); capitán de Guipúzcoa, Vizcaya, y frontera con Francia, «así por la mar como por la tierra» (1495) y alcaide de la fortaleza de Fuenterrabía (1496); aposentador mayor (desde 1499); corregidor de Córdoba (1502); corregidor de las ciudades de Baza, Guadix y Almería (1491, 1501-1506); corregidor de Valladolid (1506); así como corregidor de Logroño (1512-1515).

39 AHN, Universidades, Alcalá de Henares, cp. 15, exp. 38.

40 Su intrincada genealogía ha sido exhaustivamente estudiada por María del Carmen Vaquero Serrano, *Fernán Álvarez de Toledo, secretario de los Reyes Católicos. Genealogía de la toledana familia Zapata*, Toledo, 2005.

41 Mandato a los justicias de Toledo, a instancia del secretario Fernán Álvarez de Toledo, su hermano Diego de Toledo, Rodrigo y Fernando de la Fuente, así como Fernando de San Pedro, vecinos de dicha ciudad, para que no conozcan de ningún pleito que se les mueva sobre los maravedís que les correspondían de las personas que falsificaron moneda; 20-II-1477. AGS, RGS, leg. 147702, exp. 329.

42 «Fue Secretario de Estado, y como tal firmó en Trujillo, á 27 de Septiembre de 1479, la ratificación del tratado de paz que se hizo por los Reyes D. Fernando y Doña Isabel con el Rey de Portugal». José Antonio Álvarez y Baena, *Hijos de Madrid: Ilustres en Santidad, Dignidades, Armas, Ciencias y Artes. Diccionario Histórico por el orden alfabético de sus nombres*, Madrid, 1790, tomo II, p. 21

bién ostentó el cargo de Notario Mayor de los Privilegios (1488-1490). En 1491 participó en las negociaciones para la entrega de la ciudad nazarí de Granada y se le concedieron las rentas de la escribanía mayor de las Merindades[43]. Asimismo, en 1492 es uno de los firmantes de las Capitulaciones de Santa Fe; aunque también se enzarzó en un espinoso litigio con el ayuntamiento de Toledo, que le exigía que presentase el privilegio que decía tener sobre el convento de San Miguel toledano, del que era patrono[44].

De su ascendencia entre los oficios de pluma de la Corte baste decir que rubrica el Tratado de Tordesillas (1494); el mismo año que es nombrado secretario de la Orden de Alcántara, recién incorporada a la corona. En 1497 abandona temporalmente el servicio real, al caer en desgracia, e instituye el señorío de Cedillo (había comprado el lugar de Tocenaque en 1481 y en 1487 adquirió las villas de señorío de Cedillo y Manzaneque a los condes de Fuensalida)[45]. En 1499 todavía se intitula consejero regio y en 1500 disfrutaba del empleo de contador mayor de la Orden de Santiago, que ostentó hasta su muerte (1504).

Su dimensión pública y privada ha dejado un abundante rastro documental en archivos públicos y privados, dentro[46] y fuera de España[47]. De la importancia

---

43 Pagos librados a Fernán Álvarez de Toledo, escribano mayor de rentas de merindades. AGS, RGS, leg. 149106, exp. 24.

44 Mandato a don Pedro de Castilla corregidor de Toledo, y a Juan de Castilla, deán de Sevilla, y del Consejo, para que determinen sobre el agravio hecho al convento de San Miguel (Toledo) y a Fernán Álvarez de Toledo, secretario real, por parte del cabildo urbano, que les mandó presentasen el título que tenían para recaudar un impuesto del trigo que se recaudaba en los soportales de los «mesones del trigo», en la plaza de Zocodover (1492). *Ibidem*, leg. 149212, exp.194.

45 Se trata de un proceso de ennoblecimiento de personajes de la órbita judeoconversa que no fue exclusivo de este caso. Por ejemplo, canciller (desde 1492) y secretario real Miguel Pérez de Almazán fue I señor de Maella (1507), además de caballero del hábito de Santiago y comendador de Beas y Ricote. Su hijo Juan fue secretario con Carlos V, además de consorte de doña María de Urrea, señora de Trasmoz. Una visión panorámica de este fenómeno en María del Pilar María del Pilar Rábade Obradó, *Una élite de poder en de los Reyes Católicos. Los judeoconversos*, Madrid, 1993.

46 Por ejemplo, en Simancas se conservaba su firma en una real provisión confirmando la concordia hecha entre Pedro de Ayala y los hidalgos de la tierra de de Áyala, en calidad de «escribano del rey e de la reyna nuestros señores» (noviembre de 1490, Córdoba). Tomás González, *Coleccion de cédulas: cartas-patentes, provisiones, reales ordenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas [...] Provincia y Hermandades de Álava*, Madrid, 1830, IV, p. 113.

47 Real Cédula despachada por los Reyes Católicos a Fernán Álvarez de Toledo, su secretario y contador mayor de la Orden de Santiago, mandando librar al príncipe de Castilla

de este personaje baste indicar que fue citado en términos elogiosos, o cuando menos benevolentes, por casi todos los cronistas coetáneos, como Hernando del Pulgar, Juan de Lucena, Francesillo de Zúñiga, Gonzalo Fernández de Oviedo o Melchor de Santa Cruz. Incluso el disciplente obispo de Burgos, autor del *Tizón de la Nobleza de España* (1560), erigido en martillo de herejes linajudos, se refiere solo de pasada a este personaje de la Corte de los Reyes Católicos.

Su primogénito Antonio Álvarez de Toledo (1475-1529) vivió en la Corte, criándose junto a los infantes. Siendo aún muchacho, en la Vega de Granada, fue armado caballero de espuelas doradas por el príncipe don Juan. En 1495 sería nombrado caballero de hábito de la Orden de Santiago, contador del ayuntamiento de Sevilla y luego veinticuatro de su cabildo; ese mismo año se casó con María Ponce de León, dama de la reina Isabel I y bisnieta del conde de Arcos. En 1498, se despacha la escribanía mayor de rentas de la merindad de Asturias de Santillana con las villas de San Vicente de la Barquera, Santander, Laredo y Castrourdiales, a favor de Antonio Álvarez, hijo del secretario regio, por renuncia de su padre[48]. A fines de 1499, Fernán Álvarez renuncia en su primogénito la merced de la escribanía mayor de rentas del marquesado de Villena[49]. A la muerte de su padre y mentor, fue regente de la contaduría mayor. También heredó la dignidad honorífica de notario mayor del Reino de Granada, el señorío de Manzaneque y Cedillo, así como una regiduría en Toledo. Según los cronistas: «*quedo su hijo Antonio Alvarez Zapata con dos quentos o más de renta de patrimonio en cada un año*»[50]. El II señor de Cedillo hubo de litigar, entre 1518-1532, contra el licenciado Francisco de Vargas, tesorero general y consejero de Hacienda, a quien disputaba el oficio de confirmador y concertador de privilegios[51]. En 1521 fue despedido como contino regio y parece que se vio envuelto en la espiral comunera que prendió en la Ciudad Imperial[52].

4.961.545 mrs. y otras cuantías a algunas damas; 29-IX-1500. Arquivo Torre do Tombo, PT-TT-CC, 1/3/32.

48 15-III-1498. AGS, RGS, leg. 149803, exp. 40.

49 27-X-1499. *Ibidem*, leg, 149910, exp. 217.

50 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Batallas y Quinquagenas [Salamanca, 1552]*, Madrid, 2000, II, p. 176.

51 Una merced otorgada por Reyes Católicos. AGS, CRC, leg. 460, exp. 20.

52 La trayectoria de padre e hijo en Miguel Fernando Gómez Vozmediano, «Los conversos toledanos y manchegos en la encrucijada de las Comunidades: los casos de Toledo y Almagro», en István Szászdi León-Borja y María Jesús Galende Ruiz (eds.), *Estudios en Homenaje al profesor doctor Joseph Pérez*, Lex Artis, Valladolid, 2014, pp. 101-152.

Pero lo que aquí nos interesa es resaltar el rol de este linaje como custodio de documentos de la corona. Un año después de morir su padre, en 1505, se ordena a don Antonio que buscase entre los papeles del secretario el Tratado de Tordesillas que había escriturado su padre[53]. Y tenemos constancia de una misiva remitida por Fernando el Católico al embajador de Castilla en Portugal, acreditando la devolución de los convenios hechos con el rey luso sobre la división de la Mar Océana y entre el reino de Fez y Melilla[54].

Unos años más tarde, en 1513 se encarga al corregidor de Toledo apremiar a la viuda y herederos del difunto Fernán Álvarez de Toledo, para que le mostrasen los libros con los asientos donde constaba el dinero de un juro comprado por el cardenal Pedro González de Mendoza para la catedral de Toledo, haciendo sacar los traslados oportunos y los entregase a Gonzalo de Baeza, tesorero y vecino de Valladolid, para que éste los presente ante el licenciado Francisco de Vargas, tesorero y consejero del Consejo de Real y los hiciere llegar a la Corte[55]. Poco después, hacia 1515 el Consejo Real manda a las justicias de Valladolid que requirieran a quienes tuvieran los registros que pertenecieron a Fernán Álvarez de Toledo y al doctor de Villalón que los presentasen, a instancia del duque de Nájera, quien precisaba sacar un traslado[56].

Pero sería en enero de 1523, cuando se convocan Cortes en Valladolid[57] y aún permanecían las brasas de las Comunidades, cuando el joven Carlos decide no demorar más la siempre ambicionada recogida de escrituras. Una real cédula de Carlos V, despachada en Valladolid el 14 de enero de ese año, ordena a Nicolás Gómez[58], escribano del Crimen de la Corte, para que vaya a Toledo, Segovia, Salamanca y Tordesillas, y «vos informeis que privisiones (sic) y escripturas

---

53 1505-09-16, Segovia. AGS, Indiferente, 418, lib. 1, f. 184r.

54 24-I-1506, Salamanca. Jerónimo Román de la Higuera (SI.), *Familias de Toledo*, mss en la Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, leg. 9, doc, 29.

55 28-VI-1513, Valladolid. AGS, RGS, 151306, exp. 148.

56 20-VII-1515, Burgos. AGS, RGS. 151507, exp. 829.

57 Desde las Cortes de Valladolid (1523) hasta las de Madrid (1563), cuando se crea el archivo de Cortes, se insiste en la necesidad de recopilar las crónicas de los reyes para que «se sepa la verdad de las cosas pasadas». José Luis Rodríguez de Diego, *Instrucción para el gobierno del Archivo de Simancas (1588)*, Madrid, 1998, p. 33.

58 Escribano público de la cárcel de Corte (desde 1497) [AGS, RGS, leg. 149712, doc. 9]. Tal vez sea el mismo que sirvió como miembro de la Casa de la reina Juana y terminó siendo tesorero y pagador de la Casa Real con Carlos V. Su propio hijo, Bernardino Gómez de Vergara, gozó de una notaría en la Corte, concedida por sendas mercedes de 1513 y 1516.

están en el Alcazar de la dicha cibdad de Segovia y en cuyo poder están que toquen a nuestro servicio e corona real», encomendándole también recuperar todos los papeles referentes a la Corona que poseyeran los herederos de los secretarios Fernán Álvarez de Toledo, Gaspar de Gricio (†1508)[59], el licenciado Jorge de Baracaldo (secretario de Cisneros[60] y vecino de Tordesillas), y a Diego de Ribera[61], camarero de la princesa y luego reina Juana I. Una vez las tomase, debería recibirlas por inventario y llevarlas a la Corte «para que yo las mande poner adonde hayan de estar e mando al alcaide del dicho Alcazar de Segovia», bajo pena de 100.000 mrs. para la cámara y fisco regio[62].

Justamente un mes después, Nicolás Gómez recala por Toledo y presenta esta real cédula a Antonio Álvarez de Toledo, regidor y vecino de Toledo, redactándose un sucinto inventario de los documentos entregados por su propia mano. El Archivo Condal de Cedillo conserva un inventario de los documentos, fundamentalmente diplomáticos, entregados por el hijo de Fernán Álvarez de Toledo al comisionado regio.

---

59 Receptor de los bienes confiscados a los judeoconversos por el Santo Oficio en el obispado de Salamanca (1492). Secretario de Isabel I, en 1501, se le hace merced de la escribanía mayor de rentas de Indias a Gaspar de Gricio [AGS, RGS, leg. 150109, exp. 38]. Una vez confirmado en su puesto de secretario real (1504), ese mismo año se le concedieron los bienes reales en el lugar de Izcala (jurisdicción de Topa, Salamanca), una regiduría en Salamanca y hasta tierras de regadío en Gran Canaria. En 1505, Gaspar de Gricio ejerce también como escribano de los tenientes del asistente de Sevilla, su primogénito Francisco heredó algunos de sus cargos y ciertas rentas en la Isla la Española.

60 Su nombramiento en 1516 en AGS, RGS, leg. 151610, exp. 35.

61 Su hijo Alonso de Ribera, fue primero paje del infante Fernando 81503) y luego camarero de la reina Juana, cargo que desempeñó mientras estuvo enclaustrada en Tordesillas, y en 1554 solicitó licencia para traspasar dicho oficio en favor a su vástago Diego de Ribera. Diego de Ribera terminó fundando mayorazgo. AHNOB, Fuente Pelayo, caja 10, doc. 4.

62 De este inventario se conserva el inventario original y una copia simple realizada en 1838. ACC, caja 7, docs. 41-42.

DOCUMENTACIÓN PÚBLICA ENTREGADA AL DELEGADO REGIO (1523)

FORMATO	TEMA	TRADICIÓN DOCUMENTAL	ESCRITAS	OBSERVACIONES
Cuadernillo	«Los negocios que han pasado con el Rey de Francia»	Copia	22 hojas	Con letra del secretario, enmendado y sin firmar. Se envió al arzobispo de Granada
Cuaderno	«Capitulacion entre sus Altezas e el Rey de Ynglaterra»	[Minuta]	10 hojas	Sin firmar
Cuaderno	«Instrucción dirigida al conde de Tendilla y el doctor Juan Arias, embajadores en Roma»	[Minuta]	10 hojas	Con enmiendas y glosas al margen. Firmada por los reyes. 20-I-1486
—	Dos breves apostólicos uno para los Reyes Católicos y otro para los reyes de Francia	Traslados	3 hojas	Sin firmar
Cuaderno	«Traslados de ciertos bienes del Papa para el rey de Francia»	[Minuta]	7 hojas	Sin firmar
—	Respuesta de los de la Junta de Hermandad a los Reyes Católicos	Original	2 hojas y un cuarto de medio pliego	Firmada de Hernando de Cisneros escribano; con enmiendas
—	«Bienes que el Papa dio al rey de Francia y censuras»	Traslado	4 hojas	—
Cuaderno	«Las cosas pasadas con el Rey de Francia e sus Altezas»	—	6 hojas	Sin firmar
—	Breve al rey de Francia «para que dejase la tierra de Napoles»	Traslado	1 hojas escrita por ambas partes	—
Cuaderno	«Ciertos bienes del Papa para el Rey e la Reyna»	[Original]	7 hojas	—
Cuaderno	«Bienes del Papa contra el rey de Francia y para sus altezas»	Traslado	17 hojas	Escritas en latín y romance

Cuaderno	«Ciertos bienes del Papa para el Rey e la Reyna sobre las cosas del Reyno de Francia, y para que dejase la tierra de Napoles»	[Original]	7 hojas	—
Cuaderno	«Sobre los términos de Portogal e las pesquerias»	Original	2 hojas y media	Firmado de Gonzalo de Pina, escribano de cámara
Cuaderno	«La capitulación entre sus Altezas y el rey de Portugal»	[Minuta]	18 hojas	Manuscrita de su padre; sin firmar
Nota	«La Capitulacion que se hiço con los embajadores del Rey de Portugal sobre la partición del mar Oceano»	Original	8 hojas	«de mano del secretario»
Cuaderno	Tratado «entre sus Altezas y el Rey de Francia»	—	8 hojas y algo de otra	—
Escritura	«Los capitulos y concordia entre sus Altezas y el Rey e Portugal»	[Minuta]	4 hojas	Sin firmar
Pliego	«Ciertos capítulos de cosas tocantes a las pazes entre sus Alteças y e Rey de Portugal»	[Minuta]	10 hojas	Con letra del secretario; enmendado
Pliego	Tratado con Portugal	—	—	—
Cuaderno	«El subsidio del año de noventa e uno»	Original	9 hojas	Firmado por el arzobispo de Granada y sellado; escrito en latín y romance
—	«Una capitulación del casamiento de la señora princesa de Portugal»	Original	13 hojas	Signado por Alonso Álvarez de Toledo
[Pliego]	«El casamiento de los príncipes de Castilla y Portugal»	Minuta	2 hojas	—

—	Pleito homenaje de Rodrigo de Ulloa, alcaide de la fortaleza de Toro, por las 100.000 doblas	Traslado	3 hojas	—
—	Pregón de las paces entre Castilla e Portugal	Traslado	3 hojas	—
—	Instrucción que llevó Lope de Teguia a Portugal	Traslado	3 hojas y media	—
Carta	«Seguro para el trato de Berberia»	Original	—	Firmada por el rey de Portugal y con su sello
—	Testimonio de pleito homenaje del Condestable sobre las paces de Portugal	Traslado	—	—
—	«Instrucción que llevó el prior de Prado (sic) a Portugal para la profision (sic) de doña Juana»	Traslado	—	—
Pliego	«Instrucción firmada del príncipe de Portugal para su embajador Ynojora»	—	—	—
—	Testimonio «como estaba en el monasterio doña Juana»	—	—	Escrito y firmado en portugués
Cuaderno	«La memoria que embio a la reyna un embajador que estaba en Roma çiertas bulas que se habían concedido a los reyes de Castilla por los pontifices pasados»	Original	4 hojas y un poco	—

Cuadro de elaboración propia. Fuente: ACC, caja 7, doc. 41.

El representante de Carlos I, Nicolás Gómez recibe tales documentos, bajo inventario, actuando como testigos del acto Antonio de Salazar, vecino de Toledo, y Rodrigo Gómez, criado del escribano del crimen de la Chancillería de Valladolid, levantando acta Pedro García, escribano público de Toledo; Nicolás firmó luego «un rexistro con su nombre» y que da constancia del traslado de la real cédula e inventario de lo que se lleva[63].

La reciente catalogación del Archivo Condal de Cedillo evidencia que Antonio Álvarez de Toledo, por desidia o conscientemente, no entregó todo lo que vino a buscar el escribano del crimen. Una consulta exhaustiva de su archivo actual nos depara la sorpresa que todavía conserva bastantes borradores, originales o copias de los documentos públicos que pasaron por sus manos.

En primer lugar hay un gran bloque de cuentas y libranzas pendientes desde el reinado de Enrique IV[64]; algunos traslados de documentos medievales y numerosos pliegos horadados con cuentas pertenecientes a la Orden de Alcántara (1240-1498); diversas cuentas tomadas por Fernán Álvarez de Toledo entre 1475-1481 (Cuentas y tasación de metales preciosos procedentes de la merindad de La Rioja, 1475; pagos a la Hermandad desde de agosto de 1481; gastos de la Guerra de Granada; servicio de montazgo desglosado por puertos reales; dos cuentas presentadas por Nuño Docampo, pagador del ejército de Castilla, etc.)[65]; una batería de cartas, informando de la real cédula expedida por los reyes en Zaragoza, el 6 de septiembre de 1492, para que no se devolviese el dinero prestado por los judíos para la Guerra de Granada, enviadas a varias diócesis (Zamora; Ávila; Ciudad Rodrigo; Cartagena; Coria, Plasencia y Badajoz, Toledo y Segovia)[66]. O un curioso inventario de objetos y joyas de plata y oro, y telas suntuarias mandado hacer por Isabel I, algunos de ellos entregados a María de Portugal o la archiduquesa Juana[67].

Más aún, este archivo nobiliario alberga, todavía, documentación dispersa sobre asuntos diplomáticos. En concreto, cartas remitidas a la Corte por diversos

---

63 14-II-1523, Toledo. *Ibidem*.

64 Rodrigo de Ulloa, contador mayor y del consejo real, recibe de Fernán Álvarez de Toledo, secretario de los reyes, 78.000 maravedís como pago de las cuentas que tenían pendientes desde tiempos de Enrique IV; 28-V-1479, sl. *Ibidem*, leg. 41, doc. 22.

65 *Ibidem*, 104, docs. 2-7

66 22-IX-1492. *Ibidem*, leg. 7, docs. 23-30.

67 *Ibidem*, caja 61, doc. 132.

personajes: Juan de Arbolancha[68], Galcerán de Requesens (conde de Trivento) o el virrey de Sicilia sobre la armada de Italia[69]. Además de instrucciones a Ladrón de Guevara para entrevistarse con Maximiliano de Austria[70]; una relación de los gastos ocasionados por la campaña de Nápoles (1495)[71]; e incluso una carta descifrada[72], escrita en Londres por el doctor de Puebla[73] al cardenal Mendoza, informándole sobre los asuntos de Escocia, Francia, Bretaña y Países Bajos[74].

Epílogo y conclusiones

Tras fracasar los anteriores intentos para conseguir una red de archivos reales en Castilla, Fernando el Católico quiso rescatar el patrimonio documental de la monarquía de manos privadas. Estaba familiarizado con el papel desempeñado por los archivos reales en la Corona de Aragón y conocía perfectamente las nuevas necesidades planteadas por el régimen polisinodial, así como la creciente burocratización del Estado Moderno. Para ello confió la custodia de las escrituras cortesanas a diversos alcázares y a las propias chancillerías.

Más aún. Parece que el soberano aragonés encomendó también al bachiller Diego Salmerón organizar su propio archivo, pero la muerte del monarca en 1516 y la de su archivero en 1519, frustró su empresa. Luego, sus sucesores en el cargo, los licenciados Galindo y Acuña, poco o nada avanzaron a este respecto, debido a la inestabilidad política del reino y a la inveterada práctica de la patri-

---

68 Informando de la partida de una flotilla de naves para la guerra de Italia e incluyendo diversas noticias de Francia, Italia, Borgoña e Inglaterra; 18-V-1495, Bilbao. *Ibidem*, caja 41, doc. 35.

69 *Ibidem*, caja 61, doc. 91.

70 10-X-1492, Zaragoza. *Ibidem*, caja 61, doc. 43.

71 *Ibidem*, caja 61, doc. 89.

72 Tradicionalmente, se pensaba que los secretarios aragoneses llevaron el peso de la diplomacia durante el reinado de los Reyes Católicos, e incluso que Miguel Pérez de Almazán había introducido la cifra hacia 1488. Pedro Rodríguez Muñoz, «Un colaborador de los Reyes Católicos: Miguel Pérez de Almazán»; *Publicaciones de la Institución «Tellos Meneses»*, 5, 1951, pp. 117-158, en especial p. 120.

73 Precisamente las misivas encriptadas de este embajador en Inglaterra son de las más antiguas de las que se tiene noticia en la Corona de Castilla. Juan Carlos Galende Díaz, «La escritura cifrada durante el reinado de los Reyes Católicos y Carlos V», *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 18-19, 1993-1994, pp. 159-178.

74 ACC, caja 41, doc. 41.

monialización de sus escritos por parte de las sagas de servidores regios, que las suelen incluir entre el bagaje escriturario de sus mayorazgos.

La Guerra de las Comunidades truncó muchas de estas iniciativas, pero también expurgó algunos fondos señoriales y de personajes cercanos a los reyes, quemándose una buena parte de documentos oficiales, junto a papeles y pergaminos estrictamente familiares. El caso más conocido es el archivo de García Ruiz de la Mota, hermano de Alonso, obispo de Badajoz y firme colaborador del emperador, considerado tradicionalmente como el verdadero antecedente del Archivo de Simancas, por la importancia de sus fondos. Su pérdida es llorada por cronistas coetáneos como Gonzalo Fernández de Oviedo con estas palabras:

> «En Burgos, estaban muchos libros e escrituras originales e importantes a la Casa e Corona Real de Castilla, e su Hacienda e Patrimonio Real e que tenía cargo de las guardar, e con buen salario Alonso Ruiz de la Mota, e es público, que en el tiempo de las Comunidades, le quemaron la casa a dicho Mota, e quantas escrituras e hacienda tenia, e pudieron haber aquellos traidores»[75].

Hasta el punto que también Pedro Mártir de Anglería, en sus Cartas literarias, se refiere a que al destruir los sublevados su casa y archivo, «ya no le queda a Castilla testimonio alguno de sus relaciones con cualquier mortal»[76]. No nos extraña que, ante estas carencias, los comisarios regios buscasen llenar la laguna documental sobre las relaciones internacionales castellanas.

En todo caso el ejemplo del archivo personal del secretario Fernán Álvarez de Toledo, aunque no sabemos hasta qué punto es extrapolable al resto de servidores de la monarquía, evidencia que las medidas tomadas para recuperar los documentos generados o acumulados por sus altos funcionarios nunca fueron demasiado efectivas. Por no hablar que un vistazo a los archivos nobiliarios demuestra que la práctica de quedarse con documentos públicos es una costumbre que se perpetuó durante centurias.

Carlos V, una vez consolidado en el trono, y ante la envergadura que adquiría sus dominios castellanos y la especialización de su alta burocracia, mantuvo una red de archivos reales emplazados, entre otros lugares, en el monasterio de San Benito (Valladolid), la fortaleza de la Mota (Medina del Campo), así como en

---

75 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Las quinquagenas…, op. cit.*

76 Ángel de la Plaza Bores, «Noticias sobre algunos depósitos documentales castellanos anteriores al de Simancas. El Archivo de García Ruiz de la Mota, en Burgos», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 65 (1958).

los reales alcázares de Segovia y Madrid[77], además de los depósitos propios de las audiencias y chancillerías. Por fin, en 1540 y desde Bruselas, el emperador dispuso centralizar las escrituras de la corona y su patrimonio en uno de los cubos del castillo de Simancas, empresa que culminaría por fin su hijo Felipe II en 1572[78], legándonos unos fértiles fondos de los que todos somos deudores.

[77] Como muestra, en 1538, Carlos V ordena a los alcaides de las fortalezas de Medina del Campo, Segovia y Madrid presentar las escrituras referentes al pleito entre el Condestable de Castilla y el monasterio de las Huelgas Reales, en disputa por las salinas de Rosío (1538). AHNOB, Frías, caja 242, doc. 22-23.

[78] Juan Carlos Galende Díaz, «Carlos V y la documentación real hispánica», *Cuadernos de investigación histórica*, 23, 2006, pp. 121-130.

LOS JUECES Y LOS GOBERNADORES DE LA ESPAÑOLA. UNA APROXIMACIÓN A LOS CONFLICTOS ENTRE ESPACIOS CORTESANOS DURANTE LA PRIMERA COLONIZACIÓN AMERICANA

Francisco Miguel Martín Blázquez[1]

Resumen:

En esta comunicación nos proponemos realizar un acercamiento, a través de una revisión de documentación básica y la historiografía sobre el tema, a la existencia de espacios cortesanos enfrentados por sus intereses en La Española. Así, frente al sector del gobernador y sus allegados, que defienden una gestión autónoma, se opone la aparición a partir de 1511 de jueces de apelación, que en teoría se encargarán de velar por el mantenimiento de una primacía de los intereses de la Monarquía. Podemos, pues, apreciar y valorar, a través de dicho enfrentamiento, una serie de aspectos en los que se manifiesta y que justifican la lucha entre ambas facciones por imponerse una frente a la otra a través de elementos simbólicos de poder. Por ello, queremos profundizar en el conocimiento de estos elementos, reconocerlos y comprenderlos dentro de esa realidad dialéctica por el control efectivo de la isla.

Palabras clave:

Audiencia de Santo Domingo, Diego Colón, jueces de apelación, espacios cortesanos, La Española, sello real, cuestión indígena.

Abstract:

In this communication we will purpose making an approach, by basic documentation and the historiography about that topic, to the existence of courtesan spaces confronted by their own interests in La Española. Therefore, in front of the governor and their next of kin, who defend an autonomous man-

[1] Universidad Francisco de Vitoria, correo electrónico: fm.martin.fpi@ufv.es

agement, it is opposed henceforth 1511 by *jueces de apelación*, that theoretically will be entrusted to look after to the maintenance of the supremacy of Monarchy's interests. We can see and value, through that confrontation, a series of aspects where is manifested and justified the struggle between factions to impose each one in front of the other by symbolic manifestations of power. That is why we want to know this manifestations, recognize and understand them in the dialectic situation around the government of the island.

Key words:

Audiencia of Santo Domingo, Diego Colón, *jueces de apelación*, Courtesan Spaces, La Española, Real Seal, Indigenous Issue.

1. Introducción

La llegada de los marinos castellanos a las islas del Caribe al final del siglo XV causó un gran impacto en distintos niveles de la vida europea: geográfico, cultural, de conciencia… También en la autóctona. El desarrollo de los primeros asentamientos hispánicos en aquellos territorios, tras la travesía atlántica, supuso una gran movilización de mecanismos diversos a ambas orillas, definiéndose en una creación de actitudes, comportamientos y disposiciones legales que no siempre coincidieron o contentaron a las partes por igual. La negociación entablada entre el gobierno de la península y los representantes de éste en las Antillas estalló en diferentes momentos.

Ríos de tinta se han vertido por este asunto, no sólo por toda la correspondencia y articulación legislativa generada por sus contemporáneos, sino por todas las aproximaciones históricas existentes casi desde aquel momento fundacional. A la par que la concesión de las bulas papales correspondientes y la firma de tratados para repartirse aquellos territorios con el reino de Portugal, los Reyes Católicos gestionaban la organización de sus nuevos dominios ultramarinos. Incluso antes de su descubrimiento, ya se acordó con el organizador de dicha expedición, Cristóbal Colón, que se le encomendaría el gobierno de los territorios a los que llegase, entre otras dignidades. Asumidas a su regreso, comenzó a desempeñarlas: *Almirante de la Mar Oceana, Visorrey e Gouernador de las Yndias*. Esto le permitió actuar no sólo de una forma más autónoma, sino con potestad para nombrar a hombres de confianza como sus subalternos en la

administración. Pero su mala gestión rápidamente fue denunciada y los monarcas debieron tomar cartas en el asunto. Nombraron a nuevos gobernadores de la isla en detrimento del descubridor y sus privilegios.

Años más tarde y tras el fracaso de los gestores reales enviados a los territorios indianos, Diego Colón, legítimo heredero del mencionado marino, apareció en escena. Inserto como paje y contino en el entorno cortesano castellano durante su juventud, las intrigas matrimoniales le hicieron entroncar con primos del rey Fernando[2]. Tras la muerte de su padre en 1506, litigó por ser el siguiente virrey y gobernador de los territorios antillanos. Con una gestión equivalente en resultados a la de su padre, hizo considerar a los reyes, de nuevo tan preocupados por las arbitrariedades cometidas –como las concesiones a sus allegados y el trato hacia sus súbditos indígenas tolerando su explotación y aniquilamiento– que volvieron a tomar medidas urgentes al respecto. Una de ellas fue el nombramiento de tres jueces para un *Juzgado de apelaçion e Abdiençia* que se instalaría en la isla y que compartiría competencias judiciales con el gobernador[3].

Toda esta historia es de sobra conocida[4]. Ahora bien, lo que pretendemos explicar aquí son algunos de los resultantes conflictos de atribuciones entre el gobernador y estos juristas llamados por el rey. Así, analizaremos casos, como el de la posesión compartida del sello real, el papel del repartimiento de los indios y otros asuntos de índole protocolaria, para valorar el alcance del enfrentamiento producido entre ambos sectores dirigentes de la incipiente comunidad allí asentada.

---

2 Mariano Gambín García, *«En nombre del rey». Los primeros gobernadores de Canarias y América (1480-1526)*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, 2007, pp. 197-198.

3 José Sánchez-Arcilla Bernal, *Las ordenanzas de las audiencias de Indias (1511-1821)*, Madrid, Dykinson, 1992, pp. 18-21.

4 Nos remitimos, por ejemplo, a la polémica desatada por la obra de Juan Manzano Manzano, *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948, a mediados del siglo XX, con los profesores Pérez-Embid y Rumeu de Armas. Junto con otras contribuciones, se pueden aún consultar los puntos de este debate en numerosas publicaciones que surgieron en distintas revistas. Este debate se ve bien reflejado en Alfonso García-Gallo, «La unión política de los Reyes Católicos y la incorporación de las Indias», *Revista de Estudios Políticos*, 59, 1950, pp. 178-194. Otras consultas que merecen nuestra apreciación, de carácter más general, son: Alfonso García-Gallo, «Los orígenes de la administración territorial de las Indias: el gobierno de Colón», *Anuario de Historia del Derecho Español* [*AHDE*], 15, 1944, pp. 16-106; Mario Hernández Sánchez-Barba, *América española. Historia e identidad en un mundo nuevo*, Madrid, Trébede, 2012, pp. 110-140 y Demetrio Ramos Pérez, *Algunas cuestiones de fondo en el descubrimiento de América*, Granada, Diputación Provincial, 1990.

2. Perspectivas sobre la expansión del modelo cortesano castellano

Para entender estas relaciones problemáticas, conviene conocer las condiciones dentro del aparato social para la realidad americana y la gestación de uno propio del origen en que se inspiraba. La configuración heredera del enfrentamiento entre sectores de la nobleza y los monarcas en la situación bajomedieval castellana impregna de una casuística singular la cuestión de los asentamientos en América. La obtención de posesiones y riquezas por gente de origen humilde es un motivo de atracción a la empresa americana, ya que ello se traducía en un incremento del estatus social, con todas las consecuencias que implicaba. Pero, a su vez, encontraba un escollo con las dificultades del viaje y el clima isleño, lo que hacía más acuciante la compensación por el esfuerzo de traslado e instalación. De ahí que la dominación de los indios se usase para favorecer los intereses cortoplacistas de estos recién llegados.

La concesión de los títulos a Colón significó la implementación de una figura que acaparaba numerosas atribuciones tanto de justicia como de gobierno en la región recién incorporada. A pesar de los escasos intereses por establecer un control gubernativo, salvo para la explotación de recursos y el comercio, el marino genovés desempeñó con poca visión dicho papel. Aun así, implicó, como consecuencia lógica, la aparición de un entramado de vinculaciones alrededor de su persona, hombres de su confianza que recibían, a modo de compensación por su lealtad, ventajas y beneficios a la hora de llevar a cabo diferentes empresas[5].

La respuesta real a los abusos cometidos por esta cohorte tanto a los indígenas, denunciados por los dominicos, como a la propia autoridad de la Monarquía ocasionó que en octubre de 1511 el rey Fernando promulgara la creación de un juzgado de apelación en la ciudad de Santo Domingo. Esto significaba una explícita abolición del privilegio de prioridad en la justicia del se-

---

[5] Este tipo de vinculaciones se pueden explicar a raíz de lo expuesto en diversos puntos presentes en una serie de trabajos, como José Martínez Millán y Ignacio Ezquerra Revilla, «La integración de las élites sociales en las monarquías dinásticas. Los continos», en Jesús Bravo Lozano (ed.), *Espacios de poder: cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII)*, v. 1, Madrid, Universidad Autónoma, 2002, pp. 339-341, «La corte de la Monarquía hispánica», *Studia Historica*, 28, 2006, pp. 21-23 y «La articulación de la Monarquía española a través de la Corte: Consejos territoriales y Cortes virreinales en los reinados de Felipe II y Felipe III», en Francesca Cantù (ed.), *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Roma, Viella, 2008, pp 39-42.

gundo Almirante[6]. No se hizo, pues, esperar la correspondiente reacción por su parte, solapando las competencias de los jueces a las suyas, duplicándolas con disposiciones y sentencias contradictorias a las causas resueltas. De esta manera, podemos apreciar una serie de focos en los que se manifestó dicha dicotomía, destacando la relativa a la posesión del sello real de las Indias.

3. El sello real: duplicación y prestigio

La tenencia del sello real[7] era un privilegio concedido a los tribunales de justicia castellanos denominados Chancillerías. Éste era «el signo que hacía gráficamente presente al Monarca»[8], es decir, confería la capacidad de dar a los documentos entidad real, como si el mismo monarca los hubiera rubricado. La expedición de documentación con sello y validez reales confirmaba, como icono legitimador, los autos celebrados y las sentencias dictadas.

Entre sus privilegios, se le entregó a Cristóbal Colón uno de estos sellos, el cual parece ser consiguió conservar en herencia para su hijo Diego. Pero con la promulgación en octubre, mediante Real Provisión, del juzgado de apelación y sus tres jueces Juan Ortiz de Matienzo, Lucas Vázquez de Ayllón y Marcelo de Villalobos[9], a quienes se les entregó otro sello, se confirma la duplicidad de la

---

6 Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos [EEHA], 1984, pp. 26 y 36 y José Sánchez-Arcilla Bernal, *Las ordenanzas*…, *op. cit*, pp. 20-21.

7 Hacemos referencia al trabajo de Margarita Gómez Gómez, «La Cancillería Real en la Audiencia de Santo Domingo. Uso y posesión del sello y el registro en el siglo XVI», *Revista de Humanidades*, 22, 2014, pp. 21-28. En los puntos dos y tres, expone claramente la problemática suscitada por la cuestión del sello real y nos valemos de su explicación para justificar nuestras interpretaciones.

8 Bartolomé Clavero, «Justicia y Gobierno, Economía y Gracia», en Javier Moya Morales, Eduardo Quesada Dorador, David Torres Ibáñez (eds.), *Real Chancillería de Granada. V Centenario 1505-2005*, Granada, Junta de Andalucía, 2006. Disponible en línea: http://www.bartolomeclavero.net/wp-content/uploads/2014/07/Justicia-Gobierno-Econom%C3%ADa-Gracia.pdf (Consultado el 12/03/2016), p. 2.

9 Una recopilación de detalles localizados sobre su vida y carrera puede verse en las entradas correspondientes de Javier Barrientos Grandón, *Guía prosopográfica de la judicatura letrada indiana (1503-1898)*, Madrid, Fundación Mapfre-Tavera, 2000, pp. 1067-1068, 1531 y 1586-1587 respectivamente. Para un estudio particular del momento que nos atañe, véase Alberto García Menéndez, *Los Jueces de apelación de La Española y su residencia*, Santo Domingo, 1981.

personificación de la autoridad regia en las islas. En principio, la finalidad de estos jueces es que «puedan conoscer e conoscan de todos los pleytos, asy ceviles como criminales, que son o fueren sobre Casos de Corte, por primera ynstancia»[10], con lo que la función judicial del gobernador y otros oficiales que hubiera nombrado se veía subordinada a este juzgado, a pesar de que se promulgó una cédula por la que se encargarían de los pleitos los primeros en conocer el hecho[11]. La cuestión es que esta potestad quedaba justificada con la Sentencia de Sevilla en mayo de 1511[12] en sus puntos quinto y sexto.

Como no podía ser de otra forma, estos jueces también participaron en los juegos de poder de la isla. De hecho, uno de ellos, el licenciado Vázquez de Ayllón, ya había ejercido como alcalde mayor de la Concepción de la Vega bajo la gobernación anterior de fray Nicolás de Ovando. Todo apunta a que no cayó muy en gracia a Colón y sus hombres, ya que fue residenciado en 1509 y «no debió salir el toledano bien parado pues regresó a Castilla» al año siguiente[13]. Esto da cuenta del ambiente marcadamente polarizado que entre distintos sectores de interés en la isla se estaba gestando.

Por todo ello, y debido a los solapamientos e intromisiones voluntarias producidas para ejercer la justicia, que provocó retrasos acuciantes e incrementos significativos en los costes de los procesos, se negoció un *contrato e sentencia* entre el Almirante y los monarcas castellanos sobre la creación de una Audiencia con sede en la ciudad de Santo Domingo, deseo explícito de estos últimos[14].

4. Los repartimientos de indios como canalización clientelar: ¿súbditos o bienes suntuarios?

La encomienda y el repartimiento de indios fueron los instrumentos en que se basaba la administración que gobernaba en La Española e islas adyacentes para

---

10 José Sánchez-Arcilla Bernal, *Las ordenanzas*…, *op. cit*, p. 66.

11 Mariano Gambín García, *«En nombre del rey»*…, *op. cit*, p. 215.

12 Dicho pleito se comenta y reproduce en Antonio Muro Orejón, Florentino Pérez-Embid, Francisco Morales Padrón (eds.), *Pleitos Colombinos I. Procesos hasta la sentencia de Sevilla*, Sevilla, EEHA, 1967, pp. XXXIV-XXXVI y 205-209.

13 Amadeo Julián, «Los inicios de la justicia en Santo Domingo. Los primeros alcaldes mayores de la isla», *Boletín del Archivo General de la Nación*, 125, 2009, pp. 675-679 y, a su vez, Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*…, v. I, op. cit, p. 324.

14 José Sánchez-Arcilla Bernal, *Las ordenanzas… op. cit*, pp. 23-28 y 71-76.

gestionar los pagos de fidelidad de los allegados, si seguimos la teoría de las redes clientelares previamente asumida. Usados por los castellanos a modo de divisa para cuantificar el precio de los favores o como excusa para cobrárselos, los propios gobernadores tampoco hicieron gran cosa por enfrentarse a este sistema, sino que incluso lo potenciaron. Véase si no la actitud del propio descubridor, su hijo y su antecesor, Nicolás de Ovando, que beneficiaron de esta forma a las personalidades más destacadas entre los llegados de la península con los repartimientos. Esto provocó, en consecuencia, toda serie de abusos, ya que los indígenas eran vistos no como otros súbditos del rey, sino como simple mercancía para justificar su prestigio y como mano de obra para la extracción y explotación de productos relativos a sus diversos negocios. Más que en este último aspecto, bien conocido y denunciado desde prácticamente el primer instante[15], nos interesa la apreciación del indio como bien suntuario que se intercambiaba por favores. Por ejemplo, el que sean asumidos como un suculento botín de guerra en las incursiones a regiones donde los caribes ofrecían resistencia a la dominación castellana atestigua su elevado valor simbólico como concesión graciosa por servicios a la Corona.

Destacamos también este elemento por la importancia que adquirió la capacidad de «repartir los indios» entre los cargos asentados, siendo además otro asunto conflictivo entre las atribuciones del gobernador y de los enviados en representación de la Corona. Sin ir más lejos, tras la llegada de Diego Colón se nombró a repartidores de indios en detrimento de la capacidad del gobernador de llevar a cabo dicha función.

El negocio de la fidelidad a través del tráfico de encomiendas es una cuestión de posesión material más que una razón espiritual. Es una forma de cuantificar la adhesión a facciones dentro del espacio insular, convirtiéndose también en una pseudo-autonomía, ya que no se obedece la prerrogativa real de defensa y buen trato hacia los autóctonos. De todas formas, apreciamos que la conflictividad producida en torno a este asunto no va tanto por las concesiones sino por la retirada de las encomiendas o los resultados de gestiones inadecuadas por parte de los encargados de velar por los indígenas.

---

15 Ahí está la referencia al discurso del fraile Montesinos, en la versión que nos brinda Bartolomé de las Casa, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Carlo, t. II, lib. III, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 441-442.

A modo de ejemplo ilustrativo, nos encontramos con un pleito[16] iniciado en 1513 que gira en torno a un cacique, llamado Salcedo, con casi cuarenta indios bajo su tutela y que el Almirante le mantenía usurpados a Alonso de Nicuesa, quien indicaba que pertenecían a su hermano Diego[17]. Éste los había dejado cedidos por cuatro años al Almirante para que cuidase de ellos en su ausencia conquistadora, pero el retraso en devolverlos hizo que el representante del propietario los demandase por la vía jurídica. Para su sorpresa, sólo le regresaron seis o siete de éstos, lo que ocasionó la necesidad de una reparación, la cual se tasó en una compensación monetaria.

Vemos, pues, que la posesión de indios importaba en tanto en cuanto hay una cantidad significativa de éstos, entendemos que equivalente a la importancia relativa del beneficiario en cuyas manos recae. Esta cuestión se aprecia también en cómo otros encomenderos de la región se esforzaron en tener una cantidad elevada, a pesar de las numerosas limitaciones que trataba de imponer, sin mucho éxito, la Corona. Las limitaciones se manifestaban en los repartos forzosos para los castellanos recién llegados o bien para que el excedente de indios fuese a trabajar a las minas reales. Estas medidas causaban efectos generalizados de descontento y confrontación entre los colonos, pues los repartimientos nunca resultaban tan equitativos como se proponían, lo que generaba un clima de tensión que se manifestaba en nuevas incursiones a territorios no asimilados.

La importancia de este tipo de asuntos radica también en la negación de la capacidad de repartir a los indios que detentaba el gobernador y el consecuente nombramiento de repartidores de indios ajenos a él, como fue el caso del de Pedro Ibáñez de Ibarra y Rodrigo de Alburquerque en 1514, por parte de la Corona, en otra clara negación y suplantación de las atribuciones de los dirigentes en aquella región.

5. Algunas reflexiones y prospectiva

En esta tentativa, nuestra principal aportación a destacar es la de si se pueden apreciar las Audiencias reales en América como espacios cortesanos. Desde las

---

16 Pleito iniciado por Alonso de Nicuesa sobre «los intereses de un Cazique de Yndios con 37 personas que el Almirante Dn. Diego Colon le tuvo a dicho Usurpados por tiempo de dos años, y medio, en el qual dice devio ganar con ellos 28 pesos de oro». Archivo General de Indias [AGI], Justicia 1.

17 Que era el conquistador Diego de Nicuesa.

nuevas posiciones que ofrece esta perspectiva, rara vez se han analizado a las cortes de justicia de los reinos hispánicos como tales, si esta apreciación no ha sido omitida directamente. El protagonismo de estos estudios estriba en analizar los lugares en donde se establecía la residencia real o donde se manifestaba o ejercía su autoridad, por lo que se ha centrado especialmente en los Consejos territoriales y en los entornos domésticos de los propios monarcas y sus «imágenes vivientes»[18], pero no en su manifestación específica como organismo de impartición de justicia. Los factores antes señalados dan muestra de la relevancia dentro de esa red de núcleos de poder que comenzaba a ampliarse dentro de la Monarquía hispánica y que, aun de una forma todavía embrionaria, se manifestaba también en terreno americano, si cabe de una forma más intensa durante estos primeros años de colonización. Lo que pone de manifiesto es también los siempre presentes conflictos de intereses entre facciones, en este caso unas que desean una mayor autonomía en cuanto al control jurisdiccional, y la que componen el partido monárquico, hombres de confianza del rey que tratan de preservar todo lo posible su autoridad. Aun así, apreciamos que sus motivaciones y objetivos de enriquecimiento y mantenimiento del estatus primaron ante eso, lo cual a veces también fue motivo de una creciente y estructural conflictividad.

Vistos estos antecedentes, no es de extrañar que, posteriormente, se redactasen férreas normativas referentes a la disciplina social exigida para desempeñar el puesto de magistrado indiano[19]. Éstas se basaban en la desvinculación a otros intereses mundanos en el territorio de su jurisdicción, una vez institucionalizados otras Audiencias a lo largo de aquellos reinos. Tal era el compromiso de la pureza exigida en el desempeño del ejercicio de la autoridad real como proveedores de justicia que se ha llegado a calificar como en una situación de «guardianes platónicos» de la Monarquía[20].

---

[18] Alejandro Cañeque, «Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España», *Historia mexicana*, 51:1, 2001, p. 47.

[19] Tal y como se señala en una cantidad significativa de las leyes en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias,* lib. II, t. XVI. Algunos trabajos al respecto son los de Richard Konetzke, «La prohibición de casarse los oidores o sus hijos e hijas con naturales del distrito de la Audiencia», en *Homenaje a José María de la Peña y Cámara*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1969, pp. 105-120 y Luis Navarro García, «Honra, pobreza y aislamiento de los oidores indianos», en *Temas americanistas*, 1, 1982, pp. 11-15.

[20] John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quiton in the Seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire,* Madison, 1967, p. 153.

Otro problema es la siguiente cuestión que nos planteamos: ¿podemos interpretar a los Colón como una «imagen viviente» del rey a todos los efectos? Esta problemática en torno a lo que se entiende por virrey en la legislación castellana no es nueva, si bien en su momento ya suscitó un nutrido debate[21]. Representa a la autoridad real, pero la desacredita con un gobierno contrario a los intereses de la Corona y hasta cierto punto arbitrario, sin seguir las pautas que se le indican desde la península o que se esperan de él. Por ello, sus competencias se van anulando progresivamente y se le van otorgando a distintos oficiales afines al partido monárquico o aragonés, hasta ser finalmente destituido en favor del colectivo de frailes jerónimos enviados por el cardenal-regente Cisneros en 1516. De esto podemos sacar en claro que la autoridad real no está por debajo de nada ni nadie, a pesar de ostentarla de una forma clónica y simbólica otorgada por prerrogativas que, aparte, han sido vinculadas a un linaje determinado.

6. Conclusiones

En definitiva, vemos que con la reproducción del modelo de asentamiento de la Reconquista se vinculan elementos propios de la tradición castellana con una realidad nueva, creando una fórmula singular. Realmente, es un modelo exportado pero que comienza a chirriar en cuanto se empiezan a redactar leyes respecto a la condición y trato de los aborígenes, lo cual queda explicitado especialmente entre los religiosos. La problemática suscitada es que existe una contradicción evidente entre esta teoría paternalista de alto contenido moral y la condición práctica de la realidad indiana, típica de un modelo de explotación derivado de un hecho bélico conquistador, en busca de un beneficio material inmediato que se vincula también al ascenso y prestigio social. Es una realidad

[21] Jaume Vicens-Vives, «Precedentes mediterráneos al virreinato colombino», en *Anuario de Estudios Americanos*, 5, 1948, pp. 571-614. Era contestado por Alfonso García-Gallo, «Los virreinatos americanos bajo los Reyes Católicos», en *Revista de estudios políticos*, 65, 1952, pp. 189-209 y Jesús Lalinde Abadía «Virreyes y lugartenientes medievales en la Corona de Aragón», en *Cuadernos de Historia de España*, 31-32, pp. 98-172. Los puntos esenciales de este debate radican en si la concesión de título de «almirante, virrey y gobernador» tenían orígenes distintos en la tradición jurídica hispana dependiendo de cada uno, bien castellano, bien aragonés; y si se trataba de un mismo cargo o de varios, especialmente entre los de virrey y gobernador.

de pleno sentido en su época, heredera de una tradición histórica que se fundamenta en esas imágenes de expansión en dos etapas, conquista y evangelización, que no dejan de ser instrumentos para ejercer una dominación efectiva que aseguren la estructura política implantada. Para ello, al reproducirse este modelo, también se trasladan esas vinculaciones de control y jerarquización que hacen lícito el imaginario que hemos comentado. Los rangos colombinos sirvieron como enlace para trasladar dichas categorías y aplicarlas con sus significados concretos, haciendo que la implantación del modelo político de la Monarquía se asentase y evolucionase conforme a lo esperado por ella, aunque con estas particularidades singulares que demandaba el régimen encomendero.

FERNANDO, ISABEL, GERMANA: VARIACIONES DEL ENTORNO CORTESANO

María Ángeles Pérez Samper
Universidad de Barcelona

Resumen:

En una Monarquía la Corte constituye una parte esencial de la estructura del poder y del gobierno. Estudiar el entorno cortesano del rey Fernando contribuye a comprender su figura. Pero el cuadro no quedaría completo sin atender también al entorno cortesano de sus Reinas. Los cambios que se produjeron contribuyen a aclarar el proceso de creación de la Monarquía Española.

Palabras clave:

Reyes Católicos, Corte, Casa Real, España, siglo XV.

Abstract:

In a monarchy the Court is an essential part of the power structure and government. Studying the environment courtier of King Ferdinand contributes to understand his figure. But the picture would not be complete without also attend the courtly environment of their queens. The changes that occurred contribute to clarify the process of creation of the Spanish Monarchy.

Key words:

The Catholic Monarchs, Court, Royal Household, Spain, XV century.

La Corte y las Casas Reales

La Corte es el rey y su entorno; un centro de poder múltiple, económico, social, político, cultural; un lugar, la ciudad y el palacio donde reside el rey; un conjunto de personas, nobles y criados, que rodean al rey y le sirven; un sistema administrativo y político a través del cual se gobierna; la clave de bóveda que mantiene unidos los diversos territorios; la cúspide de la jerarquía social; un espacio de sociabilidad y de civilización; un foco artístico y literario, un centro de patronazgo cultural; una referencia religiosa; en definitiva, es un pequeño mundo ideal que pretende actuar como espejo y modelo de toda la sociedad y de todo el reino o conjunto de reinos. La Corte es, pues, una realidad muy compleja y poliédrica.

Pretendía la ejemplaridad, pero no siempre la consiguió, pues fueron muchas las oposiciones y críticas. Se acusaba a la corte de aislar al monarca, en lugar de facilitar la plena comunicación con sus súbditos, se le recriminaban sus excesivos gastos y se la condenaba por sus vicios, intrigas y engaños. Pero, a pesar de todas las críticas y escándalos, la corte no era solo un lugar de lujo y diversión, era mucho más, era un formidable escenario de poder, en que el soberano, protagonista del espectáculo, era el centro y la corte el medio privilegiado desde el que irradiaba su presencia hasta los confines de sus posesiones.

En el marco cortesano, la Casa Real era un elemento esencial. Durante la baja Edad Media, cada soberano estableció su propia Casa, con su organización política y su estilo de servicio y para ello todos siguieron pautas comunes, aunque trataron a la vez de buscar una cierta originalidad que marcara la identidad de su Monarquía. Las casas reales organizaron los mismos servicios, básicamente capilla, cámara, caballeriza, caza y guardias, de acuerdo con las principales actividades relacionadas con el ejercicio del poder. Los monarcas aprovecharon tales oficios para colocar junto a sí a los miembros de las elites sociales y, de esta manera, mantener integrados sus respectivos reinos[1].

En la Corona de Castilla ya en la segunda mitad del siglo XIII la corte real había alcanzado un gran desarrollo. Las *Siete Partidas* redactadas durante el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284) prestaban gran atención a la Corte y a sus oficios. En el Título 9, «Cuál debe ser el rey con sus oficiales, y con los de su casa y de su corte, y ellos con él», la Ley 1 se refería a los oficios: «Oficio

---

1 Miguel Ángel Ladero Quesada, «La Casa Real en la Baja Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, 25, 1998, pp. 327-350.

tanto quiere decir como servicio señalado en que un hombre es puesto para servir al rey (…) los oficiales y los principales deben servir y obedecer al rey como a su señor, y amparar y mantener el reino...» Establecía que «debía el rey tener oficiales que le sirviesen de estas tres maneras: los unos, en las cosas de secreto, y los otros, para guarda y para mantenimiento y para gobierno de su cuerpo, y los otros, en las cosas que pertenecen a la honra, a la guarda y al amparo de su tierra». Entre estos servidores destacaban las *Partidas* al Capellán y al Chanciller. La Ley 27 se ocupaba de la Corte y sus funciones: «Corte es llamado el lugar donde está el rey y sus vasallos y sus oficiales con él, que le han comunicado de aconsejar y servir, y los otros del reino que se llegan allá o por honra de él, por alcanzar derecho, o por hacer recaudar las otras cosas que han de ver con él»[2].

La Corona de Aragón desarrolló igualmente una Corte de gran esplendor. Fundamental fue su organización en tiempos de Pedro el Ceremonioso: Las *Ordinacions fetes per lo Senyor en Pere terç rey d´Arago sobre lo regiment de tots los officials de la sua cort* son el conjunto de reglas y disposiciones establecidas hacia 1344 para el buen funcionamiento de la Casa Real de Aragón. Las «Ordinacions» fueron en origen una copia de las *Leges palatinae regni Maoricarum* realizadas para la Corte del rey de Mallorca[3].

Las Ordenaciones constaban de cuatro partes: Primera parte: De los oficiales de la corte. Segunda parte: De los oficios. Tercera parte: De los oficios. Cuarta parte: De la Casa, calendario y fiestas. Corolario de estas ordenaciones fueron los reglamentos del ceremonial de Coronación de los Reyes y Reinas de Aragon: *Ordinacion feyta por el muyt alto e muyt excellent Princep e Senyor el Senyor Don Pedro tercero Rey d´Aragon, de la manera como los Reyes d´Aragon se faran consagrar e ellos mismos se coronaran*.

Presentaban los empleos de la Casa real y de la administración bajo cuatro cargos principales, Mayordomo, Camarlengo, Canciller y Maestre racional, a los que se subordinaban respectivamente cada una de las cuatro clases de empleados de que se componía la *Curia regia.* Eran los oficiales superiores de la Corona y compartían el mando sobre el conjunto de empleados de la curia real. Semejante división de la curia representaba una novedad y se distinguía de los

---

2 Manuel González Jiménez, «La corte de Alfonso X el Sabio», V Semana de estudios alfonsíes, Alcanate V, 2006-2007, pp. 13-30.

3 Universitat de València, Biblioteca General i Històrica, s/s, f. 1r. Francisco M. Gimeno, Daniel Gozalbo, Josep Trenchs, *Ordinacions de la Casa i Cort de Pere el Ceremoniós*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009.

usos de la corte francesa. La *Ordinació* de la Corte de Pedro IV situaba por un lado la Casa real y por otro la Cancillería regia y la Contaduría. Ambas, la Cancillería y la Contaduría, eran en el siglo XIV más importantes que la Casa real, y el Canciller y el Maestre racional estaban en general sobre el Mayordomo y el Camarlengo, aunque su posición podía variar en función de la influencia de los personajes que ocupaban los cargos.

El empleo del Mayordomo, que siempre estaba desempeñado por un caballero noble, era un nombramiento honorífico. Daba a su poseedor un alto rango en la Corte y varios derechos, en especial el de ser Consejero del Rey. Supeditados inmediatamente al Mayordomo estaban todos los que ejercían un empleo en el palacio real, los *copers*, *botellers*, *escuders qui tallen deuant lo senyor Rey*, *sobrecochs*, *portants lo tallador*, *comprador*, los caballerizos, el *sobrealzembler* y el halconero mayor. La corte real empleó a muchos tipos de oficiales, desde los grandes nobles poseedores de altos cargos honoríficos, que se ocupaban de servir personalmente al rey, pasando por un buen número de letrados que desempeñaban tareas administrativas y burocráticas, hasta los criados domésticos[4].

La documentación para estudiar el tema de la Corte es muy variada. Se han conservado ordenanzas palatinas, que regulaban los diversos oficios y establecían sus obligaciones y competencias. Existen registros de cuentas específicos para un monarca determinado, durante todo su reinado o para unos años, conservados en registros de Cancillería y Maestre Racional. También se pueden consultar otros tipos de documentos, por ejemplo los de carácter notarial. Todo ello contribuye a diseñar el panorama de la corte real, de su organización y funcionamiento y el papel desempeñado por oficios de la corte, así como las personas que los ocupaban[5].

A lo largo del tiempo se fueron introduciendo cambios y modificaciones en la organización de la corte aragonesa. En el siglo XV la introducción de la Casa de Trastámara en la Corona de Aragón no varió el estilo cortesano. Más complicada fue la situación en tiempos de Alfonso el Magnánimo, pues con la marcha del rey a Nápoles la Corte se desdobló, continuó la Corte tradicional en los

---

4 Alexandra Beauchamp, «Ordonnances et réformes de l'hôtel royal au début du règne de Pierre IV d'Aragon», *Anuario de Estudios Medievales*, 39/2, 2009, pp. 555-557 y Olivetta Schena, *Le leggi palatine di Pietro IV d'Aragona*, Cagliari: Edizioni Della Torre, 1983.

5 Alexandra Beauchamp y María Narbona Cárceles (dirs.), *La sociedad cortesana en la Península Ibérica (siglos XIV-XV). Fuentes documentales para su estudio.* Dossier Monographique des *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45-2, 2015.

reinos peninsulares, fijada en Barcelona, en torno a la figura de la Reina María de Castilla, esposa de Alfonso, y se creó una nueva corte, muy espléndida, en Nápoles, en torno al rey. En el siguiente reinado, el de Juan II, la corte se reunificó en Barcelona en torno al nuevo monarca.

Fernando nació, creció y se hizo rey en esa Corte, en tiempos muy complicados, por los conflictos en el seno de la familia real y por la guerra civil catalana. En 1461, a la muerte de su medio hermano, Carlos, príncipe de Viana, Fernando fue proclamado como heredero de Aragón en Calatayud y nombrado lugarteniente general de Cataluña en 1462. Durante la guerra civil catalana (1462-1472), en la que tomó parte activa, se familiarizó con el gobierno y la administración del estado a instancias de su padre. En 1468, se convirtió en rey de Sicilia, con ocasión de su próximo matrimonio con Isabel de Castilla. La Casa Real de Aragón le acompañó siempre, como príncipe y como rey.

La Corte de los Reyes Católicos

A finales del siglo XV, con la asociación de las Coronas de Castilla y Aragón, a través del matrimonio de Isabel y Fernando, comenzó a forjarse una nueva entidad política que con el paso de los años se conocería como la «Monarquía española». Al heredar ambos sus respectivos reinos y consolidarse en el trono se creó entonces la corte conjunta de los dos soberanos, que mantuvo la existencia de las dos Casas Reales, la de Aragón junto a Fernando y la de Castilla junto a Isabel.

La monarquía hispana se construyó sobre la corte, entendida como forma de articulación de los diversos territorios, incorporados por herencia, agregación o conquista. La corte se componía de tres elementos esenciales: la *Casa real,* que no sólo constituyó el elemento originario de la corte, sino que además daba entidad y legitimidad a la dinastía. Los *Consejos y Tribunales,* cuya racionalidad administrativa se fue compaginando con las relaciones no institucionales de otras instancias de poder. Finalmente, los *cortesanos,* quienes elaboraron una estrategia específica para conseguir sus propios intereses[6].

Ambas Coronas, la de Aragón y la de Castilla, habían estructurado sus propias Casas reales desde hacía mucho tiempo y no desaparecieron ni se fusionaron cuando se produjo la unión. Los orígenes y evolución de ambas casas reales des-

---

6 José Martínez Millán, «La Corte de la Monarquía Hispánica», *Studia historica*, *Historia Moderna*, 28, 2006, pp. 17-61.

embocaron en una nueva realidad, mantuvieron su propia personalidad y autonomía, pero se adaptaron a las nuevas circunstancias. Sin embargo, es importante destacar que Castilla se erigió en el reino que iba a liderar la unión, lo que se tradujo en la adopción de su Casa, menos evolucionada institucionalmente que la de Aragón, como modo de servicio de la nueva entidad política[7].

La Casa de Castilla en torno a la reina Isabel era relativamente sencilla y práctica, pero siempre dentro de la magnificencia propia de la realeza[8]. Los oficiales domésticos estaban encabezados por el Mayordomo Mayor. Entre los servidores más próximos se encontraban los pajes, las damas y las dueñas, los ayos, ayas y maestros. El equipo de servicio en la alcoba, el guardarropa y el retrete estaba formado por el Camarero Mayor y los camareros ordinarios, hombres y mozos de cámara, reposteros de camas y lavanderas, el escribano de cámara y «el comprador de las cosas de la cámara», los continos, el sastre, la costurera y el zapatero, el barbero y «el limpiador de dientes», los porteros de cámara y los monteros de Espinosa. El equipo de servicio en las cocinas y en la mesa lo integraban los cocineros, pasteleros, aguadores, hombres de cocina y porteros, reposteros de estrado y de plata, el trinchante, el copero y el maestresala. Los ballesteros de maza. También existía un servicio de limpieza, mantenimiento e iluminación. La Capilla real contaba con capellanes y cantores, reposteros y mozos de capilla. En los viajes se hallaba de servicio el Caballerizo Mayor y el Acemilero Mayor, con sus ayudantes, el Aposentador Mayor y sus subordinados, así como los «reyes de armas». Para el cuidado de la salud se disponía de médicos, boticarios y sangradores. Para las ceremonias, fiestas y diversiones, había músicos, cazadores, halconeros. Todos ellos se hallaban al servicio de la Reina Isabel y de sus hijos[9]. Aunque el rey Fernando tenía su propia casa, la Casa de Aragón, sin em-

---

7 Miguel Ángel Ladero Quesada, A. I. Carrasco Manchado, M. P. Rábade Obradó, *Los Reyes Católicos y su tiempo. Repertorio bibliográfico*, Madrid, C.S.I.C., 2004, 2 v.

8 Miguel Ángel Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005 (2.ª ed.). Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid, B.A.C., 1993 (3.ª ed.). Luis Suárez Fernández, *Isabel I, reina*, Barcelona, Ariel, 2000. Alfredo Alvar Ezquerra, *Isabel la Católica. Una reina vencedora, una mujer derrotada*, Madrid, Temas de Hoy, 2002. Manuel Fernández Álvarez, *Isabel la Católica*, Madrid, Espasa Calpe, 2003. María Ángeles Pérez Samper, *Isabel la Católica*, Barcelona, Plaza y Janés, 2004. Miguel Ángel Ladero Quesada (coord.), *El mundo social de Isabel la Católica*, Madrid, Dykinson, 2004 y *Medievalismo*, 13-14 (2004).

9 María del Cristo González Marrero, *La Casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*. Ávila, Diputación provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2004.

bargo, cuando los soberanos estaban juntos, la Casa de la Reina servía también al Rey en muchas cosas[10].

Sobre la Corte aragonesa de Fernando proporciona interesante información la obra clásica de Jaume Vicens Vives *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*. Le dedicó al tema el capítulo final del libro y, en apéndice, publicó el códice Oficios y sueldos de la Corte y Palacio del Rey Católico, que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón[11].

La Casa de Aragón se mantuvo junto a don Fernando durante su estancia en Castilla, pero con algunos cambios importantes, derivados del reinado conjunto de Isabel y Fernando, de la creación de la nueva monarquía y del dinamismo de la reformulación de los oficios cortesanos en la época renacentista[12]. Uno de los cambios más notables fue el ascenso de la Mayordomía y su influencia en la figura del Maestro Racional. Este ascenso se debió, en gran medida, a que el traspaso de caudales entre Castilla y Aragón siguió los esquemas castellanos. Todo ello, junto con la convivencia de las dos Casas Reales, inclinó a favor del Mayordomo el equilibrio antes existente en las *Ordinacions*, al menos desde la perspectiva simbólica. Este cambio se hizo especialmente visible en 1477, con la confirmación de Ramón d'Espés como «Mayordomo y Presidente del oficio de Maestro Racional General». Pero Espés fue Mayordomo Mayor al menos desde 1464, y a partir del matrimonio de Fernando e Isabel en 1469 será cuando resulte más conveniente equiparar los oficios cortesanos aragoneses y castellanos.

También se produjeron cambios en las oficinas del Maestro Racional, seguramente como consecuencia de la convivencia cortesana y del carácter representativo del cargo[13]. El paralelismo entre Ramón d'Espés y Gonzalo Chacón, Mayordomo Mayor y Contador Mayor de la reina, era claro. Ambos eran personajes que gozaban de la confianza de los monarcas desde su etapa como príncipes y disfrutaban

---

[10] Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, 1.ª época, leg. 15, fols. 74-76. Casa y Sitios Reales, leg. 43, fols. 104, 148 y 181.

[11] Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Real Patrimonio (RP) 939. Jaime Vicens Vives, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1962, pp. 525-538 y Apéndice II La Corte del Príncipe Fernando, pp. 585-692.

[12] José Ángel Sesma Muñoz, *Fernando de Aragón. Hispaniarum Rex*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1992, Ricardo Centellas Salamero (coord.), *Ferdinandus Rex Hispaniarum. Príncipe del Renacimiento*, Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 2006. Ernest Belenguer Cebrià, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Barcelona, Península, 1999.

[13] Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Real Patrimonio (RP), Maestre Racional (MR).

de una gran influencia en los asuntos políticos y administrativos. El modelo castellano serviría también para la administración de los recursos económicos que desde Castilla se traspasaron a Aragón. Los d'Espés, aunque ocuparan una posición culminante en la Corte aragonesa, no fueron los encargados de controlar el erario aragonés, tal y como se establecía en las *Ordinacions*.

La Tesorería General y la Escribanía de Ración fueron los oficios más estables en la Corte fernandina y actuaron como motores de la práctica administrativa. La Tesorería, aunque perdió el control de ciertas partidas de gasto como consecuencia de las libranzas castellanas a encargados de oficios «menores», mantuvo, en cambio, el control de los capitales de Castilla en lo referente al pago de oficiales. Interesante resulta igualmente la presencia de sagas familiares en el puesto, como es el caso de los Sánchez, mercaderes y financieros conversos. La Escribanía de Ración fue considerada por los monarcas aragoneses como la base del sistema de gestión de sus asuntos cortesanos. Disfrutó de tanto prestigio que, al contrario de lo que era habitual, llegó a influir en el sistema castellano. En tiempos de Fernando esta situación de privilegio se mantuvo, siendo los Santángel no sólo titulares de dicho oficio sino, al igual que los Sánchez, personajes que gozaban de la gracia real. En el sistema administrativo, la Escribanía de Ración se mantuvo durante todo el reinado como pilar del proceso de gestión.

En la Casa aragonesa de Fernando personaje capital fue Luis de Santángel Vilamarchante, un valenciano de una importante familia de mercaderes judeoconversos, muy relacionados con la Corona. Sirvió primero a Juan II y pasó después a servir al nuevo rey Fernando, ganando su confianza. Luis de Santángel fue nombrado escribano de Ración en 1481. Su función principal en la Corte era la financiera: prestar dinero al monarca. Fue determinante para la organización de la expedición de Colón. Su posición y el hecho de ser judío, lo hizo blanco de muchos ataques. El Rey le consideraba fundamental y asumió su protección frente a la Inquisición. En 1497 Santángel obtuvo de Isabel y Fernando un privilegio excepcional, estatuto de limpieza de sangre, que le puso a salvo de sospechas y persecuciones[14].

El significado económico de la corte de los Reyes Católicos es un tema capital. No es fácil llegar a conclusiones por la existencia de las diversas Casas Rea-

[14] Miguel Ángel Ladero Quesada, «Actividades de Luis de Santángel en la corte de Castilla», *Historia. Instituciones. Documentos*, 19, 1992, pp. 231-252; VVAA, *Luis de Santàngel i el seu temps*, Valencia, Ajuntament de València, 1992. Manuel Ballesteros Gaibrois, *Luis de Santángel y su entorno*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, 1996.

les y por no existir una administración unificada, pues existían instancias varias, tesorerías, contadurías. Pero existe alguna documentación que nos permite una aproximación al tema, por ejemplo, para la Casa de la Reina, las cuentas del tesorero Gonzalo de Baeza[15]. Aunque las Casas Reales del Rey y de la Reina eran independientes, existían muchos puntos de contacto y múltiples transferencias[16]. Las referencias al servicio del rey en las *Ordenaciones de la Capilla* de 1486, la evolución en el nombramiento de capellanes durante el reinado conjunto de los Reyes Católicos y el periodo de gobierno en solitario de Fernando, o el paso de algunos clérigos a la capilla de Fernando tras la muerte de la reina sugieren la existencia de ámbitos de colaboración cortesana. Paralelamente la presencia creciente de Alonso Cortés, Sacristán Mayor, en la Corte de la Reina Católica indican que esta colaboración lo fue en ambas direcciones[17].

La corte del príncipe Don Juan

En 1496, cuando los Reyes Católicos pusieron Casa a su hijo y heredero, el príncipe Juan, lo hicieron de acuerdo al estilo castellano que, en esencia, era el mismo que poseía su madre, la reina Isabel, quien, a su vez, la había recibido de su padre, el rey Juan II de Castilla. La casa del príncipe Don Juan carecía propiamente de ordenanzas. Se componía de varias secciones, al frente de cada una se hallaba un personaje de la alta nobleza castellana que tenía acceso directo al rey.

> Primera parte: Del oficio del mayordomo mayor. De los seis oficios reales e principales que se acostumbra decir que hay en Castilla, que preceden a todos.

---

15 Antonio de la Torre y Engracia Alsina de la Torre, *Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica*, Madrid, CSIC, 1956. *Testamentaría de Isabel la Católica*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1968. Amalia Prieto Cantero, *Casa y descargos de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969. Felipe Ruiz Martín y Armando Represa Rodríguez, *Libro Mayor del Banquero de Corte de los Reyes Católicos, Ochoa Pérez de Salinas (1492-1500),* Bilbao, Banco de Bilbao, 1980. Rosana de Andres Díaz, *El último decenio del reinado de Isabel I a través de la tesorería de Alonso de Morales (1495-1504)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

16 ACA, R P, M R 939, f. 60-99.

17 Germán Gamero Igea, «El modelo administrativo de la Corte de Fernando el Católico. Cambios y permanencias en la gestión cortesana de la Corona de Aragón», *e-Spania* [En linea], 20 | febrero 2015, consultado el 24 febrero de 2016. URL: http://e-spania.revues.org/24234; DOI: 10.4000/e-spania.24234.

> Del Contador Mayor de Castilla. Del oficio del camarero mayor e otros oficios que se ejercitan e militan cerca de la persona real de Su Alteza. Pajes. Del maestro del príncipe. Del oficio del camarero mayor. Libros de la cámara. El Príncipe. Libro entero. Libro Mayor. Libro del Inventario. Cajas o arcas. Mozos de cámara. Mozos de cámara de las armas. Del mozo de cámara de las llaves. Del mozo de cámara del retrete. Del mozo del bacín. Idem de la cámara. Del oficio del escribano de la cámara. Repostero de camas. Capilla. Reposteros de capilla. Reposteros de estrados y mesa. Reposteros de plata. Porteros de sala. Copa y botillería. Ballesteros de maza. Mozos de espuelas y de la ballesta. Caballeriza. Del oficio del veedor. Del oficio del despensero mayor. De la cocina. Del oficio del maestresala. Del oficio del trinchante. Cazador mayor. Del montero mayor. Bruto, lebrel del príncipe. Cerero mayor. Consejo y justicia de la Casa Real del príncipe. Brasero. Barrenderos. «Porteros» de cadena en la primera puerta de palacio. Monteros de Espinosa. Segunda parte: Guión real. Alférez real. Reyes de armas. Pregonero mayor. Escribano mayor de rentas. Tesorero general. Alcaldes y alguaciles. Cárcel. Aposentador mayor. Acemilero mayor. Caballerizo de las andas. Correo mayor. Maestro de armas. Capitán de la guarda. Cronistas. Oficios en general. Menestriles y diversos músicos[18].

La descripción de oficios que formaron la casa del príncipe Juan, hecha por Fernández de Oviedo, ha sido considerada a veces como una «ordenanza» de la Casa de Castilla, cosa que nunca fue. Se trataba de un informe que se le encargó muchos años después, con el propósito de conservar la memoria de los usos cortesanos de tiempos de los Reyes Católicos, para preservar la tradición de la Casa de Castilla. Sin embargo, proporciona interesante información sobre la organización de la Corte.

La imprevista muerte del príncipe don Juan en 1497, provocó que su casa desapareciera, así la casa de la reina Isabel quedó establecida como la única del reino de Castilla. La herencia pasó a Isabel, la hija primogénita de los Reyes, casada con el Rey de Portugal, don Manuel el Afortunado, pero la muerte de Isabel en 1498 y la de su hijo Miguel en 1500 impidieron la creación de una nueva casa en la corte. La herencia castellana recayó entonces en la infanta doña Juana, quien con su esposo, Felipe el Hermoso, se presentó en Castilla para ser jurada heredera en las Cortes de Toledo de 1502. Su Casa, regida según el sofisticado estilo borgoñón, se hallaba compuesta por más de 400 oficiales. El estilo de Bor-

---

18 Gonzalo Fernández de Oviedo: *Libro de la Cámara Real del Príncipe Don Juan, oficios de su Casa y servicio ordinario*. Edición de Santiago Fabregat Barrios, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

goña se introdujo así en Castilla por primera vez[19]. Doña Juana, como princesa heredera, mantuvo su Casa castellana, tal como se la habían impuesto sus padres, en 1496, para ir a Flandes a contraer matrimonio. La situación era compleja pues existió una dualidad de casas reales, que volvió a repetirse tras la muerte de Isabel la Católica en 1504.

La Corte de Fernando y Germana

A la muerte de Isabel, Fernando proclamó reina de Castilla a su hija y tomó las riendas de la gobernación del reino acogiéndose a la última voluntad de Isabel la Católica. Pero el marido de Juana, el archiduque Felipe, también deseaba ejercer el poder y en la concordia de Salamanca, de noviembre de 1505, se acordó el gobierno conjunto de Felipe y la propia Juana, como reyes, actuando Fernando como gobernador hasta la llegada de la pareja real a la península. Previamente, Fernando había neutralizado el apoyo francés a su yerno Felipe por el Tratado de Blois, y se había casado con Germana de Foix, sobrina del rey Luis XII.

El 19 de octubre de 1505, a los 18 años de edad, Germana se casó por poderes con Fernando II de Aragón, de 53 años, viudo de Isabel la Católica desde hacía casi un año, celebrándose las velaciones de dicho matrimonio en la localidad palentina de Dueñas, el 18 de marzo de 1506, en el palacio de los condes de Buendía. En los pactos, el rey de Francia cedió a su sobrina los derechos dinásticos del reino de Nápoles, derechos que retornarían a Francia en caso de que el matrimonio no tuviese descendencia. A cambio, el Rey Católico se comprometió a nombrar heredero al posible hijo del matrimonio[20]. Esta boda causó gran disgusto en Castilla, ya que la vieron como una maniobra de Fernando para impedir que Felipe y Juana heredasen la Corona de Aragón.

A la llegada de Juana y Felipe a la península, muy pronto se manifestaron las malas relaciones entre el yerno, apoyado por parte de la nobleza castellana, y el suegro, apoyado por otra parte de la nobleza y por bastantes de los representantes

---

19 Antonio Lalaing, «Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501», José García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1952, p. 463 y ss.

20 Rosa E. Ríos Lloret, *Germana de Foix: una mujer, una reina, una corte.* Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003. *Germana de Foix i la societat cortesana del seu temps*, Rosa E. Ríos Lloret y Susana Vilaplana Sanchís (dirs.) junio-octubre 2006, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006.

de las ciudades. Para evitar un conflicto abierto, hubieron de negociar y, así, por la Concordia de Villafáfila de 1506, Fernando se retiró a Aragón.

El cambio de la Corte fue trascendental. Se desglosaron entonces la Casa de Aragón, en torno a Fernando y la nueva reina doña Germana, y la Casa de Castilla, en torno a doña Juana y su esposo. Pero en la Corona de Castilla el panorama cortesano se complicaría con la introducción de la Casa de Borgoña, que era la propia de Felipe, que le acompañó desde los Países Bajos. Cuando Juana fue jurada reina de Castilla, junto con don Felipe como su legítimo esposo, en las Cortes de Valladolid de 1506, con el fin de ganarse la adhesión política de las élites castellanas, don Felipe recurrió a introducirlas en su casa de Borgoña, que entonces llegó sumar 534 oficiales[21].

El matrimonio real aragonés al dejar Castilla fue primero a Zaragoza en julio de 1506 y pasó luego a Barcelona, donde llegaron el 8 de agosto e hicieron su entrada solemne el siguiente día 12. Permanecieron en la ciudad hasta el 4 de septiembre, fecha en la que embarcaron en la galera real, camino de Nápoles, acompañados de otras nueve galeras. Junto a los reyes viajaba su corte, compuesta por una brillante comitiva: «lo castellá de Amposta, don Fernando de Arago compte de Ribargoça, lo bisbe de Girona, bisbe de Vich, m. Gralli, tots los Sancliments que eran deu, o, dotze (…) e molts altres gentils homens que lo rey amprá e alguns valentians, aragonesos, los mallorquins no y foren a temps»[22]. También el dietari de la Generalitat destacaba la importancia del séquito cortesano que acompañaba a los reyes: «partiren de la present ciutat, per mar, les majestats del rey e reyna nosotres senyors, ab X galeres y quatre fustes de rems per al realme de Nàpols, acompanyats de moltes naus grosses, barxes y altres fustes de gàbia en gran nombre, en les quals anaven duchs, comtes y molts hòmens de títol y gentils hòmens»[23].

El viaje respondía al interés del monarca aragonés por el reino de Nápoles, la joya de la corona en Italia. La noticia de la muerte de su yerno, ocurrida el 25

---

21 Manuel Fernández Álvarez, *Juana la Loca. La Cautiva de Tordesillas,* Madrid, Espasa, 2000. Bethany Aram *La Reina Juana: gobierno, piedad y dinastía.* Madrid, Marcial Pons, 2001. Cristina Segura Graiño, «Juana I de princesa a reina de Castilla, 1502-1509» *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, 2005 pp. 1107-1122.

22 Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona, Ms. A-1. «Copia de Varios Diarios que guarda el Ayuntamiento de Barcelona de Sucesos memorables acaecidos en dicha Ciudad en diferentes tiempos desde el año 1249 hasta 1611», f. 104.

23 *Dietaris de la Generalitat de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, vol. I, p. 316.

de septiembre de 1506, le llegó a Fernando cuando se encontraba ya en Italia, en un pueblo de la bahía de Génova, camino de su reino napolitano.

Fernando y Germana se quedaron en Nápoles unos meses. Allí la corte, gracias a la vitalidad económica y artística de la ciudad, atravesó una etapa de gran esplendor. En el verano de 1507, el Rey Católico emprendió el retorno a España, decidido a recuperar el poder que dos años antes le habían arrebatado en Castilla. A su regreso, los reyes iban acompañados de 14 galeras, que anclaron en la playa de Barcelona el 14 de julio. Desde la galera real, la pareja se entrevistó con las autoridades catalanas, pero no llegaron a desembarcar, por haber peste en la ciudad. Fue la última vez que el rey Fernando pasó por Barcelona. Inmediatamente marcharon hacia Valencia, desde donde regresarían a Castilla.

Don Fernando se adentró en tierras castellanas. El 28 de agosto, en Tórtoles de Esgueva, un pequeño pueblo próximo a Burgos, se encontró con su hija, la reina Juana, que viajaba acompañada por una triste comitiva, con un carro tirado por cuatro caballos en el que iba el ataúd de su esposo Felipe, y escoltada por más de doscientos lansquenetes. Padre e hija tomaron el camino de Burgos, pero nunca llegaron. Para evitar problemas Fernando hizo que encerraran a Juana en el castillo de Tordesillas.

La repentina muerte de don Felipe cambió, pues, muchas cosas, entre ellas la Corte. Motivó que la casa de Borgoña desapareciese de Castilla, quedando la reina Juana con su servicio castellano. El rey Fernando, que conocía muy bien la sociedad castellana, sabía que para poder regentar Castilla en paz era imprescindible hacerlo desde su propia estructura política e institucional y ello le llevó a conservar la Casa real castellana. Reorganizó la corte y dividió los servidores que componían la casa real de Castilla: la mitad de ellos los dejó con su hija Juana, mientras que el resto de oficiales se los llevó consigo para que le sirvieran, juntamente con los de su propia Casa de Aragón, que siempre había mantenido y seguirá manteniendo[24]. Con la importancia añadida de que este servicio y sus oficiales no eran simples miembros del séquito real, sino que tenían un papel protagonista en la toma de decisiones políticas.

Fernando gobernó como regente en la Corona de Castilla, aunque se centró en las cuestiones de Italia, y, por la Concordia de Burgos de 1507, dejó el gobierno de los asuntos castellanos al Cardenal Cisneros. El 3 de mayo de 1509 nació en Valladolid el único hijo de Fernando y Germana, Juan, lo que suponía la separación de los reinos de Castilla y Aragón, pero murió a las pocas horas de nacer.

---

[24] Archivo General de Simancas (AGS). Casas y Sitios Reales (CSR), leg. 96, núms. 1-2.

El rey regresaría a la Corona de Aragón para celebrar Cortes Generales en Monzón en 1510. Dos años más tarde la reina Germana presidió otras Cortes Generales en su nombre. Ese mismo año 1512 emprendió el rey la incorporación del reino de Navarra. En 1515, Fernando, ya muy viejo y agotado, aun tuvo fuerzas para reunir unas nuevas Cortes en Cataluña, que delegó en su mujer Germana y que quedarían inconclusas. Hay que destacar que Germana tuvo en la Corona de Aragón más poder que Isabel, simplemente por el hecho de que Fernando envejecía. El rey necesitaba a Germana para muchas cosas, para tratar de lograr un heredero, para presidir Cortes, para desplazarse allí donde él no podía, y gobernar en su ausencia. El papel de la reina en la Corte fue muy importante[25].

El declive físico de Fernando se acentuaba constantemente. Sin embargo, su voluntad no era fácil de quebrar. Cuando Fernando iba a asistir al capítulo de las órdenes de Calatrava y Alcántara en el Monasterio de Guadalupe, moriría en el camino, donde casi siempre había vivido. Falleció en Madrigalejo, un pueblo de Extremadura, el 23 de enero de 1516. Viajaba acompañado de un pequeño séquito, una corte mínima, para un monarca máximo. Como escribió Pedro Mártir de Anglería, «el señor de tantos reinos, el adornado de tantas palmas, el propagador de la religión católica y el vencedor de tantos enemigos, murió en una miserable casa rústica y, contra la opinión de las gentes, pobre»[26].

El príncipe don Carlos, primogénito de Juana, recibió la herencia de sus abuelos los Reyes Católicos. Había nacido en Gante y se había criado en la corte de los Países Bajos, organizada de acuerdo con la etiqueta borgoñona. A partir de la llegada de don Carlos a la península ibérica, se reorganizará la Corte española y se introducirá de nuevo la Casa de Borgoña, pero ello no supondrá la desaparición de la Casa de Castilla y de la Casa de Aragón, que seguirán existiendo, como reflejo de los reinos que integraban la Monarquía Española[27].

---

25 Ernest Belenguer Cebrià, «Las reinas de la Corona de Aragón y el caso paradigmático de Isabel la Católica y Germana de Foix». Ernest Belenguer y Felipe V. Garín (eds.). *La Corona de Aragón. Siglos XII-XVIII.* Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior (SEACEX), p. 182.

26 Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, estudio y traducción por José López de Toro, Madrid, Imp. de Góngora, 1953-1957, Documentos inéditos para la historia de España 9-12. Carta DLXVI.

27 José Martínez Millán: «Corte y Casas reales en la Monarquía hispana: la imposición de la Casa de Borgoña», *Obradoiro de Historia Moderna*, 20, 2011, pp. 13-42.

HOMBRES DE FRONTERA. AUGE Y CAÍDA DEL LINAJE LIZARAZU EN EL REINO DE NAVARRA (1350-1461)

Ana Zabalza Seguín

Departamento de Historia, Historia del Arte y Geografía
Universidad de Navarra[1]

Resumen:

Este trabajo se centra en el reino de Navarra, conquistado por Fernando el Católico en 1512. Se subraya la relación del monarca con este territorio, por ser hijo de Juan II, rey del mismo. El estudio analiza uno de los linajes que destacaron en la corte de Olite bajo la dinastía Évreux, los Lizarazu, quienes reflejan bien la secular tendencia de los bajonavarros a asentarse en la Navarra peninsular. Partiendo de un origen modesto, conseguirán ascender en la corte a causa de la necesidad de contar con servidores leales en la gobernación de un territorio apartado y conflictivo. A ello sumarán su dedicación a la defensa de castillos fronterizos, hasta hacerse indispensables. El estallido del enfrentamiento entre Juan II y su hijo mayor, el príncipe de Viana Carlos, alineará a los Lizarazu junto a este último en un largo conflicto que provocará la ruina del reino y su caída en desgracia.

Palabras clave:

Navarra. Guerra civil. Banderización. Siglo XV. Lizarazu.

Abstract:

This work focuses on the kingdom of Navarre, conquered by Ferdinand *el Católico* in 1512. Monarch's relationship with this territory is emphasized, being the son of John II, king of it. The study focuses on one of the lineages that stood in the court of Olite under the Évreux dinasty, the Lizarazu, reflecting the sec-

[1] Este trabajo es un resultado del proyecto «La integración de territorios en nuevas entidades políticas y sus consecuencias en las instituciones administrativas», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, DER2012-39334.

Cartografía: Luis Erneta Altarriba. Departamento de Historia, Historia del Arte y Geografía. Universidad de Navarra

ular tendency of people from Baja Navarra to settle in the peninsular Navarre. From a humble origin, they get up in court because of the need for loyal servants in the government of a territory secluded and conflicted. To this they add their dedication to the defense of border castles, to make themselves indispensable. The outbreak of confrontation between Juan II and his eldest son, Prince Carlos of Viana, Lizarazu aligned with the latter in a war that eventually caused the ruin of the kingdom and its downfall.

Key words:
Navarre. Civil war. *Banderización*. XV century. Lizarazu

Introducción. Un padre y dos hijos

Fernando el Católico fue el rey de Aragón que conquistó Navarra y la incorporó a Castilla. Desde la óptica del reino de Navarra, la actuación de este monarca supone una cesura, el final de la convulsa Edad Media y el ingreso en la modernidad. Fue en los últimos años de su vida cuando el Católico sumó esta pequeña pero significativa pieza al conjunto de territorios que integraron *Hispania*; y cercana su muerte, consciente de que no iba a dejar descendencia de su segundo matrimonio con Germana de Foix, tomó, en 1515, la decisión de integrar Navarra en la corona de Castilla, y no en la de Aragón. Esta decisión marcó el destino del pequeño reino, por cuanto resultó definitiva.

Pero Fernando no era un extraño al territorio que había conquistado. Como hijo de Juan II, estaba vinculado al reino pirenaico desde su mismo nacimiento. Su padre se titulaba rey de Navarra cuando él nació, en plena guerra civil. Su madre, Juana Enríquez –segunda esposa del monarca– ejercía la lugartenencia en nombre de Juan en la villa fronteriza de Sangüesa, cuando pasó a la inmediata de Sos, en Aragón, para dar a luz allí a su hijo, en 1452. Un año antes había estallado en toda su crudeza el enfrentamiento entre Juan y su hijo mayor, Carlos, príncipe de Viana, nacido (1421) de su primer matrimonio con la reina Blanca de Navarra. Al morir ésta en 1441, correspondería a Carlos sucederle como rey; pero Blanca pedía en su testamento al primogénito que no lo hiciera sin consentimiento de Juan. Éste continuó titulándose rey de Navarra, en una decisión que se ha valorado de distintas maneras. Mientras permaneció viudo le asistía cierta razón, fundada no tanto en el derecho como en la *auctoritas* de que gozaba, a las que sumaba las halagüeñas perspectivas del ambicioso monarca en

Castilla y Aragón, algo que podía redundar en beneficio del pequeño reino pirenaico y por ende de su hijo[2]. Pero latía en el fondo un problema que nunca llegó a resolverse: la falta de entendimiento entre padre e hijo, que no haría sino agravarse, en particular cuando en 1447 el rey contrajo nuevo matrimonio con la hija del almirante de Castilla. Alfredo Floristán ha explicado cómo la actitud de don Carlos, único hijo varón del primer matrimonio, más preocupado por las artes, las letras y la vida cortesana, puede parecer correcta desde la óptica contemporánea; pero resulta anómalo en un príncipe de su época que nunca acompañara a su padre en sus campañas militares, en las que Juan II estuvo involucrado de continuo, y a las que su hijo Fernando le acompañaría desde niño[3]. En su momento, Vicens Vives estimó que Juan II y Carlos de Viana, pese a lo que pudiera deducirse de las apariencias, tenían el mismo carácter y similares defectos, entre los que se contaban el gusto por la intriga y la inclinación al autoritarismo; el historiador catalán no se mostraba tan seguro de que el príncipe diera muestras de la abulia que generalmente se le atribuye[4].

El conflicto dinástico, y con él la fractura del reino, entró en una nueva fase cuando en 1450 Juan II –derrotado en Castilla– se estableció con su segunda mujer en la corte de Navarra. Ahora ya no quedaban dudas de que su pretensión de continuar titulándose rey en este territorio no podía quedar amparada por el derecho. Pero además para el príncipe de Viana –que había enviudado dos años antes y no tenía hijos legítimos– era una situación humillante, desde el punto de vista personal y dinástico[5]; a ello se unía el hecho de que, por las continuas ausencias de su padre, ocupado en otros reinos, don Carlos se había acostumbrado a hacer y deshacer a su antojo, habituándose –él mismo y sus amigos– a un lujoso tren de vida gracias a unas rentas que ahora debería compartir, aunque al rey correspondería decidir cómo y cuánto. Juan II y Juana Enríquez hicieron su entrada en Navarra acompañados de un extenso séquito, integrado en buena medida por castellanos[6], del que se extrajo a los nuevos oficiales que sustituyeron

---

2 Alfredo Floristán Imízcoz, «Integración en la monarquía de España (1425-1598)», en Francisco Javier Navarro (ed.), *Nueva Historia de Navarra*, Pamplona, Eunsa, 2010, p. 261.

3 *Ibidem*.

4 Jaume Vicens Vives, *Juan II de Aragón (1398-1479): monarquía y revolución en la España del siglo XV*, Pamplona, Urgoiti, 2003, p. 216.

5 Alfredo Floristán Imízcoz, «Integración en la monarquía…», *op. cit.*, p. 262.

6 El listado de la casa y corte de Juan II puede consultarse en M.ª Isabel Ostolaza Elizondo, «D. Juan de Aragón y Navarra, un verdadero príncipe Trastámara», *Aragón en la Edad Media*, 16, 2000, pp. 604-609.

a los que habían servido a don Carlos –entre ellos, los alcaides de las principales fortalezas-; los bienes de algunos de los más destacados fueron confiscados. El príncipe, por su parte, fue privado de la lugartenencia. La fractura entre quienes apoyaban a uno y otro se extendió por todo el reino, abocándolo a un enfrentamiento de fatales consecuencias.

En este trabajo nos proponemos ahondar en uno de los linajes que integraban la nobleza navarra en el momento en que estalló la crisis, el de Lizarazu, oriundo de Baja Navarra. Partiendo desde sus oscuros orígenes en plena edad media, la trayectoria de algunos de sus miembros –muy próximos al príncipe de Viana– acompañó los avatares de la política navarra hasta su entrada en la modernidad. En cierto modo, reino y linaje, en este caso como en tantos otros, parecen configurarse en procesos mutuamente interconectados.

Las fuentes de que me he servido proceden fundamentalmente de dos depósitos documentales: en primer lugar, el Archivo Real y General de Navarra. En su sección de Comptos se conserva la minuciosa contabilidad medieval del reino, en la que los nombres de los distintos miembros del linaje aparecen con frecuencia ya desde la primera mitad del XIV. Estas piezas documentales ofrecen detallada información sobre todo de los pagos efectuados por la corona a particulares, en general especificando las razones por las que se abonaban. A grandes rasgos, pueden distinguirse gastos ordinarios (rentas, pechas, tenencias de castillos concedidos por el monarca a los Lizarazu) y otros extraordinarios, como el pago de embajadas en nombre del rey a otros territorios (Castilla, Aragón, Cataluña, Valencia, Francia, Inglaterra…), el aparejamiento y la compra de los caballos necesarios para tales misiones, arbitraje de pleitos habidos en el seno de la familia real, ayudas para la reparación de sus fortalezas y un largo etcétera. Por señalar alguna cifra, para Pedro Sanz de Lizarazu, cabeza del linaje documentado entre 1375 y 1413, se conservan en la sección de Comptos 159 piezas, mientras que para su hijo y heredero Guillem Arnalt de Santa María (1398-1447), cuya carrera quedó truncada por la guerra, hemos localizado 179. Para la época moderna, he manejado el fondo de Consejo Real del mismo archivo, en concreto la sección de procesos. Como es bien sabido, en este tipo documental no es infrecuente encontrar referencias o incluso pergaminos presentados en el curso del proceso para probar derechos. Debido a que los Lizarazu desaparecieron del escenario político navarro de manera abrupta, derrotados por sus enemigos, ha sido relevante seguir el rastro que dejaron entre quienes les conocieron, tomando como referencia los lugares donde tuvieron bienes raíces.

El segundo depósito consultado ha sido el Archivo de la Corona de Aragón, en particular su sección de Cancillería. Habida cuenta de que varios Li-

zarazu formaron parte del séquito que acompañó a Carlos de Viana en su periplo por el Mediterráneo y sus últimos días en Barcelona, he seguido el rastro que dejaron, presente por ejemplo en las disposiciones que siguen a la muerte del príncipe.

La articulación del territorio

El reino de Navarra había ido formándose en un largo proceso multisecular. El núcleo originario del primitivo reino de Pamplona ocupaba aproximadamente la banda central del actual territorio: correspondería a grandes rasgos con las dos cuencas pre-pirenaicas que separan la cadena montañosa del valle del Ebro. En una posición central de esa depresión se hallaba Pamplona, ciudad de señorío jurisdiccional episcopal tal vez desde el siglo X[7], lo que va a plantear históricamente dificultades ya que el poder político no va a sentirse cómodo compartiendo ese espacio con el eclesiástico.

Durante los largos siglos de dominio musulmán sobre el valle del Ebro, la creciente población del reino se vio retenida en un territorio progresivamente insuficiente. El medievalista Martín Duque ha explicado esta situación al hablar de la «Navarra primordial», un espacio jalonado por unos mil núcleos de población, la mayoría muy pequeños, evolución tal vez de antiguos *fundus* bajorromanos, como parece probar la toponimia. En el espacio abierto del sur del reino, en los llamados piedemontes, se construirían fortificaciones en puntos elevados, abiertos a las amplias extensiones del valle del Ebro, punto de mira de los monarcas: castillos interiores y castillos de frontera salpicaban así el espacio dominado por los reyes.

Entre el último cuarto del siglo XI y el primer tercio del XII se consumó la reconquista del valle del Ebro: Tudela cayó en manos cristianas en 1119. Se presentaban así las condiciones para aliviar la presión demográfica sostenida sobre las cuencas del pre-Pirineo y se daba curso natural a la tendencia a desplazarse de la montaña a la ribera del Ebro, generosa en espacios, fértil, jalonada de poblaciones de relieve: todo aquello de lo que carecía la Navarra del norte.

Va a ser a finales del XII cuando la configuración del reino alcance al extremo septentrional de su territorio. Parece que en torno a 1189 los valles inmediatos

---

7 Eloísa Ramírez Vaquero, «El despliegue de la red urbana en Navarra. Espacios y movilidad entre el Adour y el Ebro (ss. XI-XIII), *Príncipe de Viana*, 261, 2015, p. 84.

al norte de los Pirineos quedaron sometidos a la autoridad del rey pamplonés[8], con escasa cobertura jurídica en sus inicios pero de manera progresivamente más firme. Estaríamos así ante el origen de lo que en el reino de Navarra se conoce como tierras de Ultrapuertos, un conjunto de valles situados al norte de los Pirineos.

Los nombres con que este espacio se conoce no dejan de tener interés. «Baja Navarra» y «Ultrapuertos» son sin duda denominaciones ajustadas a la realidad, tal y como se ve desde la Navarra peninsular: esta última, Navarra la alta, se encuentra situada de media a 671,37 metros sobre el nivel del mar, mientras que la Baja Navarra, pese a su relieve accidentado, se mueve entre los 1.456 m en el pico de Okhabe y los 40 m en la Gave de Oloron[9]. Sin embargo, estos datos no reflejan la impresión que se obtiene al atravesar la gran barrera montañosa por el paso de Roncesvalles, donde es preciso salvar un desnivel de 800 m en 18 kilómetros: desde los 245 m de Arnegi, en la actual frontera, hasta los 1.057 del puerto de Ibañeta, cerca de la colegiata. La dificultad en las comunicaciones va a condicionar en lo sucesivo los usos políticos mediante los cuales los monarcas van a hacer valer su autoridad al norte de los Pirineos, pese a la innegable presencia de vínculos entre ambos espacios.

Ramírez Vaquero ha subrayado que el arco comprendido entre el río Adour y el Pirineo había sufrido, ya en el siglo IX, los ataques de los normandos, lo que ocasionaría el «abandono de un número importante de sedes episcopales en esta región y en toda Aquitania, con el consiguientes vacío de poder y desarticulación general»[10]. La impresión que se obtiene es la de un territorio desestructurado, sin un verdadero entramado urbano, incluso siglos después de los mencionados ataques. Esta situación está en claro contraste con la que se daba en el espacio entre el Pirineo y el valle del Ebro.

Ocupado el valle del Ebro, y con los valles norpirenaicos dependientes de la corona pamplonesa, el reino entra en una nueva etapa en lo que a configuración territorial se refiere. No abordamos aquí los avatares dinásticos que de manera temporal ampliaron o redujeron el solar del reino. Su destino experimentó, no obstante, un profundo cambio cuando en 1234, con la muerte sin herederos directos de Sancho VII el Fuerte, se extinguió la dinastía autóctona. Desde esa

---

8 Susana Herreros Lopetegui, *Las tierras navarras de Ultrapuertos (siglos XII-XVI)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, p. 63.

9 *Ibidem*, p. 42.

10 Eloísa Ramírez Vaquero, «El despliegue de la red urbana…», *op. cit.*, p. 77.

fecha y hasta 1425 la corona navarra será ceñida por dinastías francesas, que pondrán sus intereses por encima de los de este territorio. La última de ellas, la de Évreux, acabó por arraigarse en Navarra. Pero todavía Carlos II (1349-1387) arrastrará a sus súbditos a una serie de conflictos en suelo francés, costosos en hombres y dinero e inútiles en cuanto a sus resultados[11]. Su hijo Carlos III el Noble (1387-1425) constituye la antítesis de su padre en cuanto a temperamento e inquietudes. Volcado en el reino cuya corona ceñía, centrará sus esfuerzos en la pacificación de un territorio por largo tiempo abandonado a su suerte; dignificará la vida en la corte nombrando cargos honoríficos nunca antes vistos en ella; será en ese escenario en el que prosperen y lleguen a la culminación de su carrera los miembros del linaje que aquí presentamos. De Carlos III recientemente se ha escrito que fue «sin duda el más destacado promotor artístico de la historia de Navarra, para quien tal actividad era parte fundamental de la función regia»[12]. Emprenderá costosas obras, en particular la construcción de los palacios de Olite (1388) y Tafalla (1417), así como la nueva catedral de Pamplona (1394). Especialmente llamativa es la iniciativa de edificación del palacio de Tafalla -comenzado cuando el monarca pasaba de los 55 años-, con enormes dimensiones, alto gasto, y a una hora caminando del de la vecina Olite[13].

Hace más de sesenta años, Vicens Vives, en su biografía de Juan II, señaló la importancia de estas dos poblaciones, Tafalla y Olite, situadas prácticamente en el centro de la Navarra peninsular, dominando las salidas de la montaña hacia el valle del Ebro: el insigne historiador veía en la elección regia un síntoma claro de la nueva importancia de esa comarca en el conjunto del reino[14]. Por el contrario, el espacio norpirenaico era pobre y relativamente superpoblado; de hecho, se va a convertir en un vivero permanente de emigrantes de toda condición que se dirigen a las tierras de promisión del sur. Entre los bajonavarros que ansiaban la salida a los extensos espacios meridionales se encontraban los orgullosos dueños de un modesto palacio llamado Lizarazu.

---

11 Roberto Ciganda Elizondo, *Navarros en Normandía en 1367-1371. Hacia el ocaso de Carlos II en Francia*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2006.

12 Clara Fernández-Ladreda, *El arte gótico en Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2015, p. 18.

13 Javier Martínez de Aguirre, *Arte y monarquía en Navarra (1328-1425)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1987, p.139.

14 Jaume Vicens Vives, *Juan II de Aragón…, op. cit.,* p. 151.

Los Lizarazu, hombres de frontera

Se trata ahora de situar el linaje que hemos escogido para nuestro estudio, desde las pocas noticias que conocemos sobre su origen, hasta la guerra civil que enfrentó a agramonteses y beamonteses a partir de 1451.

Los Lizarazu constituyen un ejemplo típico de linaje oriundo de Ultrapuertos. Su apellido es en realidad su solar de origen; debieron de ponerse al servicio de la corona probablemente desde el inicio de la vinculación de dichas tierras con Navarra. Ya en 1269 los hermanos Íñigo y Sancho de Licerasse aparecen percibiendo el rediezmo por la tenencia del castillo pirenaico de Montferrant[15], ocupación en la que les veremos sucederse una generación tras otra. Al solar primitivo se irían sumando otras casas principales, cuyos nombres se incorporan a la enumeración de sus dominios: Santa María y Egoaburua en Baja Navarra, Gentain en Sola. Como a tantos otros linajes, la oportunidad de medrar se presentó con la costosa política llevada a cabo por Carlos II, llevado del deseo de recuperar los territorios que le correspondían en Francia. Habida cuenta de que el Fuero no permitía reclutar soldados más que para combatir en el territorio navarro o en sus límites, fue preciso recurrir al servicio voluntario y pagado; el contingente de Ultrapuertos fue nutrido[16]. De esa etapa conocemos un dato bien significativo, y es que en octubre de 1369 un tal Perusco de Lizarazu firma su *lettre de retenue* o contrato de guerra para ponerse al servicio del soberano garantizando su seguridad[17]. Lizarazu cobró por dos meses de servicio, si bien para ello la corona tuvo que desempeñar su armadura, «lo que da una idea de la precariedad económica en la que a veces se encontraban estos combatientes»[18].

En una región pobre en recursos como era Baja Navarra, donde se practicaba la transmisión del patrimonio a un único heredero en cada generación, la salida permanente del solar se reservaba a los segundones, pues el heredero debía permanecer al frente de la casa nativa; pero esta división de funciones ha de entenderse en el marco de un típico funcionamiento como linaje, intensamente jerarquizado, en el que priman por encima de todo los intereses del conjunto.

---

15 M.ª Raquel García Arancón, *Teobaldo II de Navarra, 1253-1270. Gobierno de la monarquía y recursos financieros*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1985, p. 339. A este castillo se le llama también Mondarráin.

16 Roberto Ciganda Elizondo, *Navarros en Normandía…*, *op. cit.*, pp. 165-169.

17 *Ibidem*, p. 227.

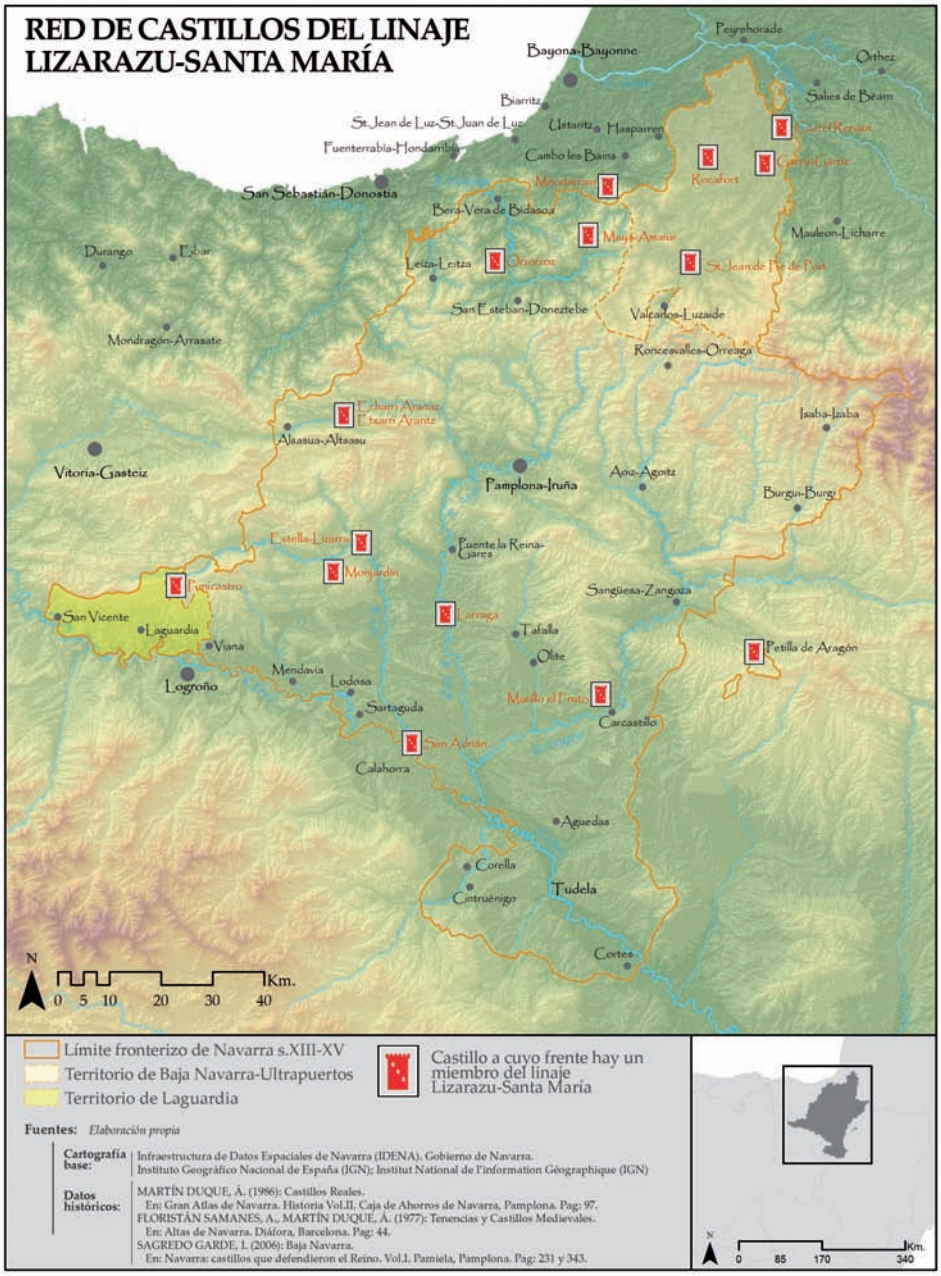
18 *Ibidem*, p. 228.

La huella documental dejada por los Lizarazu, ya desde el siglo XIV –cuando seguramente se produjo, como en Castilla, una renovación en la nobleza[19]– es relativamente abundante, como se ha señalado más arriba. Por lo regular se trata de noticias fragmentarias, que además hacen referencia a un conjunto extenso de individuos, en su mayoría varones aunque no falta la mención a alguna mujer. Lo sustancial de la información que aportan estas piezas documentales apunta en una misma dirección: ya en esa centuria, los Lizarazu han hecho del servicio al rey de Navarra su modo de vida, en un juego de toma y daca en el que ellos ocupan posiciones arriesgadas y a cambio reciben del monarca honores, prebendas, regalos. Por su parte, el rey puede contar con ellos en dos direcciones que le interesan: por una parte, el heredero del linaje, al frente del solar nativo, colabora en el complicado gobierno y administración de esas apartadas tierras; por otra, los segundones se dispersarán por el espacio sobre todo peninsular del reino, estableciéndose en lugares que pueden considerarse de frontera: por ejemplo, haciéndose cargo de modo permanente de la tenencia de los castillos que jalonan la Navarra meridional, cerca de los «tres puentes»[20] desde los que el reino se abre a los somontanos que son paso obligado al valle del Ebro, donde hasta 1119 habían dominado los musulmanes: Estella sobre el río Ega, Puente la Reina sobre el Arga y Sangüesa sobre el Aragón.

Si tratamos de recomponer el mapa espacial que los monarcas tenían de su territorio, probablemente haya que comenzar por reconstruir el listado de castillos fronterizos, que les permitían conocer qué territorio controlaban de modo efectivo, gracias a la fidelidad de los tenentes, que con cierta periodicidad mudaban de uno a otro, a fin de evitar que se hicieran fuertes en uno de ellos. Este rosario de fortalezas dibujaba los contornos del reino; el ámbito de control de cada tenente llegaba hasta donde comenzaba el del siguiente castillo, con el que existía el tradicional sistema de señales. Un recorrido por la línea de castillos de los que este linaje mantuvo la tenencia en los siglos XIV y XV permite dibujar los límites del reino, en particular con el vecino de Castilla: desde Gárriz, Castelrenaut, San Juan de Pie de Puerto, Rocafort, Mondarráin (junto a Itxassou), todos ellos en el Pirineo; Maya de Baztán, Orzórroz (en la cumbre de la peña Ekaitza, entre Ituren y Zubieta, comunicando el castillo de Maya

[19] M.ª Raquel García Arancón, «Navarra en la Baja Edad Media», en Francisco Javier Navarro (ed.), *Nueva Historia de Navarra*, Pamplona, Eunsa, 2010, p. 229.

[20] Eloísa Ramírez Vaquero, «El despliegue de la red urbana…», *op. cit.*, p. 89.


RED DE CASTILLOS DEL LINAJE
LIZARAZU-SANTA MARÍA
Bayona-Bayonne
Peyrehorade
Orthez
Salies de Béarn
Biarritz
St Jean de Luz-St Juan de Luz
Ustaritz
Hasparren
Fuenterrabía-Hondarribia
Cambo les Bains
Rocafort
San Sebastián-Donostia
Bera-Vera de Bidasoa
Mauleon-Licharre
Durango
Eibar
Leiza-Leitza
Oronoz
Mayá-Amaiur
St. Jean de Pie de Port
San Estebán-Doneztebe
Valcarlos-Luzaide
Mondragón-Arrasate
Roncesvalles-Orreaga
Eulhari Aranaz
Etxarri Aranatz
Alsasua-Altsasu
Isaba-Izaba
Vitoria-Gasteiz
Pamplona-Iruña
Aoiz-Agoitz
Burgui-Burgi
Estella-Lizarra
Puente la Reina-Gares
Monjardín
Tugicastro
Sangüesa-Zangoza
San Vicente
Laguardia
Larraga
Tafalla
Viana
Olite
Petilla de Aragón
Mendavia
Logroño
Lodosa
Sartaguda
Muñón el Duque
Carcastillo
San Adrián
Calahorra
Aguedas
Corella
Cintruénigo
Tudela
Cortes
N
0 5 10 20 30 40 Km.
Límite fronterizo de Navarra s.XIII-XV
Territorio de Baja Navarra-Ultrapuertos
Territorio de Laguardia
Castillo a cuyo frente hay un miembro del linaje Lizarazu-Santa María
Fuentes: Elaboración propia
Cartografía base: Infraestructura de Datos Espaciales de Navarra (IDENA). Gobierno de Navarra. Instituto Geográfico Nacional de España (IGN); Institut National de l'information Géographique (IGN)
Datos históricos: MARTÍN DUQUE, Á. (1986): Castillos Reales. En: Gran Atlas de Navarra. Historia Vol.II. Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona. Pag: 97.
FLORISTÁN SAMANES, A., MARTÍN DUQUE, Á. (1977): Tenencias y Castillos Medievales. En: Altas de Navarra. Diáfora, Barcelona. Pag: 44.
SAGREDO GARDE, I. (2006): Baja Navarra. En: Navarra: castillos que defendieron el Reino. Vol.I. Pamiela, Pamplona. Pag: 231 y 343.
N
0 85 170 340 Km.

con Guipúzcoa por Leiza)[21], Echarri-Aranaz en la Barranca, corredor que comunica Pamplona con la Llanada alavesa, con Vitoria y Bilbao; Monjardín cerca de Estella, Estella, Punicastro (en la sierra de Codés, sobre Torralba del Río, otro desfiladero que desemboca en Álava), Larraga, Peralta, San Adrián –sobre el mismo Ebro, en el límite de nuevo con Castilla–; y, ya sobre el río Aragón y en la frontera con dicho reino, Murillo el Fruto. Los Lizarazu son, cuando los vemos fortalecerse en la Baja Edad Media, hombres de frontera, no tanto porque vivan en ella –son lugares que constituyeron límites en el pasado, pero ya no lo son– cuanto porque ellos mismos delimitan el espacio de poder del monarca: ellos son la frontera. En ocasiones su servicio al rey al frente de alguno de estos castillos presenta carácter esporádico, pero en otras ocasiones el asentamiento de alguna de las ramas secundarias del linaje termina por convertirse en definitivo: fue lo que sucedió en Larraga, enclave estratégico que, aunque hubiera perdido su antiguo carácter de frontera frente al Islam tras la conquista del valle del Ebro, cobrará nuevo valor por su cercanía a la villa de Lerín, centro de operaciones del condestable Beaumont, hombre de confianza del príncipe de Viana y cabeza del bando de su nombre.

He aquí uno de los rasgos permanentes del linaje ya en los siglos bajomedievales: su dedicación a la alcaidía de castillos en puntos estratégicos, alejados de su solar nativo. ¿Y qué decir de las pocas mujeres del linaje que conocemos? Al frente del castillo de Larraga se encontraba en 1338 García Martínez de Lizarazu[22]. Con algún lapso temporal, en su castillo veremos sucederse al menos a cinco varones de ese apellido, de manera especialmente densa en los últimos años del siglo XIV y primeros del XV[23]. García Martínez, miembro de una rama secundaria del linaje, estaba no obstante llamado a desempeñar un papel de primer orden en la trayectoria del mismo. Una hija suya, María García de Lizarazu, fue durante años la amante del hermano del rey Carlos II, el infante Luis, conde de Beaumont-le-Roger. Algunos autores han supuesto pudorosamente que don Luis y María contrajeron matrimonio en secreto, pero no aportan evidencia de

---

21 Iñaki Sagredo, *Navarra. Castillos que defendieron el reino, I*, Pamplona, Pamiela, 2006, p. 337-339.

22 Eloísa Ramírez Vaquero, *Solidaridades nobiliarias y conflictos políticos en Navarra, 1387-1464*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1990, p. 324.

23 Si bien entre 1556 y 1577 encontramos todavía a un Juan de Lizarazu como alcalde mayor del condestable de Navarra, Luis de Beaumont, vecino de Larraga: Archivo General de Navarra [AGN], Consejo Real: Procesos, n.º 145184, 1129, 86689, 10344, 10470, 160556 y 236174.

tal suposición[24]. Lo que sí se puede afirmar es que las uniones extramatrimoniales y los hijos ilegítimos eran habituales en las familias reales y la nobleza, y el caso de Navarra no fue una excepción[25]. Entre 1359 y 1363 María dio al infante tres hijos: Juana (bautizada en Olite en septiembre de 1359), Carlos, nacido en 1361, y Tristán, hacia 1363[26]. Parece claro que los bautizos de estos niños se celebraron de manera pública, sin que don Luis ocultara que eran hijos suyos. Sus vidas y trayectorias personales denotan asimismo el cuidado con que se planearon. Pasados los años, el mayor de los varones, Carlos, de su segundo matrimonio tuvo a Luis de Beaumont, conde de Lerín y cabeza del bando beamontés; él mismo contrajo matrimonio con una hija bastarda del rey. Es decir, a partir de María García de Lizarazu, los miembros de este linaje son parientes muy cercanos del rey: sobrinos de Carlos II y, desde 1387, primos de Carlos III. Esta circunstancia resulta esencial para comprender la actuación del linaje y la persistencia de su lealtad, así como el volumen enorme de mercedes de toda clase que a lo largo del tiempo recibieron de la corona: se calcula que hacia 1427-1428 las más destacadas familias de la nobleza percibían un tercio de las rentas del patrimonio regio[27]. En paralelo a su hermano, Carlos II tuvo varios hijos ilegítimos, entre ellos Leonel, quien más adelante será vizconde de Muruzabal y Valdizarbe (1424), de cuya descendencia se originará el otro bando, el agramontés. Tenemos por tanto a la prole ilegítima de Carlos II de Navarra y de su hermano el infante Luis encumbrada en la nobleza y moviéndose en la corte. Estaban así sentadas las bases para que dos grandes grupos de linajes, arracimados en torno a los Beaumont y los Peralta-Navarra-Agramont, se disputaran los favores del gran dispensador de mercedes, el monarca.

Hasta cierto punto, esta situación –la preponderancia de las ramas ilegítimas de la familia real– constituía una novedad: previamente habían existido, pero

---

24 Entre ellos, Jean de Jaurgain, «Les Beaumont-Navarre. Notes historiques et généalogiques», *RIEV*, 1909, pp. 46-62.

25 María Narbona Cárceles, «Les bâtards royaux et la nouvelle noblesse de sang en Navarre (fin XIVe siècle-début XVe siècle)», *Revue du Nord*, Hors série. Collection Histoire, 31, 2015, pp. 421-438. El infante Luis no dejó hijos de su matrimonio con Juana de Durazzo.

26 Es posible que hubieran tenido más hijos en fechas anteriores, pues ya en septiembre de 1356 el tesorero del reino hace entrega a María de ciertas cantidades anuales sobre las pechas pagadas por algunos labradores. Es decir, seguramente los resultados de su unión serían ya entonces evidentes, pero tal vez este hijo o hijos no sobrevivieron: AGN, CO_Documentos, Caj. 12, N. 155 (2).

27 Alfredo Floristán Imízcoz, «Integración en la Monarquía…», *op. cit.*, p. 266.

lo que ahora se modificó fue el papel que desempeñaban en la corte, así como el volumen de rentas que percibían y los cargos y honores que fueron a parar a sus manos[28]. Un ejemplo de todo ello lo tenemos en la costosa representación que el rey de Navarra envió, en enero de 1414, a la coronación de Fernando I de Aragón, en Zaragoza: a la cabeza figuraba Godofre, conde de Cortes e hijo bastardo de Carlos III, por el que éste sentía predilección; le acompañaban miembros de otras destacadas familias, entre ellos el primogénito de los Lizarazu, Martín Enríquez de Lacarra y otros, en su mayoría también con vínculos de sangre con la familia real por vía extramatrimonial[29].

Si algo llama la atención de linajes como éste, nacidos en un recóndito valle del Pirineo occidental, engrandecidos gracias al uso de las armas al servicio al rey de Navarra, es la rapidez y eficacia con que se amoldaron a su nueva condición de súbditos de dicho monarca. Conscientes seguramente de lo necesario de su servicio no menos que de las ventajas que podían obtener de él, vinculados por la sangre desde mediados del XIV con la misma familia real, van a girar de manera permanente en la órbita de la corte, asentada en la Navarra peninsular, cada vez más en Olite. En un entorno físico y humano muy distinto del suyo de origen, llegarán a ser –junto con otros hombres de su misma procedencia– indispensables en el gobierno de la monarquía. No se ocuparán solamente de mantener el orden en su solar nativo, sino que llegarán mucho más lejos, actuando como embajadores y agentes del rey en otros reinos.

Navarra la alta y Baja Navarra

Recientemente Peio Monteano ha llamado la atención sobre la nutrida presencia de linajes oriundos de Ultrapuertos en la corte del reino de Navarra, fenómeno patente bajo el reinado de Carlos III. En un intento de cuantificación, este autor ha señalado que la población norpirenaica «suponía por entonces alrededor de la décima parte de la del reino. Su presencia en la corte, en cambio, casi triplica ese porcentaje y es especialmente llamativa entre los servidores nobles»[30]. Esta «bajanavarrización» de la nobleza, iniciada a mediados del siglo XIV, ya había

---

28 Eloísa Ramírez Vaquero, *Solidaridades nobiliarias…, op. cit.*, p. 54.

29 AGN, Co_Documentos, caja 113, N. 15, 2 (5).

30 Peio J. Monteano Sorbet, «La carta bilingüe de Matxin de Zalba (1416). El iceberg lingüístico navarro», *Fontes linguae vasconum*, 119, 2015, pp. 164-165.

sido advertida por el medievalista Lacarra, quien observó el ascenso social de familias de tal origen. Los conflictos a que se vio arrastrado el reino durante el reinado de Carlos II propiciaron la oportunidad de servir al monarca, generando al mismo tiempo un denso entramado de relaciones de carácter tanto feudal como de sangre[31].

El conflicto dinástico al que hacíamos referencia al comienzo de estas páginas será la ocasión para que la división ya preexistente se convierta en abismo infranqueable. Si la causa del príncipe de Viana Carlos, a quien su padre impedía el acceso al trono, va a ser apoyada por sus más cercanos, los Beaumont y sus aliados, Juan II en cambio contará con los Peralta-Navarra-Agramont. No se trató de una división geográfica, como alguna vez se ha dicho: la montaña contra la ribera, sino que más bien las lealtades fueron personales o de linaje, y sembraron la discordia por todo el territorio.

Al estallar abiertamente el conflicto, los movimientos de cada linaje obedecieron a su posición en el seno de ambos bandos. En el caso de los Lizarazu, se debían a los Beaumont, los más firmes partidarios de don Carlos; en ese conjunto de linajes desempeñaron un papel destacado pero subordinado. La generación coetánea de la ruptura se componía de tres hermanos varones, hijos de Pedro Sanz de Lizarazu, quien falleció en 1413. Pedro, según los datos que conocemos, había roto con la tradición familiar en cuanto a onomástica se refiere, pues dio a sus hijos nombres que no figuraban entre los de sus antepasados, ni tampoco seguían la pauta de transmisión de abuelo a nieto. Además, por algún motivo sus hijos ya no son conocidos por el apellido Lizarazu, sino por el nombre de otra de sus «salas» o palacios, Santa María. Estos tres caballeros son Guillem Arnalt, Menaut y Carlos de Santa María; los nombres de los dos primeros, comunes en Baja Navarra –sobre todo el primero– son de origen germánico, mientras que el del tercer hermano es absolutamente excepcional: los minuciosos estudios de Orpustan[32] sobre la antroponimia bajonavarra nos permiten afirmar que no hay apenas más individuos que lleven este nombre, que es el del propio rey (Carlos de Santa María tuvo que nacer o bien a finales del reinado de Carlos II o a comienzos del de Carlos III), por lo que puede presumirse que fue ahijado del monarca, algo que se explica bien por el

---

31 M.ª Raquel García Arancón, «Navarra en la Baja Edad Media», *op. cit.*, p. 225.

32 Jean-B. Orpustan, «Anthroponomastique médiévale en Pays Basque: Prénoms et surnoms en Basse-Navarre et Soule au début du XIV siècle (1305-1350)», *Lapurdum*, 5, 2000, pp. 183-221.

alto puesto que su padre ocupaba en la corte, al que no eran ajenos ni el vínculo de sangre con la familia real ni su servicio con las armas no solo en operaciones militares aisladas, sino de manera permanente en las tenencias de castillos. Mujeres y varones del linaje, cada uno en su función, habían tejido durante varias generaciones la red que les unía a los Évreux.

Los dos hijos citados en primer lugar, Guillem Arnalt y Menaut de Santa María, están mejor documentados. El primero es el heredero, y como tal sucederá a su padre al frente de la estratégica plaza de San Juan de Pie de Puerto, muy cerca de su solar de origen. Menaut, como segundón, al morir su padre partirá hacia Olite, donde servirá en la corte. Cuando en mayo de 1421 la reina Blanca da a luz a su primogénito varón, Carlos, en Peñafiel, Guillem Arnalt de Santa María se encuentra con ella, por encargo del rey[33]. Para el recién nacido su abuelo Carlos III crea el principado de Viana, llevado del deseo que ya antes hemos señalado de dotar de esplendor a la corte. Un año después, el nuevo príncipe llega a Navarra; en enero de 1426 Menaut de Santa María aparece ya como maestre del hostal de don Carlos, cargo que seguirá desempeñando hasta su muerte, hacia 1460. Es seguramente, de los muchos servidores de don Carlos, el que va a acompañarle durante más tiempo, más de treinta años. Por otra parte, al pertenecer a una generación anterior, y en parte también debido primero a las ausencias de Juan II y más adelante a la falta de entendimiento entre éste y su hijo, en cierto sentido Menaut de Santa María va a ejercer un papel más importante que el de mero maestre de hostal de su señor. De hecho, sus vidas van a quedar enlazadas hasta el final.

Menaut de Santa María tenía abierto el camino en el denso entramado de servidores de la corte de Olite. Su padre ya había desempeñado temporalmente el mismo cargo, que no era honorífico sino que comportaba la gestión efectiva de los diversos departamentos de que se componía un hostal[34]. Fue seguramente en la corte donde se preparó su matrimonio con una mujer de la Navarra peninsular, Catalina de Aoiz y Maquirriáin, hermana del señor del palacio de Aoiz,

---

[33] José Ramón Castro, *Carlos III el Noble, rey de Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1967, p. 415.

[34] AGN, Co_Documentos, caja 140, N. 2, 8. Sobre la organización del hostal, María José Ibiricu Díaz, «El hostal del Príncipe Carlos de Viana (1451)», *Príncipe de Viana*, 185, 1988, pp. 593-639, y Vera-Cruz Miranda Menacho, *El príncipe de Viana en la Corona de Aragón (1457-1461)*, tesis doctoral leída en la Universidad de Barcelona, http://hdl.handle.net/10803/78935.

quien asimismo servía en Olite. Mientras tanto, Guillem Arnalt se había casado con Margarita de Ursúa, dama también peninsular, de un linaje ligado al castillo de Maya[35]. Sus respectivas responsabilidades no impidieron que, como a su padre, se les confiaran misiones delicadas en otros reinos, en calidad de mensajeros o embajadores, tareas espléndidamente recompensadas, como queda constancia en la documentación de la Cámara de Comptos.

Al morir la reina Blanca en 1441, Menaut se encontraba en la cúspide de su carrera. Por esas mismas fechas, Guillem Arnalt figuraba entre los convidados a banquetes ofrecidos por don Carlos[36], junto con lo más granado de la nobleza del reino. En los meses siguientes, el príncipe de Viana dio reiteradas muestras de la confianza que continuaba depositando en su maestre de hostal[37]: además de confiársele la alcaidía de castillos estratégicos, como los de Leguín y Petilla de Aragón, ya en 1450, en vísperas de que estallase el conflicto, se le concedió dono vitalicio sobre las rentas reales de varios lugares cercanos a Urroz, villa en la que pronto aparece como dueño del palacio de Santa María[38]: si su aspiración –como la de tantos bajonavarros– había sido la de afincarse de modo permanente en la Navarra peninsular, este palacio suponía la culminación de su carrera. Al establecerse Juan II con su segunda mujer en Navarra ese mismo año, su hijo dejó de ejercer la lugartenencia y de manejar los recursos del reino en favor de sus aliados. Es más, el rey llegó con un extenso séquito integrado principalmente por castellanos[39]. Quienes habían servido a don Carlos durante su lugartenencia fueron destituidos, comenzando por los Beaumont; a partir de esa fecha, el nombre de Menaut de Santa María desaparece de la documentación. En verano, el príncipe huyó de Navarra, dejando de manifiesto la gravedad de la crisis, y lo hizo precisamente hacia «el noroeste, hacia tierras dominadas por sus amigos del clan Beaumont-Lizarazu-Luxa, cuyas influencias se extendían hacia Labourd y Guipúzcoa»[40]. Tras regresar en 1451 y fracasar los intentos de reconciliación,

---

35 AGN, CO_Documentos, Caj. 106,N. 10, 8 (2).

36 Fernando Serrano Larráyoz, «Banquetes de los Príncipes de Viana a mediados del siglo XV», *Príncipe de Viana*, 215, 1998, p. 690.

37 Ana Zabalza Seguín, «De Olite a Barcelona. El viaje de Menaut de Santa María (1461)», *Príncipe de Viana*, 262, 2015, pp. 537-556.

38 AGN, Co_Documentos, caja 153, N. 18, f. 4.

39 M.ª Isabel Ostolaza Elizondo, «D. Juan de Aragón y Navarra…», *op. cit.*, pp. 604-609.

40 Alfredo Floristán Imízcoz, «Integración en la monarquía…», *op. cit.*, p. 265.

se reavivó la guerra. En octubre de ese año el príncipe, derrotado en la batalla de Aibar, fue hecho prisionero. Liberado en la primavera de 1453, su entrega se realizó a cambio de varios rehenes, vástagos de destacadas familias beamontesas, entre los que se encontraba Lorenzo de Santa María, hijo de Guillem Arnalt[41].

Muy poco antes, uno de los cabecillas del bando agramontés, Pierres de Peralta, en una incursión por la cuenca de Lumbier, territorio beamontés, atacó la villa de Urroz, donde Menaut tenía su palacio. Tras ocupar la población, incendiaron aquél, si bien los Santa María o no se encontraban allí o consiguieron huir a tiempo. Se trataba de una agresión indirecta al príncipe de Viana en la persona y bienes de uno de sus más incondicionales servidores. Don Carlos no podía dejar sin respuesta tal acción; además de recompensar a la villa –ninguna de las dos partes en conflicto podía permitirse el lujo de perder apoyos en un territorio tan reducido-, recién llegado de Nápoles, recuerda a Menaut y a su esposa Catalina,

> «… por respeto a la mucha fidelidad […] que los dichos cónyuges han siempre llevado e guardado en nuestro servicio, por lo cual han sostenido y sostienen muchos daños e han perdido grandament de sus bienes en estos tiempos de guerra, entre otras cosas le han seido quemadas agora últimamente sus pallacios de Santa María que ellos habían e poseían en la villa nuestra de Urroz con mucha ostilla e bienes que tenían dentro de aquellos, por lo cual […] no tienen morada o casa en que puedan seguramente fazer su vivienda…»[42].

Para remediarlo, don Carlos les cedió a título vitalicio una casa de su propiedad en la ciudad de Pamplona. El encono del enfrentamiento entre ambas partes queda de manifiesto en la respuesta de Juan II: deseoso de ganarse a los vecinos de la villa de Urroz, confirmó todos sus privilegios, incluso aquéllos que habían sido concedidos por el príncipe poco antes. Únicamente exceptuó de modo expreso a quienes se habían resistido a someterse: una clara alusión al mayordomo del príncipe[43]. Ni el rey ni su hijo podían permitirse el lujo de perder apoyos, pero no todo se perdonaba.

Poco tiempo debió de ocupar Menaut la casa de Pamplona cedida por el príncipe, si es que llegó a hacerlo. La familia se dispersó, pues Catalina de Aoiz, con varias de sus hijas aún solteras, permanecieron en Pamplona; otros dos hijos,

---

41 Vera-Cruz Miranda Menacho, «El príncipe de Viana…», *op. cit.*, pp. 121-122.

42 AGN, Consejo Real, Procesos, n.º 241674, f. 1 r.

43 Florencio Idoate, *Archivo General de Navarra. Catálogo de la Sección de Comptos. Documentos*, Tomo XLVII, Pamplona, Aramburu, 1968, n.º 920.

Juan y Guillem, acompañaron al príncipe Carlos en su viaje por el Mediterráneo y ya no regresarían a Navarra. Juan de Santa María es seguramente el mismo que aparece en 1461 como «doncel de Barcelona», ciudad en la que se casó con Violant Satorra[44]. En cuanto a Guillem, desempeñaba para el príncipe el oficio de maestre de hostal en 1459, tal vez junto a su padre; debió de asentarse también en Barcelona, donde las fuentes se refieren a él como «honorable mossen Guillem de Sancta Maria, cavaller»[45]. Por lo que respecta al incendiado palacio de Urroz, Menaut no se resignó a su destrucción y transmitió lo que quedaba de él a otro hijo, Pedro.

Mientras tanto, el príncipe de Viana visitó a su tío Alfonso el Magnánimo, tratando de recabar su apoyo; pero la inopinada muerte del monarca frustró tal esperanza. Finalmente, en la primavera de 1460 don Carlos entró en Barcelona. Todo hace pensar que en esos últimos meses de su vida le acompañó Menaut de Santa María. El último documento otorgado en Navarra que lleva la firma de éste es de noviembre de 1458; sin embargo, referencias posteriores apuntan a que siguió a su señor hasta Barcelona. Así lo prueba el hecho de que se conservara un inventario de la biblioteca del príncipe, hecho en 1460 y firmado por Menaut[46]. La hipótesis cobra más fuerza debido al testimonio de algunos vecinos de Catalina de Aoiz en sus años de soledad de Pamplona, pues en un proceso judicial muy posterior recordaron que

> «… oyó decir […] que el marido que fue de Catalina se llamaba Menauton de Santa María y que solía ser ayo o cargo tuviente del príncipe don Carlos {…} y que estando a su servicio feneció sus días en la ciudad de Barcelona»[47].

Las circunstancias de la muerte de Menaut no son conocidas, pero debió de acaecer poco antes que la del propio don Carlos (septiembre de 1461), por cuanto los albaceas testamentarios de éste ya no lo mencionan en sus relaciones, aunque sí a sus hijos.

---

44 Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Cancillería, Varia 24, f. 155 r. 1461; Vera-Cruz Miranda, *El príncipe de Viana…, op. cit.*, pp. 525-526.

45 ACA, Cancillería, Varia 24, octubre 1461; Vera-Cruz Miranda, *El príncipe de Viana…, op. cit.*, p. 863.

46 Félix de Latassa, *Bibliotheca antigua de los escritores aragoneses*, t. II, Zaragoza, M. Heras, 1796, pp. 229-230.

47 AGN, Consejo Real, Procesos, n.º 241674, testimonio de Catalina de Garmendia, vecina de Pamplona.

Su hermano Guillem Arnalt no corrió mejor suerte. En su caso, también a partir de 1450 se interrumpen por completo las noticias en los registros de Comptos; por otras fuentes sabemos que el castillo de San Juan de Pie de Puerto, tal vez el lugar más emblemático para este linaje, cayó en poder de los agramonteses en 1460[48]. Esto significaba realmente el fin de los Lizarazu, al menos en Navarra. De hecho, la generación de los hijos de ambos hermanos sólo está documentada de manera muy fragmentaria. Ya en 1480 una hija de Guillem Arnalt, España de Santa María, viuda y albacea testamentaria de su hermano Lorenzo, acude a la Cámara de Comptos con la esperanza de que se le reconozcan ciertas rentas que les habían sido concedidas tiempo atrás por el príncipe Carlos, fallecido veinte años antes[49]. Parece la súplica desesperada de una mujer viuda y sola, que recuerda el brillante pasado familiar del que apenas queda ya nada. Indudablemente, si algún miembro del linaje consiguió sortear el trauma que supuso la guerra para Navarra, debió de hacerlo en otro territorio.

La gravedad de la fractura producida en la sociedad navarra no conseguirá resolverse en los años que siguieron a la caída en desgracia de los Lizarazu y de tantos otros. Por el contrario, el agotamiento de sus recursos humanos y materiales propiciará las condiciones para que en 1512 las tropas castellanas, en cumplimiento de las órdenes de Fernando el Católico, conquisten con rapidez el reino. Como señalábamos al comienzo, en 1515 se hace efectiva la incorporación de Navarra a Castilla. En pocos años se producirá un importante reajuste de fronteras, pues los castellanos pronto comprenderán la imposibilidad de defender el territorio de Ultrapuertos, extrapeninsular y por añadidura pobre. Por la vía de los hechos Baja Navarra será abandonada en torno a 1527, consumando así la división del reino. Esta circunstancia no debió de frenar el tradicional desplazamiento demográfico de norte al sur, que continuó e incluso pudo intensificarse a raíz de que las cortes de Navarra, reunidas en Tudela en 1583, declararan que los bajonavarros serían considerados en adelante extranjeros en cuanto a la provisión de oficios y beneficios, decisión por la que protestaron sin éxito. Baja Navarra y Navarra la Alta seguirán ya caminos separados al compás que marca la formación de las grandes monarquías europeas.

---

48 Juan José Martinena, *Castillos reales de Navarra (siglos XIII-XVI)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994, p. 666.

49 AGN, CO_Documentos, Caj. 164, N. 12, 7.

Conclusión

El recorrido de los Lizarazu nos permite comprobar los mecanismos de articulación y funcionamiento de un reino europeo en los años que preceden a la era moderna. Navarra había nacido fruto de la sucesiva incorporación de distintos espacios, y encerraba en pocos kilómetros una gran variedad física y humana. Su monarca necesitaba contar con el apoyo de los principales linajes de cada una de esas partes; así se demuestra en el caso de Ultrapuertos, que a su incorporación relativamente tardía añadía como dificultad la existencia de un obstáculo orográfico como la barrera pirenaica. Territorio pobre, densamente poblado, con un alto porcentaje de señores exentos, a Carlos II le resultó fácil reclutar allí los hombres que necesitaba para sus campañas en Francia. Fue así como los Lizarazu pasaron de destacar en una modesta escala local a situarse en un contexto notablemente más amplio. Tanto Carlos II como Carlos III van a confiar en ellos como embajadores en misiones delicadas; durante décadas tendrán en sus manos la alcaidía de algunos de los castillos fronterizos más estratégicos, mientras que los segundones viven en la corte. El mismo rey se hospedará en su casa de regreso de alguno de sus viajes a Francia[50]. El destino del linaje había quedado probablemente marcado a mediados del XIV, cuando entroncaron con la familia real por vía ilegítima: cabe pensar que en la estable unión del infante Luis con María García de Lizarazu, iniciada apenas diez años después de la catástrofe demográfica que significó la peste negra, pudo influir el deseo de dejar sucesión, y si fue éste el caso, se entroncó con una estirpe que había dado sobradas muestras de ser fuerte, prolífica y longeva.

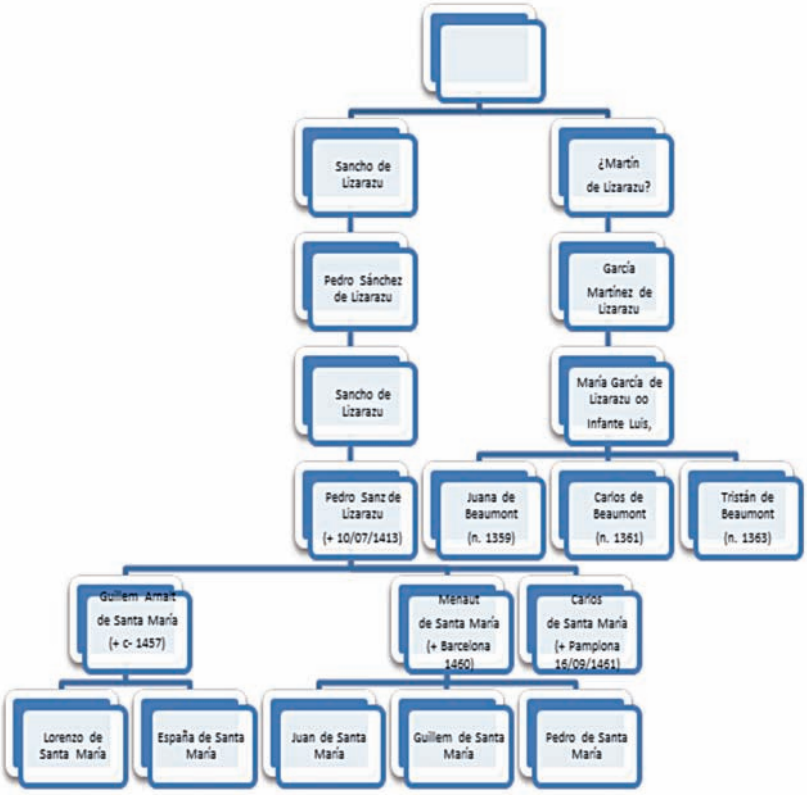
Aunque no disponemos de espacio para detenernos en la onomástica del linaje, sí conviene subrayar el cambio radical que supone la generación de los tres hermanos Guillem Arnalt, Menaut y Carlos de Santa María. Sus nombres de pila no se reciben de los antepasados por vía masculina, pues hasta su nacimiento alternaban los de Pedro y Sancho[51], generando así un patronímico que facilita la reconstrucción genealógica. Más si cabe llama la atención el brusco abandono del apellido Lizarazu y su sustitución por Santa María. ¿Buscó su padre, Pedro

---

[50] José Ramón Castro, *Carlos III…*, *op. cit.,* p. 243.

[51] Nombres que –como antes se ha dicho para Carlos– eran también los de los antiguos reyes de Navarra.

Sanz de Lizarazu, de manera deliberada reorientar la trayectoria de los suyos? ¿Quiso apartarse de su origen, noble pero rústico, para presentar a sus hijos como cortesanos? ¿Un apellido vasco como Lizarazu, dificultosamente adaptado tanto a la grafía francesa como a la castellana, era un obstáculo para sus proyectos? Desde 1234, Navarra había sido regida por dinastías francesas, atentas a otros intereses; pero, como Floristán ha señalado, la dinastía Évreux, a lo largo del siglo XIV, más que «navarrizarse», se estaba «hispanizando»[52]: ¿es esto lo que procuró Pedro Sanz de Lizarazu para sus hijos? La fractura de la corte y de la sociedad en torno al conflicto banderizo, unida al fracaso y la muerte prematura del príncipe de Viana, frustrará unas expectativas que, en los años que hemos estudiado, estaban todavía abiertas.



52 Alfredo Floristán Imízcoz, *El reino de Navarra y la conformación política de España (1512-1841)*, Madrid, Akal, 2014, p. 57.

SECCIÓN A4

LAS RELACIONES INTERNACIONALES

♣

LA RENDICIÓN DE TUDELA: LA INTERVENCIÓN DE DON ALONSO DE ARAGÓN EN LA INVASIÓN DE NAVARRA EN 1512

Jaime Elipe[1]
Universidad de Zaragoza
ORCID: 0000-0001-7863-1804

Resumen:

La presente comunicación pretende abordar la actuación que tuvo el arzobispo de Zaragoza don Alonso de Aragón (ca. 1469–1520) en la conquista de Navarra. Como lugarteniente general de Aragón y capitán general de sus tropas, tuvo una especial importancia en la rendición del sur del reino navarro, especialmente la ciudad de Tudela, última villa de importancia en someterse a Fernando el Católico. Se presta atención a las tropas reclutadas y las conversaciones mantenidas, pero también a cómo se financió la campaña.

Palabras clave:

Alonso de Aragón, Fernando el Católico, Guerra de Navarra, Tudela.

Abstract:

This communication presents the intervention of Alonso of Aragon, archbishop of Zaragoza (ca. 1469–1520), in the conquest of Navarre. He was the viceroy of Aragon and its commander in chief, because of that he was the main character of the military intervention. Specially, he surrendered the city of Tudela, the last stand of the loyal side to the king John III Albret. It pretends to explain the negotiations, how were the troops recruited and how was the campaign financed.

Key words:

Alonso of Aragon, Ferdinand the Catholic, War of Navarre, Tudela.

---

[1] El presente trabajo ha sido desarrollado dentro del Proyecto HAR2014–52434–C5–2 «Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna» del Ministerio de Economía y Competitividad y del Grupo de Investigación Consolidado «Blancas» del Gobierno de Aragón. Se enmarca dentro de la tesis en elaboración del autor, financiada por el Gobierno de Aragón y el Fondo Social Europeo.

1. Introducción

Tras sufrir Navarra durante decenios una fuerte inestabilidad política interna, fomentada por sus vecinos de ambos lados de los Pirineos, en julio de 1512 Fernando el Católico mandó al II duque de Alba que comenzara la invasión del reino.

El ejército castellano, liderado por Fadrique Álvarez de Toledo, llevó el peso principal en la invasión de Navarra. Sin embargo, las zonas adyacentes al reino de Aragón (Roncal, Ribera Baja) corrieron a cargo de don Alonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza. Don Alonso (ca. 1467–1520) era hijo ilegítimo de Fernando el Católico, fue arzobispo desde 1478 y lugarteniente general de Aragón (virrey) desde principios de la década de 1480. Fue el encargado no solo de movilizar y dirigir las tropas, sino también de negociar con las poblaciones para lograr una rápida rendición. Por lo tanto, el objetivo que persigue la presente comunicación es doble: analizar cómo se apoderó de Tudela y su zona colindante y qué papel ejerció el prelado en la conquista de Navarra[2].

2. La Guerra de Navarra

El 11 de abril de 1512, Gastón de Foix –duque de Nemours– murió en un enfrentamiento contra las tropas de Fernando II y Julio II. Este suceso, la batalla de Rávena, tuvo una vital trascendencia para el devenir de Navarra; se insertaba dentro de la guerra que sostuvo la Santa Liga contra las potencias protectoras del Conciliábulo de Pisa[3]. En esta ciudad italiana se habían reunido diversos prelados que decidieron deponer al pontífice Julio II, postura que fue apoyada y favorecida por Francia, Escocia y el Sacro Imperio. En contra del mismo y a favor de expulsar a los franceses de la Península Itálica, se encontraba la Santa Liga, conformada por los Estados Pontificios, España y Venecia, a quienes se uniría más tarde Inglaterra.

Ajena a estos asuntos, Navarra parecía haberse conseguido pacificar en los momentos previos a esta guerra. Con la muerte del condestable Luis de Beau-

---

[2] La bibliografía sobre la Guerra de Navarra es bastante abundante; por motivos de espacio remitimos para un elenco actualizado a Alfredo Floristán Imízcoz, *El reino de Navarra y la conformación política de España (1512–1841)*, Akal, Madrid, 2014.

[3] Comenzado en octubre de 1511.

mont en 1508 y el entendimiento con la Santa Sede en 1510, fruto del cual se levantaron las censuras eclesiásticas contra los reyes, todo indicaba que el reino comenzaría a gozar de cierta estabilidad. Evidentemente, esta remota posibilidad no gustaba ni al Católico ni al Cristianísimo Rey, debido a que ambos ambicionaban tener la llave de la Península Ibérica, Navarra, bajo su protectorado.

Gastón II de Foix era sobrino de Luis XII, y esgrimía derechos de sucesión a los estados de los reyes de Navarra; esta postura era firmemente apoyada por el rey francés para desestabilizar dicho reino. Su muerte hizo recaer la reclamación de Navarra en su hermana Germana, esposa de Fernando II. Por esto mismo, Luis XII dejó de favorecer la empresa de la sucesión navarra ya que el Católico podría hacerse con un cinturón de estados transpirenaicos.

Si bien los reyes navarros intentaron mantenerse neutrales, esto fue imposible una vez murió el duque de Nemours. La situación cambió de manera tan brusca que los reyes Juan y Catalina se vieron obligados a entenderse con Luis XII; era el único que podía frenar las ambiciones de Fernando el Católico y de su esposa respecto a la sucesión de los territorios de la casa de Foix.

Mientras, en el transcurso de la guerra de la Santa Liga, Fernando II había decidido –con la ayuda de las tropas inglesas del marqués de Dorset– romper la frontera francesa por Bayona; así se abriría un segundo frente que aliviaría el empuje francés en Italia. La desaparición de Gastón de Foix tras la batalla de Rávena demostró claramente que Navarra no podía seguir siendo un juguete en manos de los reyes castellanos o franceses. Por eso mismo, se cambió la idea inicial de atacar Bayona por entrar en Guyena, para lo cual se debía atravesar Navarra[4]. Pese a que el marqués de Dorset no estuvo de acuerdo con el cambio de planes y no se movió de la cercanía de Bayona, esta decisión ya era suficiente para obligar a los franceses a mantener una fuerte guarnición en la plaza.

Para poder realizar la invasión de la Guyena, se expusieron una serie de exigencias a los navarros: como garantías se solicitaban las plazas de Estella, Maya y San Juan de Pie de Puerto, abastecimientos y un tratado de paz y amistad.

---

4 Jerónimo Zurita, *Historia del rey don Fernando el Católico. De las empresas, y ligas en Italia*, (ed. electrónica José Javier Iso [coord.]), 2005 (1.ª ed. 1580), lib. X, cap. V: «Antes desto [el tratado de Blois entre los reyes de Francia y Navarra], el rey estaba ya determinado de pasar a Navarra todo el peso de la guerra, que se trató de romper por Guyena: persuadiéndose, que convenía que entrasen por ella los dos ejércitos juntos, y no por Bayona, como antes se había deliberado […].»

Estas condiciones obligaban de facto a enfrentarse a Luis XII; las cortes navarras decidieron rechazar tal acuerdo el 17 de julio de 1512[5].

El *casus belli* esgrimido por Fernando II fue un falso acuerdo alcanzado en Blois entre franceses y navarros; estos últimos se habrían comprometido a invadir Castilla y Aragón. Se trataba de una invención para justificar una agresión necesaria a sus intereses; este tratado espurio fue publicado por el rey de Aragón el 17 de julio de 1512, el mismo día que se cerraba el auténtico –distinto, aunque también perjudicial a la Liga– Tratado de Blois y se reunían las cortes navarras para deliberar sobre las exigencias del Católico[6]. Una vez rechazadas, como hemos dicho, cuatro días más tarde, Fadrique Álvarez de Toledo, II duque de Alba, cruzaba la frontera de Navarra. Sin el auxilio francés, el avance castellano por suelo navarro fue muy rápido. Pamplona se rendía cuatro días después de empezar la invasión.

El peso principal de la campaña fue sostenido por la Corona de Castilla, pero hubo una aportación al esfuerzo militar por parte la Corona de Aragón. El mando de las tropas aragonesas recayó en don Alonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza[7]. Con 3.000 infantes y 400 caballos se desplazó hasta Tarazona, villa aragonesa que dista unos veinte kilómetros de la frontera con Navarra, para conseguir la rendición de los distintos lugares de la Ribera[8]. El prelado tenía que apoderarse de esta parte sur del reino navarro debido a que quedaba fuera del avance de las tropas castellanas. El objetivo principal era la toma de la ciudad de Tudela, la segunda población de mayor importancia en Navarra.

---

5 Prosper Boissonnade, *Historia de la incorporación de Navarra a Castilla, Ensayo sobre las relaciones de los príncipes Foix–Albret con Francia y con España (1479–1521)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2005 (1.ª ed. 1893). pp. 418–419: «Dado que las tropas inglesas no querían reunirse con las españolas, se las dejaría observar desde Guyena y el duque de Alba entraría en Navarra. El requerimiento decidido fue notificado en seguida al mariscal, que se quejó de que «se pedían a su señor cosas imposibles». Conocido por los reyes de Navarra y por las Cortes el 17 de julio, provocó un gran estupor: los diputados navarros rehusaron aceptar y Juan y Catalina no podían ni soñar por un instante en admitir unas condiciones que equivalían a una ruptura con Francia. […] Las negociaciones de Burgos quedaron rotas y las tropas españolas se pusieron en movimiento hacia la frontera.»

6 Sobre todo el caso del Tratado de Blois y del documento falso que publicó el Católico, véase *ibidem*, pp. 419–452.

7 Éste era hijo ilegítimo de Fernando el Católico. Nacido en torno a 1469, fue desde 1478 arzobispo de Zaragoza; en 1512 se convertiría también en arzobispo de Valencia. Fue lugarteniente general del reino de Aragón casi toda su vida política.

8 *Ibidem*, pp. 470, dice Boisssonnade que entró por el sur tomando Cascante, Cintruénigo y Corella. Siguiendo a Zurita se verá que esta afirmación no es del todo exacta, ya que todavía no se había entrado en Navarra por parte de las tropas aragonesas.

3. La rendición de Tudela

El 9 de agosto de 1512 la conquista del reino de Navarra era un hecho prácticamente consumado. Viéndose incapaz de oponer una resistencia seria sin la ayuda francesa, «por orden del Rey, a fin de que no tuvieran que esperar su ruina, se entregaron las demás plazas, excepto Estella y Tudela», las poblaciones más importantes después de Pamplona[9].

Aunque el fin de la campaña se veía cercano, Fernando II decidió trasladarse desde Burgos –donde había estado dirigiendo los operativos desde el primer momento– a Logroño para vigilar más de cerca los acontecimientos, o según Pedro Mártir, «para infundir pánico a las pertinaces Tudela y Estella»[10].

Para conocer los pormenores del desarrollo de la rendición de Tudela se han consultado tres fuentes distintas. Con este objeto se ha revisado la *Historia del rey don Fernando* de Jerónimo Zurita, el *Epistolario* de Pedro Mártir de Anglería –fiel cortesano de los Reyes Católicos– y las cartas que se cruzaron don Alonso, Fernando II, Tudela y los reyes de Navarra entre agosto y septiembre de 1512. Estas fuentes adolecen de imprecisión en algunas fechas, por lo que ordenar con exactitud ciertos sucesos es difícil.

Los principales escenarios fueron Tarazona y Cascante. El primero se encuentra en las faldas del Moncayo en el reino de Aragón, fue donde el arzobispo reunió a sus tropas y comenzó las conversaciones con los tudelanos. El segundo es una villa de Navarra, que se rindió a finales de agosto. Una vez sometida, fue la base de operaciones desde la que presionar y entregar al pillaje las tierras colindantes con Tudela.

El primer contacto con los habitantes fue el 14 de agosto, cuando don Alonso envió a micer Leandro Coscón a intimarlos a «venir a obediencia del Rey de Aragon mi Señor y prestar los omenages y seguredat, qual conbiene, reconociendole por señor y guardarle fidelidat y lealtad, como subditos son tenidos y obligados a su señor natural»[11]. Como era habitual en la guerra, la intención era minimizar los daños para ambas partes, por lo que los de la ciudad de Tudela fueron avisados de que en caso de no rendirse al rey de Aragón, comenzarían

---

9 Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario. Documentos inéditos para la historia de España*, tomo XI, (trad. José López de Toro), Madrid, 1956, p. 55.

10 *Ibidem*, p. 57.

11 Archivo Municipal de Tudela [AMT], leg. XL, n.º 62, *apud* José Ramón Castro, «Lealtad de Tudela a los últimos reyes de Navarra», en *Revista Zurita*, Zaragoza, 1933, pp. 1–67, pp. 54–55.

los trabajos de tala de la vega. La destrucción tenía la intención de doblegar las voluntades de los vecinos, de manera que se empezaría por arrasar las heredades de aquellos principales resistentes a la capitulación[12]. En estos momentos, don Alonso ni siquiera se encontraba en Tarazona, sino en la sede de su archidiócesis, desde donde firmaba la carta.

Los tudelanos la recibieron dos días más tarde y no perdieron el tiempo en contestar. A pesar del afecto y lealtad que decían tenerle al arzobispo de Zaragoza, «la reputacion en que a estado y esta esta ciudat assy por los Reyes antepassados como por todos aquellos que de ella han tenido noticia de la mucha fidelidat que siempre con sus Reyes han tenido» impedía que aceptaran prestar homenaje al rey Fernando. Es más, se sentían ofendidos por recibir tal proposición[13]. Sin embargo, la realidad era muy distinta al orgullo cívico demostrado por el concejo a don Alonso.

La evidencia de esto último se tiene en la epístola en la que la ciudad informaba del requerimiento del arzobispo a sus reyes. La situación de la población era francamente desesperada, ya que ni siquiera pidieron socorro a los reyes sino consejo de qué hacer. La realidad que dibujaron en pocas líneas rebosaba patetismo: «no nos fallamos con tantas fuerças ni tan acompanyados como querriamos por ser solos, que ninguna villa ni lugar de la merindat se quiere encerrar con nosotros ni traher ningunas provisiones». Comenzó en este momento un cruce de cartas entre Tudela, la reina Catalina y Fernando el Católico. Si la primera les daba esperanzas de que enviarían socorro, el segundo les pedía homenaje y posteriormente los amenazaba con hacerlos esclavos y despojarlos de sus bienes en virtud de la «bulla apostolica plomada la qual a seido publicada en la yglesia de Calahorra»[14].

---

12 Jerónimo Zurita, *Historia del rey…*, *op. cit.*, lib. X, cap. XV.

13 AMT, leg. XL, n.º 62, *apud* José Ramón Castro, «Lealtad de…», *op. cit.*, p. 55.

14 *Ibidem*, p. 61. Se trata de la primera de las dos bulas que se emitieron durante la Guerra de Navarra. *Vid.* Mercedes Galán Lorda, «Los títulos jurídicos en la adquisición de territorios: la conquista de Navarra», en Alfredo Floristán Imízcoz (coord.), *1512. Conquista e incorporación de Navarra. Historiografía, derecho y otros procesos de integración en la Europa renacentista*, Ariel, Barcelona, 2012, pp. 127–166, p. 135: «De las bulas solicitadas por Fernando el Católico, se expidió la primera el 21 de julio de 1512 (*Pastor Ille caelestis*). Se exhortaba a que nadie se dejase arrastrar por las sugestiones de los cismáticos, citando específicamente a «los vascos y cántabros y gentes circumvecinas», y se amenazaba con la excomunión y confiscación de sus bienes, que pasarían a ser propiedad de quien se apoderarse de ellos, a los que obrasen en contra. Fernando el Católico solicitó otra bula más explícita, la *Exigit contumacium*, otorgada el 18 de febrero de 1513. Esta bula excomulgaba a los reyes navarros, privándoles de su trono y otorgándoselo al primero que lo ocupase.»

Además de las amenazas del Católico, comenzaron a llegar noticias de los movimientos de las gentes de don Alonso, quien el día 24 –según sus informes– «a media noche llego el arçobispo de Çaragoça en Taraçona con fasta ciento de caballo y alguna gente de pie»[15]. La situación en el interior de la ciudad era complicada, ya que aparte de la presión externa por parte del arzobispo y del rey, la reina Catalina los animaba a resistir ya que pensaba –de forma un tanto quimérica– que en pocos días regresarían desde sus estados transpirenaicos para recuperar el reino. Si bien no se refleja en la documentación epistolar de la ciudad con sus reyes, Zurita dice que la situación llegó a tal extremo que el 26 de agosto los habitantes se enfrentaron entre sí. Al parecer esto vino provocado por el miedo a la destrucción de la huerta, por lo que había buena parte de la población interesada en una rendición incruenta[16].

Mientras tanto, por mediación de Juan de Coloma, secretario real, Cascante, Cintruénigo y Corella decidieron prestar fidelidad al Católico. Una vez aceptaron estos tres lugares la soberanía de Fernando II, se tomó la resolución por parte de don Alonso de Aragón de comenzar la tala de la vega tudelana. Esta decisión conllevó que la ciudad enviara unos parlamentarios para pedir aplazamiento de la fatal decisión:

> «Después que deliberó el arzobispo de hacer la tala en la vega de Tudela, viendo los vecinos de aquella ciudad que quedaban desamparados de todo socorro, enviaron al arzobispo a Jaime Díaz, y a Juan de Egués: y pidieron que les diese solos quince días, para enviar sus mensajeros al rey: y él les respondió, que si no enviaban los síndicos, con poder bastante, para entregar la ciudad, no les daría plazo ninguno»[17].

Continuaron así las negociaciones, en las que se ofreció al arzobispo de Zaragoza la posibilidad de entregar veinte rehenes que él gustase a cambio de estos quince días de plazo. Básicamente, las pretensiones de Tudela era recibir ayuda suficiente como para poder resistir el asedio; si no llegaban 3.000 hombres en la quincena solicitada –margen en el que la reina pensaba poder socorrer la ciudad–, rendirían pleitesía al Católico. El 30 de agosto, don Alonso de Aragón les hizo llegar su contrapropuesta[18]. En esta, el arzobispo posponía la tala y daba

---

15 *Ibidem*, p. 63.

16 Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, *op. cit.*, p. 58, carta de Pedro Mártir al Marqués de los Vélez el 28 agosto de 1512.

17 Jerónimo Zurita, *Historia del rey…*, *op. cit.*, lib. X, cap. XV.

18 AMT, leg. XL, n.º 62, *apud* José Ramón Castro, «Lealtad de…», *op. cit.*, p. 24: «Visto el mucho amor que hos tenemos y la mucha obligacion, doliéndonos de vuestro danyo el qual

un margen de cinco días al cabo de los cuales se habían de entregar seis rehenes –de los veinte ofrecidos por la ciudad en un principio– y redondeaba el asunto con la entrega de una puerta de la ciudad llamada de Calahorra con las dos torres que la protegían. Tal y como le comentaba el rey Fernando a su hijo don Alonso «parecionos bien» la negociación[19]. El control de una de las puertas era seguridad suficiente de que la población no intentaría nada fuera de los términos establecidos. Sin embargo, si se demoraban o pedían más tiempo el Católico ordenaría proceder con la tala y para ello el arzobispo debía pedir ayuda a los de Alfaro y Calahorra para que se sumaran a las tropas aragonesas.

En esta tesitura, los de Tudela recurrieron a sus últimas opciones para mejorar mínimamente su situación en las negociaciones mediante intermediarios. Ya se ha mencionado al secretario real Juan de Coloma; también en este caso hubo nobles aragoneses involucrados. Fue el caso de don Francisco de Luna y el hijo del futuro duque de Luna, don Alonso de Aragón[20]. La ciudad solicitó a estos dos importantes señores el 31 de agosto que se prorrogara algún día más el plazo que les había dado el arzobispo[21], si bien ellos mismos recomendaron una capitulación rápida[22]. Sea como fuere, estos dos personajes lograron satisfacer a los tudelanos, ya que al final se pospuso la entrega de la población al día 9 de septiembre[23]. El cronista Zurita aporta una interesante visión, ya que «entendiendo

---

tenemos por propio, sabiendo que estais sin ninguna esperança de scorro, avemos acordado de enbiar alla a Johan Ortiz y a Johan de Funes para que de nuestra parte hos hablen largamente y digan nuestro parecer.»

19 *Ibidem*, p. 25, carta de Fernando el Católico a don Alonso, el 1 de septiembre de 1512.

20 José Ramón Castro habla indistintamente de «conde de Ribagorza» y don Alonso de Aragón, cuando en esos momentos no se trataba de la misma persona, ya que su padre era el que ostentaba el título en aquellos momentos, don Juan de Aragón, sobrino de Fernando el Católico.

21 *Ibidem*, p. 24; carta de Tudela a don Alonso de Aragón hijo del duque de Luna y a don Francisco de Luna, el 31 de agosto de 1512.

22 *Ibidem*, p. 65 en una carta de la ciudad a la reina Catalina, el 31 de agosto, decían así: «Don Alonso de Aragón e don Francisco de Luna que son aceptos a vuestro serbicio nos han inbiado avisar diziendo que a ellos duele nuestra perdicion por el deserbicio grande que es a Vuestra Excelencia se sigue e que no nos queramos acabar de perder, pues que nuestro negocio no lleba remedio.»

23 *Ibidem*, p. 28: «Que por intercesion y suplicacion de los señores D. Alonso de Aragon y D. Francisco de Luna dizen que da nombre a la dicha ciudad, oy jueves dos dias del presente mes de Setiembre de quinientos y doce años, veinte personas de la dicha ciudad que su Señoria nombrara en rehenes para dar y entregar la dicha ciudad (*palabra ininteligible*) de su Catolica Magestad para el noveno dia de este dicho mes que le plaze y es su servicio sobreser en la tala

bien el arzobispo, que más pidían aquel tiempo, para persuadir al pueblo»[24]. Teniendo en cuenta que unos días antes había habido alborotos callejeros entre las dos posturas, no parece descabellado que hubiera que calmar la situación antes de proceder a rendir homenaje al rey de Aragón.

Mientras los ruegos de los tudelanos a los dos nobles tenían lugar, don Alonso se encontraba desde el día 31 en Cascante con su gente de armas. Al parecer, mantuvo conversaciones con los rehenes que había ofrecido la ciudad, posiblemente para ultimar detalles de la rendición, ya que «porque aqua se lieva cierta platica con las personas dessa dicha ciudad que se pusieron renes en nuestro poder…»[25].

Sin embargo, no se contentó el arzobispo con sentarse pacientemente a deliberar con los de la Ribera. Con la ocupación de Cascante tras su capitulación a finales de agosto, las tropas del prelado pudieron dedicarse a saquear los alrededores, sin que los de Tudela pudieran hacer nada. Así lo expresaban a la reina Catalina:

> «[…] el arçobispo de Çaragoca esta aposentado en Cascante, que es a bista de esta ciudat e los cavalleros y toda la gente darmas de Aragon en derredor de nosotros. […] Ya todos nuestros ganados son tomados e todas las faziendas, que vezinos de esta ciudat tenian en Aragon, han sehido conffiscadas y todos nosotros allende de nuestros bienes estan fechas (sic) mercedes, nosotros declarados por cismaticos y condenados a quanto de nosotros aber pudieren por esclabos: ya nos corren los terminos e lleban todo lo que haver pueden, que non resta sino la conclusion de la cruel guerra que deliberan fazernos a fuego y a sangre»[26].

Así la situación y en vista de que la ayuda jamás llegaría, la ciudad escribió una última carta a los reyes de Navarra el día 3 de septiembre. En ella se daba noticia de los últimos acontecimientos; suplicaban a los monarcas que llegara la ayuda prometida o si no, el descargo de conciencia para poder rendir homenaje a Fernando el Católico. El socorro no llegó jamás, por lo que finalmente la ciudad se rindió el día 9 tal y como tenían estipulado con el arzobispo de Zaragoza.

---

de los huertos de la dicha ciudad y en la confiscacion de los bienes de los vezinos y abitaores della de los quales dichos dias de plaço. Su Señoria haze merced de dar a la dicha ciudad para yr a negociar con la dicha Catolica Magestad lo que les compliere para todo bien y honra suya […].» Por su parte, Pedro Mártir dice que se rindió el día 8 –al igual que Estella–, lo cual resulta incorrecto a la vista del documento anterior. *Vid*. Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, *op. cit.*, p. 66.

24 Jerónimo Zurita, *Historia del rey…*, *op. cit.*, lib. X, cap. XV.

25 AMT, leg. XL, n.º 62, *apud* José Ramón Castro, «Lealtad de…», *op. cit.*, p. 27.

26 *Ibidem*, p. 65.

Don Alonso de Aragón como *alter nos* de su padre, juró los fueros y usos de Tudela. Una vez el alcaide Dionís Deza entregó la fortaleza del lugar, el arzobispo marchó a Monzón para concluir las cortes de Aragón, todavía sin concluir.. Don Juan de Alagón fue el encargado de quedarse al cargo de la situación con algunas compañías de caballería[27]. El rey Fernando no juraría los privilegios de la ciudad hasta octubre pero envió una carta de agradecimiento prometiéndoles todo tipo de atenciones[28].

4. La financiación de la campaña

Las operaciones militares no estuvieron precisamente coordinadas entre castellanos y aragoneses. Es ilustrativa la noticia de que a finales de julio –cuando ya había empezado la guerra–, don Alonso pidiera un préstamo a la ciudad de Zaragoza para poder reclutar 500 soldados más de los que tenía. A lo largo de la frontera con el reino de Navarra se fueron guarnicionando tropas para la invasión inminente; es decir, hubo un retraso considerable respecto a los primeros movimientos del duque de Alba[29].

Con el ánimo de que sus estados patrimoniales contribuyeran a la causa de la Santa Liga, Fernando el Católico había convocado Cortes Generales en Monzón en la primavera de 1512. Aunque en mayo de este año, momento en el que se leyó la proposición real, ya había muerto el duque de Nemours –y con ello la decisión, según Boissonnade, de invadir Navarra estaba tomada–, la necesidad de hombres según se esgrimía era para «la sancta y catholica empresa que ha

---

27 Jerónimo Zurita, *Historia del rey…*, *op. cit.*, lib. X, cap. XIX.

28 AMT, leg. XVII, n.º 9, *apud* José Ramón Castro, «Lealtad de…», *op. cit.*, p. 29, a 15 de septiembre de 1512: «Amados y fieles nuestros: Vimos vuestra letra que nos truxieron los mensaieros que embiastes a nos dar la obediencia y oymos todo lo que de vuestra parte nos suplicaron y tenemos vos mucho en servicio el amor y afection con que nos embiastes la dicha obediencia que es como de vosotros confiamos y tened por cierto que assi miraremos y faremos nos con mucho amor y voluntad todas las cosas tocantes al bien dessa nuestra Ciudad y de los que en ella bivis en general y particular y la confirmacion de vuestros fueros y previlegios nos la havemos mandado despachar muy complida y bastante, como vos diran los levadores desta a cuya relacion nos remitimos.»

29 Pedro Esarte Muniain, *Navarra 1512–1530. Conquista, ocupación y sometimiento militar, civil y eclesiástico*, Pamiela, Pamplona, 2001, p. 71: «…el 29 de julio, comparecía nuevamente el Arzobispo ante el regimiento de Zaragoza, solicitándole un préstamo de 2000 ducados para pagar el medio millar de peones que Fernando II le había ordenado desplazar a Tarazona y a la frontera de Navarra.»

hecho y haze en la defension de la Yglesia romana, y defension de los reynos y terras de la Corona de Aragon»[30].

Siguiendo con la dinámica habitual de las Cortes, el objetivo por el que éstas habían sido congregadas tardó en dar los frutos esperados. De tal manera, a finales de septiembre se decidió que una comisión vendiera censales para obtener dinero, medio habitual en el Antiguo Régimen para conseguir liquidez en poco tiempo. Como venía siendo corriente en las cortes de Aragón cuando el rey pedía ayuda militar, el reino ofreció un ejército en vez de dinero. El día 30 de septiembre se nombraron los capitanes encargados de reclutar y dirigir a las tropas, las cuales serían pagadas con el numerario obtenido por la venta de los citados censales[31]. Al igual que en ocasiones anteriores, los cuatro brazos se comprometieron a contribuir a la empresa con doscientos hombres de armas y trescientos jinetes. Eran tropas de gran calidad y caras de mantener, que en la medida de lo posible tenían que proceder de Aragón; el mantenimiento, equipo y pago fueron detallados con minuciosidad por las cortes[32]. Posiblemente existía el pensamiento entre los asistentes de que la guerra beneficiaría los intereses de Aragón, de ahí la participación de buen grado en los elevados gastos[33].

Como se ha expuesto, las cortes reunidas en Monzón no contribuyeron al esfuerzo bélico de la Guerra de Navarra hasta concluida la conquista de Tudela. No

---

30 Cristina Monterde Albiac, (ed.), *Acta curiarum regni aragonum. Tomo XVI vol. 2.º. Cortes generales de Monzón 1512–1514*, Zaragoza, 2011, pp. 331. Forma parte de la respuesta del arzobispo don Alonso de Aragón a la proposición real, la cual se encuentra entre las páginas 329–331.

31 *Ibidem*, pp. 424–425. El 30 de septiembre de 1512 se nombraron los hombres que cada capitán designado había de aportar; todos llevaron 20 hombres de armas y 30 jinetes menos don Alonso de Aragón quien tenía que tener el doble en su compañía. Fueron capitanes: los condes de Ribagorza, de Belchite, de Aranda, de Fuentes; Francisco Fernández de Heredia, Blasco de Alagón, Jaime de Luna y Francisco de Luna.

32 *Ibidem*, p. 516 y ss. También en Leonardo Blanco Lalinde, «Servicio de gente de armas ofrecido por las cortes de Aragón el año de 1512 al rey Fernando II», *Emblemata* n.º 1 (1995), pp. 35-55.

33 José Ángel Sesma Muñoz, *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II (1479–1516)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1977, p. 321: «La actuación más directa, tanto del reino como de la Diputación, tiene lugar con motivo de la conquista de Navarra. En esta campaña real, el territorio aragonés se ve íntimamente afectado por las alternativas de la guerra y, sobre todo, al creer que el resultado de la misma beneficiaría a los intereses de Aragón, la participación es más generosa. En el aspecto económico, las Cortes de 1512, no dudaron en ofrecer al rey ayuda, aunque el país debiera soportar *sisas dobles* durante más de un año».

significa esto que fuera un esfuerzo en balde por parte del reino, ya que el dinero era necesario para mantener la conquista: en ese mismo otoño, un fuerte ejército francés colaboró con Juan III para recobrar su estado cispirenaico. Sin embargo, las decisiones tomadas en el mes de septiembre por los parlamentarios en nada influyeron en la breve campaña que rindió Tudela. Por lo tanto, surgen varios interrogantes. El primero de todos, cómo se financió ésta y segundo, de dónde salieron los soldados necesarios. Una buena fuente que podría resolverlo son los Registros de los Actos Comunes de la Diputación de Aragón, sin embargo, los años 1511 y 1512 se encuentran incompletos y en nada ayudan al investigador.

Según relata Zurita, fueron las villas, lugares y nobles, con don Alonso de Aragón a la cabeza de los mismos quienes en los primeros momentos aportaron sus propios hombres armados. Esto tuvo lugar en el mes de junio, cuando la entrada en territorio francés era inminente –si bien no era claro aún que fuera a través del reino navarro–; el rey desde Burgos mandó a las cortes de Monzón darse prisa en sus deliberaciones y que buena parte del reino se pusiera en pie de guerra. El cronista Jerónimo Zurita lo explicaba así:

> «Apercibiéronse para tener gente en orden, en lo que se ofreciese en esta guerra, las ciudades de Zaragoza, Tarazona, y Borja: y los lugares de aquella ribera, Mallén, Calatayud, y su comunidad, Ejea, y la junta, Tauste, y Sádaba, Uncastillo, Sos, Jaca, y su montaña […]. Mandó el rey que el arzobispo de Zaragoza su hijo estuviese en orden con los caballeros, y gente de su casa, para que saliese con ella cuando le llamase: porque se quería hallar en persona en esta guerra: y proveyóse que estuviesen en ordenanza de guerra, los lugares de su arzobispado, que están comarcanos a las fronteras de Navarra: y de la misma suerte se apercibieron los condes de Ribagorza, Aranda, Belchite, y Fuentes […]»[34].

En resumen, casi la mitad de Aragón se puso en armas, reparando defensas, decenando poblaciones, haciendo muestras de armas y gentes, etc. El reino en conjunto en esta fase *preparatoria* de la guerra no puso dinero del común, sino que esto se realizó a escala particular, empezando por el arzobispo, nobles, comunidades y distintas villas y ciudades.

---

[34] Jerónimo Zurita, *Historia del rey…*, *op. cit.*, lib. X, cap. VI.

5. Conclusiones

La rendición de Tudela arroja el interrogante de por qué esta ciudad decidió posponer más de un mes su rendición al rey de Aragón respecto al resto de Navarra. En buena medida esto fue debido al retraso que tuvieron los operativos aragoneses para ponerse en marcha y personarse ante las puertas de la ciudad. Conviene también no dejar de lado el orgullo cívico del concejo, quienes eran conscientes de que estaban completamente solos pero eran los últimos valedores de los Albret en el reino.

La conquista de Tudela puede dividirse en dos momentos claros. La primera etapa comprendería la segunda quincena de agosto, cuando dieron comienzo las negociaciones. En esta situación inicial, don Alonso de Aragón estuvo reuniendo gente de guerra en Tarazona y consiguió que distintas poblaciones de la Ribera fueran prestando homenaje a Fernando II. Los tudelanos por su parte confiaban en que podría llegar un ejército de rescate enviado por sus monarcas, si bien poco a poco fueron viendo que estaban completamente aislados. Además, sobre ellos pesaba la amenaza de devastar la rica huerta de la ciudad.

La segunda parte viene de la mano de la sumisión de los lugares de Cascante, Cintruénigo y Corella. Pudiendo usar Cascante como base de operaciones, la presencia de las tropas del arzobispo fue constante, por lo que las amenazas se materializaron. Si bien la tala se había decidido posponer, las acciones de pillaje fueron importantes para las economías de los lugareños así como demostrar la posición de fuerza que tenían las tropas aragonesas. Además, conviene no subestimar el poder de la bula *Pastor ille caelestis*, que ayudaría a acrecentar el estado de desesperación de la población. De cualquier manera, siguió en líneas generales los parámetros del resto de la conquista de Navarra, esto es, sin apenas violencia o grandes combates.

Otro aspecto importante, la negociación ocupó casi por entero estas dos fases de la rendición de Tudela. Considero que es reseñable que los tudelanos emplearan a nobles aragoneses para interceder por ellos –con quienes habían de tener algún tipo de relación con los mismos– y sobre todo, que uno de ellos fuera familiar del arzobispo (tanto el arzobispo como el hijo del conde de Ribagorza descendían del rey Juan II de Aragón). Las conversaciones fueron una serie de ofertas, contraofertas, peticiones, amenazas y garantías. Si bien el arzobispo de Zaragoza fue el protagonista de la operación, Fernando II estuvo puntualmente informado e intervino en alguna ocasión. Un aspecto a profundizar sería el papel de don Alonso de Aragón en otras rendiciones de Navarra, ya que también in-

tervino en la del Roncal[35]. Por último, es interesante la relación que mantenían los nobles don Francisco de Luna y don Alonso de Aragón con los navarros y sus monarcas, ya que tal y como los tudelanos los describían a su reina, eran «aceptos a vuestro serbicio»[36].

[35] Así lo explicaba Zurita, «pidían los roncaleses, que el rey los recibiese con los fueros, y libertades de Aragón: y por medio del Arzobispo de Zaragoza trabajaron, por ser admitidos con aquella condición». Esto fue rápidamente aceptado por el rey. Se garantizaba así la lealtad de estas gentes, quienes guardaban los pasos de montaña con el Beárn. *Vid* Jerónimo Zurita, *Historia del rey…*, *op. cit.*, lib. X, cap. XIII.

[36] AMT, leg. XL, n.º 62, *apud* José Ramón Castro, «Lealtad de…», *op. cit.*, p. 65.

MÁLAGA, ENCLAVE ESTRATÉGICO EN TIEMPOS DE LOS REYES CATÓLICOS

M.ª del Carmen Mairal Jiménez
Archivo Municipal de Málaga

Resumen:

Málaga y su jurisdicción tenían una situación geoestratégica envidiable y fueron puntos de mira para otras naciones. Este inmenso interés que despertó, les hizo jugar desde siempre un papel fronterizo y de riesgo destacado, agravado desde su conquista a finales del siglo XV.

Siendo la ciudad escenario notorio en dos acontecimientos importantes como fue la incidencia del acuerdo entre el monarca católico con el rey de Francia surgido en 1493 y la problemática morisca que estalló a partir de la conquista, centrados entre los años 1489 a 1502, hemos intentado mostrar la relación existente entre este poder local y el poder central para la salvaguardia de las agresiones enemigas. Como consecuencia de ello, mana la preocupación de reparar su perímetro amurallado por constituir uno de los principales elementos de protección y medida preventiva ante cualquier fatalidad.

Palabras clave:

Málaga, Municipio, Monarquía, Guerra con Francia, Moriscos.

Abstract:

Málaga and its jurisdiction had an enviable geostrategic situation what became interesting for other nations. Therefore it always had a border prominent role and risk, aggravated since its conquest in the late fifteenth century.

Being the city a notorious scenario in two important events. One of both was the impact of the agreement between the Catholic monarch and the king of appeared in 1493. And the Moorish armed conflicts that erupted after the conquest, centered between the years 1489-1502. This article tries to show the relationship between the local authority and the central power to safeguard

enemy attacks. In consequence it was decided to repair its walled perimeter, what constituted one of the main elements of protection and preventive measure against any conflict.

Key words:
Malaga, Municipality, County, Monarchy, War with France, Moorishs.

Málaga y su jurisdicción tenían una situación geoestratégica envidiable y fueron punto de mira para otras naciones[1]. Este inmenso interés que despertó, les hizo jugar desde siempre un papel fronterizo y de riesgo destacado, agravado desde su conquista a finales del siglo XV y posterior proceso de castellanización tras el asalto del reino nazarí de Granada en 1492[2]. En este año, marcado por la guerra y dominado por importantes cambios estructurales, se produjo la necesidad de preparar una infraestructura mejor dotada que la existente y de «facer un molle» que sirviese de abrigo a todos los navíos que quisieren fondear, además de ennoblecer a la propia ciudad[3].

Así pues, su puerto en desarrollo, ya convertido en base marítima, fue uno de los escenarios idóneos para organizar el avituallamiento de la política exterior mediterránea desde finales del siglo XV, con vistas tanto a los presidios del norte de África[4], de gran interés para los castellanos, como a las plazas italianas, más vinculadas a la Corona de Aragón. Aunque no se dejara de tener presente la amenaza procedente de los mudéjares que residían en el interior y convivían con la propia sociedad malagueña. Ambas circunstancias hicieron que la ciudad

---

1 Ana Vera Delgado, *La última frontera medieval: La defensa costera en el obispado de Málaga en tiempos de los Reyes Católicos*, Málaga, Diputación Provincial, 1986, p. 8.

2 José M.ª Ruiz Povedano, «El dispositivo militar de la ciudad de Málaga en la época de los Reyes Católicos», *Jábega*, 23, 1978, p. 24.

3 Estas referencias se encuentran en dos importantes series documentales custodiadas en el Archivo Municipal de Málaga como son las Actas Capitulares y Reales Provisiones. Archivo Municipal de Málaga [AMM], Actas Capitulares, vol. 1 cabildo 11 enero 1492, fol. 146v-147. A pesar de la importancia de su puerto y ser la primera vez que se nombra, viene dentro de un memorial que realiza la ciudad solicitando a sus altezas diferentes asuntos que preocupaban a la ciudad y entre ellos el muelle. También, el 11 de abril de 1492 se manda suplicar a su alteza lo mandase proveer. Igualmente, podemos encontrarlas en Reales Provisiones, ff. 29v-30, año 1492, 29 de marzo. Francisco R. Cabrera Pablos, *El puerto de Málaga de Felipe II a Carlos III,* Málaga, Servicio de publicaciones de la Autoridad Portuaria de Málaga, 1994.

fuese proclive a un clima de peligro constante que perduraría casi toda la Edad Moderna, pues de manera frecuente llegaban a la ciudad rumores de la inminente presencia de enemigos en los dominios españoles, poniendo en alerta a sus autoridades para su protección.

Establecido su ayuntamiento, al tiempo de dar los primeros pasos para constituir las bases de su organización política y territorial, los integrantes de su cabildo, instaurado en oligarquía local, tuvieron que solventar estas contingencias enemigas y contrarrestar tanta violencia con una defensa militar centrada fundamentalmente en salvaguardar la ciudad. Igualmente, asumieron socorrer a su monarca a través de diferentes servicios, sustentados en una suerte de fidelidad recíproca que ya empezaba a vislumbrarse, siendo favorecidos desde los inicios con los repartimientos de casas y terrenos tras la contienda, una modalidad de colaboración basada en diferentes privilegios que se extendería a lo largo de toda la Edad Moderna[5]. Era precisamente en estos momentos de peligro cuando se hacía patente la dependencia de los poderes locales respecto al sistema monárquico, siendo una ayuda inestimable para reprimir las rebeliones moriscas en los pueblos de la provincia, las posibles invasiones a la Península desde el norte y las actividades piráticas o de corso berberisco en sus costas[6].

Las exigencias defensivas que planteaba la ciudad en los inicios del XVI así como las diferentes medidas adoptadas y respaldadas por disposiciones reales,

---

4 Rafael Gutiérrez Cruz, *Los presidios españoles del Norte de África en tiempos de los Reyes Católicos*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, 1997, p. 197. Esther Cruces Blanco, «La ciudad de Málaga, base militar para la guerra contra los infieles» en *El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España. V Jornadas nacionales de Historia Militar,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, pp. 413-430. Antonio Jiménez Estrella, «Los Mendoza y la Proveeduría General de Armadas y presidios norteafricanos: Servicio nobiliario y función militar en el marco geopolítico mediterráneo (1535-1558)», *Revista de Historia militar*, 95, 2001, pp. 123-155. Francisco J. Calderón Vázquez, *Fronteras, identidad, conflictos e interacción. Los presidios españoles en el Norte Africano,* http://www.edumed.net/libros-gratis/2008c/433/.

5 Jesús Gascón Pérez, «Linajes aragoneses en el gobierno del reino durante el siglo XVI», en *Población y grupos sociales en el Antiguo Régimen*. *IX reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna,* Málaga, Universidad, 2006, Vol. II I, p. 696. María P. Lara García, *Mercedes, franquezas y privilegios concedidos a la ciudad de Málaga y Granada y a otras ciudades, villas y lugares de su Reino,* Málaga, Ayuntamiento, 1991.

6 Julio D. Muñoz Rodríguez, «Consejo e imposición en la conservación de la monarquía. La práctica política en un territorio de la periferia castellana: El reino de Murcia (1682-1700)», *Hispania,* LXIII/3, 215, 2003, p. 981.

son una singularidad más que se desprende al analizar la documentación procedente del Archivo Municipal. En estas fuentes ha quedado constancia de las incomparables actuaciones de su cabildo a la hora de hacer frente a los enemigos de la Corona, explicando la persistencia e importancia de lo local, mediante las relaciones de colaboración continuada de Málaga con la Monarquía española.

Para comprender e interpretar esta realidad convulsa, analizaremos dos hechos en los que, por una u otra causa, fue designada Málaga como epicentro. En primer lugar, destacaremos el año 1493 por la incidencia que tuvo el acuerdo entre el monarca católico con el rey de Francia y su efímera paz; y en segundo, la problemática morisca que estalló a partir de la conquista, centrándonos entre los años de 1489 a 1502 cuando tuvo lugar la revuelta de 1500-1501. Finalmente, y como consecuencia derivada de las dos primeras, apreciaremos la preocupación por reparar sus muros como dispositivo defensivo militar, así como las fortalezas, atalayas y puertas, pues la ciudad tenía conciencia de que a mayor aislamiento mayor seguridad, y su reforzamiento era una medida preventiva ante cualquier fatalidad.

Relación con francia

La guerra con nuestros vecinos del norte ha sido una constante a lo largo de la historia[7], pues para Aragón sería Francia siempre un enemigo, que además retenía un territorio que el monarca reclamaba como suyo[8]. En la herencia que recibió Carlos V, tras su advenimiento al trono español, se incluyeron los principales problemas políticos sufridos por Fernando, es decir, su rivalidad con Francia en la política italiana[9]. Este enfrentamiento secular se intercalaría con periodos de paz poco duraderos a lo largo de toda la Edad Moderna, uno de los cuales tendría lugar en 1493.

---

7 M.ª Isabel del Val Valdivieso, «La política exterior de la monarquía castellano-aragonesa en la época de los Reyes Católicos», *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 16, 1996, p. 17. AMM, Acta Capitular, 1552, agosto, 22, fol. 5. Hay una provisión del príncipe Felipe avisando que la armada turca venía en connivencia con el rey de Francia y que la ciudad estuviese preparada para la guerra, arrojando fuera de las murallas a los esclavos moros.

8 Luis Suárez, *Isabel I, Reina (1451-1504),* Barcelona, Ariel, 2000, p. 267. Francia retenía territorios que formaban parte de aquella primera Cataluña.

9 Filip Kubiaczyk, «Entre guerra y diplomacia. Fernando el Católico y la política exterior de España de 1492 a 1516», en *La Imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte. Jornadas Fernandinas,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, p. 375.

La noticia de este periodo armónico con el rey de Francia llegó a Málaga mediante el traslado de una carta de la reina enviada por Alonso de Peralta al arzobispo de Granada Hernando de Talavera, que el corregidor mostró al cabildo[10]. Fue una alianza que tuvo como consecuencia la entrega de los condados del Rosellón y la Cerdaña por parte del obispo de Albí en Figueras, lugar cercano al Rosellón, junto con los embajadores del rey de Francia[11].

Durante este protocolo de aseverar la paz y perpetuar alianzas con Francia, Málaga tuvo un especial protagonismo, pues en dicha Real Cédula los reyes la decretaban como garantía de protección al rey Carlos[12]. Esto suponía realizar un acto ante el notario apostólico y escribano de Cámara real Fernando de Moncayo, asentado según el formulario oficial en pergamino[13] pero que, para mayor seguridad, remitirían copia sellada al arzobispo de Granada y dos escrituras[14]. Una orden que debía cumplirse con la mayor diligencia según se recomendaba expresamente.

Notificada al corregidor Juan Gaytán la paz con el rey de Francia[15], así como las treguas marítimas y terrestres por espacio de tres años[16], esta avenencia repercutió en el plano económico, pues el rey Católico ordenaba a su oficial real que permitiese sacar por el puerto 350 cahíces de trigo, parte de los 2.000 que por licencia del rey podían extraer los procuradores de la villa de Perpiñán[17]. Dos meses después, le ordenaba que no se impidiera al alcaide del castillo mayor de la villa de Perpiñán, mosén Jaime Albión, exportar por el puerto 6.000 fanegas de trigo y 3.000 de cebada para proveer a la gente que trabajaba en la plaza de Salzas[18].

---

10 AMM, Provisiones, vol. 1, 29 de septiembre de 1493, fol. 42v-43v. «han seydo fechas y juradas pases y alianças perpetuas».

11 AMM, Actas Capitulares, 1493, septiembre, 24, fol. 241-v. La carta está fechada en Figueras el 10 de septiembre.

12 AMM, Actas Capitulares. La real cédula de los Reyes Católicos está fechada el 29 de septiembre de 1493, fol. 245v.247.

13 Luis Morales García-Goyena, *Documentos históricos de Málaga*, Granada, Tipografía de López Guevara, 1906, T. 1, p. 95. «…han seydo fechas y juradas pazes y alianças perpetuas, amigo de amigo y henemigo de henemigo conforme con las pazes y alinças antiguas…».

14 AMM, Actas Capitulares, Actas Capitulares, 1, fol. 246. Perpiñán, 29 septiembre 1493.

15 AMM, Provisiones, vol. 1, fol. 42-43v. La real cédula de los Reyes Católicos está fechado en 1493.

16 AMM, Originales, vol. 2, fol. 370. La real cédula de los Reyes Católicos está fechada en Medina del Campo el 23 de febrero de 1504.

17 AMM, Originales, vol. 2, fol. 367. La real cédula está fechada en Barcelona el 23 de abril de 1503.

18 AMM, Originales, vol. 2, fol. 338-339v. La real cédula está fechada en Barcelona el 22 de junio de 1503.

Para conocimiento de todos y para celebrar tal proeza, la ciudad acordó pregonar dicha alianza y reunirse con las demás instituciones locales, como el clero y las cofradías para su organización. Se prepararía una solemne procesión que finalizara en el Santuario de N.ª S.ª Santa María de la Victoria, donde se celebraría una misa seguida del boato y colorido que desprendía siempre una fiesta profana en la época.

Pero la paz conseguida en 1493 no duró muchos años, pues tras un periodo de intenso conflicto, finalmente la tensión estallaría con las interpretaciones del tratado de Granada, firmado entre ambos reinos de forma secreta en 1500, a través del cual se repartían Nápoles. Estas no consiguieron solventarse pacíficamente y en 1502 comenzaron nuevos enfrentamientos entre Francia y Aragón[19]. Esto justifica una serie de Reales Cédulas de los Reyes Católicos que ordenaban la captura de cualquier francés, bretón o milanés y el secuestro de sus bienes, así como la expulsión de los franceses del reino, pues no podemos olvidar, como afirma Vaca de Osma, que Francia seguía siendo la primera potencia de la época en dinero, armas y hombres[20].

Hemos realizado un cuadro con algunos ejemplos de esta normativa para ilustrar esta problemática:

GUERRA CON FRANCIA REFLEJADA EN LA DOCUMENTACIÓN MUNICIPAL DE MÁLAGA

FECHA	ASUNTO	SIGNATURA
Real Cédula de los Reyes Católicos fechada en Madrid el 6 de noviembre de 1502	Orden de captura de cualquier francés, bretón o milanés y secuestro de sus caudales, bienes y haciendas	Originales, vol. 2, fol. 317v-318
Real Despacho de los Reyes Católicos	Orden de que los franceses que estén en estos reinos salgan en el plazo de 90 días. Les prorroga igual término para que, queriendo permanecer en España, se personen en el Real consejo a dar cuenta de sus familias y haciendas	Originales, año 1502

[19] Álvaro Fernández De Córdova Miralles, «La emergencia de Fernando el Católico en la Curiana papal: Identidad y propaganda de un príncipe aragonés en el espacio italiano (1469-1492)», en *La Imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte. Jornadas Fernandinas,* Zaragoza, Institución Fernando el Católivo, 2013, p. 35. M.ª Isabel del Val Valdivieso, «La política exterior…» *op. cit.*, p. 17.

[20] José Antonio Vaca de Osma, *El Gran Capitán,* Madrid, Espasa Calpe, 1998, p. 101.

FECHA	ASUNTO	SIGNATURA
Real Provisión del rey Fernando fechada en Madrid, 6 noviembre 1502	Expulsión de los franceses del reino	Provisiones vol. 3
Real Provisión de la reina Isabel fechada en Torrijos en 1502	Embargos de las naves y mercancías de franceses y bretones que se encuentren en el reino de Granada	
Real Provisión fechada el 15 de diciembre de 1502	Orden de que los aliados de franceses, vascos, milaneses sean encarcelados y las mercancías de súbditos del rey de Francia confiscadas	Provisiones vol. 3

Así pues, la nueva ofensiva de Luis XII de Francia, quien se apoderó del ducado de Milán, dio lugar a un periodo caracterizado por la defensa de los derechos napolitanos frente al monarca francés. Focalizado el tema, en Málaga han quedado reflejadas en sus documentos estas medidas generales adoptadas en el territorio español para poder reconstruir el itinerario de esta emergencia política.

Este singular proceso histórico que nosotros solo hemos esbozado y expuesto someramente, merecerá mayor atención en un trabajo, en proceso de elaboración avanzado, donde pretendemos analizar con detalle mediante la documentación municipal el alcance real de dichas medidas, pues no dudamos que tales prohibiciones serían sorteadas por distintos medios. También tendrá singular interés el estudio de los apoyos internos o de las oposiciones a su aplicación, puesto que era una ocasión propicia para que los grupos de poder y/o competidores intentaran sacar partido.

Conscientemente, dejamos estas cuestiones esenciales para más adelante porque es una documentación no trabajada en profundidad hasta ahora y de gran trascendencia, según se desprende de los diferentes documentos que ya hemos examinado, y sobre todo dado por el poco espacio del que disponemos para darlo a conocer en este foro.

Mudéjares

Una vez conquistada Málaga por los Reyes Católicos en agosto de 1487, se intentó propiciar la unificación con los vencidos, pero a pesar de las intenciones

de los dirigentes cristianos, las rebeliones de esta comunidad, tan conflictiva, peculiar y potente, como era la morisca, ubicada en los pueblos de la provincia, fueron constantes[21]. La integración de los moriscos no fue la esperada, convirtiéndose éstos en encubridores de aquellos que estaban al otro lado del mar[22] y el fracaso de convivencia entre las dos comunidades fue una realidad. De hecho, aunque algunos acudieron a los reyes para solicitar que se respetasen las propiedades que mudéjares de Málaga tenían en Vélez[23], tal requerimiento no prosperó causando un gran malestar.

Esta desconfianza hizo proponer al jurado Sancho de Salinas que los moros no entrasen en la ciudad aunque fuesen comerciantes, debiendo éstos vender sus mercancías, como la harina, no en el mesón de la Puerta de Granada y otras partes del interior de la urbe, sino en la Alhóndiga[24], que estaba fuera en el lugar conocido de las Atarazanas. A esta moción se opuso el regidor Pedro de Vitoria, quien creía que se debía seguir vendiendo en dicha puerta, porque allí eran más baratas y acudía más gente. Para solucionar este desacuerdo intervino Garci Fernández Manrique como justicia mayor y capitán, quien, alegando motivos de seguridad como consecuencia de la inacabada guerra y por tener a su cargo la guarda de la ciudad, se opuso a que los moros pasaran, y decretó la obligación de que pernoctaran en el mesón de la Puerta de Granada.

---

21 Manuel Fernández Álvarez, *Isabel la Católica.* Madrid, Espasa Calpe, 2004, p. 257. Nicolás Cabrillana Ciézar, «Moriscos y cristianos en Yunquera (Málaga)», Málaga, Arguval, 1994, p. 40. Estos hacían todo lo posible por emigrar al norte de África y los que no se marcharon fueron obligados a convertirse a la religión cristiana, ya que la intención de la Corona era que la iglesia tuviese un papel de control. No obstante, hay autores que justifican esta solución dada a la revuelta de 1500-1501 de conversión al cristianismo o expulsión del reino, como Luis de Mármol Carvajal, *Rebelión y castigo de los moriscos,* Málaga, Arguval, 1991, p. 13. Otros, consideran que el problema morisco se originó cuando a los mudéjares hispanos se les impuso una conversión forzosa como Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España,* Málaga, Algazara, 1997, p. 19.

22 AMM, Actas Capitulares, vol. 1, fol. 219-220. Esther Cruces Blanco y José M.ª Ruiz Povedano, *Inventario de acuerdos de las Actas Capitulares del Concejo de Málaga (1489-1516),* Granada, Universidad, 2004, p. 281. Se abonaron 500 maravedís a Fernán Cabrera por las cartas que llevó a Motril y Salobreña relativo a la captura en Málaga de un moro negro «Allende que andaba espiando…»

23 AMM, Actas Capitulares, vol. 1, fol. 9-9v., 1489, julio, 29.

24 AMM, Actas Capitulares, vol. 1, fol. 104-v, 1491, mayo, 31. Esther Cruces Blanco y José M.ª Ruiz Povedano, *Inventario de acuerdos de las Actas Capitulares del Concejo de Málaga (1489-1516),* Granada, Universidad, 2004, p. 187. Después de este debate, cada uno de los regidores se ratificó con lo votado.

La oportunidad de que la monarquía respaldase algunos acuerdos para atajar tanta inseguridad tuvo lugar en septiembre de 1491 cuando el bachiller Alonso Fajardo presentó una real cédula de los reyes dirigida al corregidor y justicia mayor de Málaga, a través de la cual decretaban que cesase inmediatamente la exportación de sumas cuantiosas de pan que se hacía desde esta ciudad y su puerto hacia las villas y lugares de los mudéjares, aunque lo realizaran cristianos, porque éstos lo transportaban a Granada, Alpujarras y demás villas y lugares enemigos. Esta orden sancionaba a quien incumpliere con pena de cárcel y pérdida de la mercancía, de los caballos y naves[25]. En esta línea iba dirigida la real provisión, al prohibir a los nuevamente convertidos tener ni arrendar sus rentas reales o eclesiásticas por espacio de tres años, porque esto les imposibilitaba ser instruidos en los dogmas de la fe católica[26]. De la misma forma, una sobrecarta prorrogaba por otros tres años dicho precepto y obligaba a todas las justicias del reino a que se cumpliese.

Ante este panorama lleno de incertidumbre y clima de peligro en que vivía la población malagueña, se adoptaron una serie de medidas con el fin de protegerse de los mudéjares. Los dirigentes aprovecharon el viaje a Córdoba que iba a realizar Garci Fernández Manrique para que propusiese a los reyes la necesidad de poner guardas en las puertas que impidiesen el paso a cualquier persona sin licencia, exigiendo además un canon para ingresar, debido a que se captaban allí efectivos para la guerra, y que además aún permanecían muchos moros, y los mudéjares continuaban viniendo de África[27].

Los reyes con sus diferentes normativas potenciaron el control del enemigo, por lo que en 1491 una real cédula dirigida a todas las autoridades del reino, ordenó a los capitanes de la armada real Martín Díaz de Mena y Garcí López de Arriarán que preparasen cuatro carabelas para batallar contra el rey y moros de Granada y vigilar el Estrecho, con el fin de que dichos enemigos no recibiesen provisiones[28]. También, les prohibían juzgar aquellos pleitos incoados o que se pudieren iniciar en lo sucesivo contra aquellos que estuviesen en su servicio, de esta manera, habría más personal para luchar.

---

25 AMM, Actas Capitulares, vol. 1, fol. 219-220.

26 AMM, Originales, n.º 2, fol. 80-82v. Real despacho fechada en Sevilla el 21 de mayo de 1500 donde insertan la real cédula expedida por los Reyes Católicos en Burgos el 20 de octubre de 1496. La sobrecarta está fechada en Sevilla el 18 de enero de 1500.

27 AMM, Actas Capitulares, vol. 1, fol. 9-v. 1489, julio, 29.

28 AMM, Actas Capitulares, vol. 1, fol. 158-v. 1491, mayo, 7. Fechada en Valladolid el 24 de noviembre de 1488.

Similares medidas seguirían dictándose años después de la caída del reino nazarí de Granada, pues el fin de la guerra no trajo consigo la pacificación efectiva del territorio y, como ya hemos dicho, fueron constantes las rebeliones mudéjares por lo que seguía siendo prioritario defender las fronteras y la ciudad. En esta línea se aumentaron las guardas de la costa mediante la ampliación del presupuesto[29], por lo que en 1502 hay un real despacho que ordena al concejo que pagase cada año de sus propios y rentas 55.000 maravedís para el salario de las guardas de la costa del mar. Medida que tampoco dio resultado para conseguir la seguridad anhelada, teniéndose que recurrir a la aplicación de un impuesto a los mudéjares para que hubiese una mayor armonía[30].

La siguiente actuación y cautela contra las fustas de moros que merodeaban por nuestras costas, con el fin de proteger y guardar los navíos que estaban en la playa y dar una mayor seguridad a las casas del arrabal (desde las huertas de la otra parte del Guadalmedina hasta la torre de Borja), consistió en el envío por parte del ayuntamiento de una instancia a la reina informándola de la necesidad de hacer una vela en esta zona con tres peones cada noche[31].

Esta solicitud se vio reforzada con la orden real dirigida a los alcaides de las villas de Mijas, Benalmádena y Bezmiliana para que residiesen en sus respectivas fortalezas, a la vez que alertaba a sus vecinos de las invasiones de los moros que merodeaban en sus costas para su defensa[32]. Este miedo llegó también a otros lugares de la provincia, dos reales cédulas dirigidas al comendador y corregidor de Málaga y Vélez Málaga, Juan Gaytán, relacionaron similar instancia hecha por los vecinos y moradores de Vélez plasmando la necesidad que tenían para defenderse de los moros[33].

El problema que suponía hacer frente al enemigo ante esta situación de emergencia, nos lleva también al capítulo de financiación. Desde el primer momento

---

[29] José E. López de Coca Castañer, *La tierra de Málaga a fines del siglo XV,* Granada, Universidad de Granada, 1977, p. 226.

[30] AMM, Originales, 1502, fol. 256-257v. Real despacho fechado en Sevilla el 2 de marzo de 1502.

[31] AMM, Originales, vol. II 1502, fol. 303. Real cédula de la Reina Católica fechada en Toledo el 9 de agosto de 1502.

[32] AMM, Originales, vol. II 1502, fol. 306. Real cédula de la Reina Católica fechado en Toledo el 9 de agosto de 1502.

[33] AMM, Originales, vol. II, fol. 335-336v. Copia autorizada por Antón López de Toledo escribano del número de Málaga de dos reales cédulas de la Reina Católica fechada en Alcalá de Henares el 11 de mayo de 1503 y la otra en Madrid el 30 de julio 1503.

se contó con la inestimable ayuda económica y con recursos necesarios de los distintos concejos de la provincia, que se vieron abocados a cubrir esta deficiencia debido a que la Hacienda Real estaba muy debilitada a consecuencia de la prolongada contienda contra el reino nazarí de Granada[34].

Ejemplo de esta problemática es la real cédula de 1501 dirigida al ayuntamiento, donde se le reclamaba una deuda de 271.729 maravedís que aún quedaba por abonar de la remesa de gente (de a pie y a caballo) que, a cargo del comendador y corregidor, Juan Gaytán, habían salido para castigar la rebelión hecha por los moros de la Serranía de Ronda y Villaluenga. El total de los gastos de dicha contienda fue de 809.200 maravedís, de los cuales pidieron a Málaga 537.471 maravedís. La primera entrega fue de 237.471 maravedís que realizaron algunos concejos y vecinos de la jurisdicción nuevamente convertidos. Para cubrir lo que se adeudaba, podría hacerse un reparto entre ellos o cargarse sobre el impuesto de la sisa que la ciudad creyese conveniente, bien sobre el pan, la carne o el vino, debiendo quedar exentos aquellos lugares que primeramente socorrieron dicha sedición[35].

Sin embargo, no todas las poblaciones estaban en condiciones materiales de realizar esta aportación, lo que acarreó algunas quejas cuando lo pedido era superior a lo que podían abonar teniendo en cuenta su número de habitantes y los gastos ocasionados para su propia defensa. Fue el caso de la villa de Álora que, viéndose agraviada ante la exigencia de 11.000 maravedís de sisa, solo aportó a duras penas, unos 3.000[36], alegando en primer lugar que tenían tanta necesidad que ni en dos años podrían cobrar dicha cantidad; en segundo, que el reparto no había sido equitativo; y, en tercero, que por culpa de ciertos mandamientos y del corregidor Juan Gaytán los vecinos de esta villa afrontaron 11.000 maravedís que no tenían y que pudieron aprontar gracias a un préstamo para la guerra de Sierra Bermeja[37], por lo era más justo y razonable que devolvieran lo pedido antes de aportar nuevas cantidades.

---

34 Manuel González Jiménez, «La guerra final de Granada», en *Historia del Reino de Granada, Vol. I. De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502),* Granada, Universidad de Granada, 2000, pp.453-476.

35 AMM, Originales, II, año 1501, fol. 216-217v. Real cédula de los Reyes Católicos fechada en Granada el 18 de agosto de 1501. Estos lugares que contribuyeron fueron Almogía, Benaque, Macharaviaya, El Borge, Cútar, Comares, Macharahayate, Monda, Olías, Guaro, Yunquera, Moclinejo, Casarabonela, Tolox, Benamargosa y Casapalma.

Defensa de la propia ciudad

A pesar de todos los esfuerzos por mantener eficazmente protegido el litoral malagueño de la piratería norteafricana, los frecuentes rumores que llegaban a la ciudad de la inminente presencia de barcos enemigos en los dominios españoles a lo largo de todo el siglo XVI, dieron lugar a un sumario de medidas previsoras durante los reinados del emperador Carlos V y de Felipe II[38] que garantizasen la defensa de la población ante la coacción procedente del exterior y avalar así su salvaguarda, quedando puntualmente recogidas en series documentales como Actas Capitulares y Colección de Originales.

De igual forma, las murallas, puertas y fortaleza cobran un gran protagonismo en la ciudad, por ser línea de demarcación al mismo tiempo que protectoras de sus habitantes[39], constituyendo uno de los principales elementos del paisaje urbano[40]. Precisamente por esta delimitación del espacio que lleva implícita y por su carácter defensivo y de seguridad, el mantenimiento en estado óptimo de sus murallas, así como la perfecta operatividad de las mismas, fue una constante en todos los gobernantes hasta los siglos XVIII y XIX[41].

---

36 AMM, Actas Capitulares, II, 1502, abril, 13, fol. 60.

37 José E. López de Coca Castañer, *La tierra de Málaga… op. cit.*, p. 219. Con la intervención del rey Fernando el 26 de abril de 1501 se produjo el final de la revuelta.

38 Juan J. Bravo Caro, «Medidas adoptadas por el cabildo malagueño ante la sublevación morisca (1568-1570)», *Jábega,* 52, 1986, pp. 15-20. «El papel de la ciudad en la política centrista de Felipe II: Málaga y la rebelión de las Alpujarras», en *Actas del VI coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Málaga, Universidad, 1991, pp. 111-125.

39 M.ª Isabel Pérez de Colosía Rodríguez, «Papel de las fortificaciones malagueñas en la defensa del estrecho», *Actas del Congreso Internacional Estrecho de Gibraltar*, vol. 2 (Historia de la Edad Media), Ceuta, Universidad Nacional de Educación A Distancia, 1987, pp. 527-546. «Las puertas de la ciudad de Málaga (Siglos XVI-XVII)», Málaga, Real Academia de Bellas Artes de San Telmo, 1991, p. 58.

40 Francisco García Gómez, «La frontera sur de Málaga: Evolución de la muralla desde el Castillo de San Lorenzo hasta la Puerta de los Siete Arcos», *Boletín de Arte*, 16, 1995, p. 171.

41 José M. Morales Folguera, *La Málaga de los Borbones,* Málaga, Imprenta Montes, 1986, pp. 97-98: «El aumento demográfico y el consiguiente crecimiento urbano de la Málaga dieciochesca iba a motivar la definitiva desaparición de la muralla a lo largo de esta centuria» y p. 14. Tras perder su función inicial defensiva, las murallas desaparecieron por completo. Entre 1785 y 1787 hubo una serie de acuerdos y disposiciones para la demolición del cerco amurallado. A este respecto es interesante el trabajo de Andrés Llordén Simón, *El puerto de Málaga, fortificaciones y urbanismo. Documentos para su estudio*, Málaga, Ayuntamiento, 1988. p. 149.

Los Reyes Católicos no fueron ajenos a esta necesidad, en especial en momentos de gravedad extrema ante cualquier violencia mudéjar, y por ello agradecieron el servicio que la ciudad les había brindado a través de la reparación y conservación de sus muros, financiando de sus propios el costo de varios peones y los pertrechos necesarios, y sin permitir el cese de las obras hasta que los muros estuviesen perfectamente reparados y en buen estado material[42].

Mediante una real cédula dirigida al corregidor y ayuntamiento ordenaron que el sobrante de las rentas anuales procedentes de sus propios, una vez descontados los precisos e indispensables gastos periódicos, se invirtiera en la conservación y reparación de sus muros[43]. Días después, ante la negativa de los vecinos de la parroquia de Santa María, que querían eximirse de la contribución del peón que cada uno debía financiar con objeto de reparar las murallas y torres de defensa, parcialmente desvencijadas desde el tiempo del levantamiento de los moriscos de las Alpujarras, los Reyes decretaron la obligatoriedad de dicha contribución bajo amenaza de sanción. Además, daban facultad a la ciudad para que de sus propios y rentas pudiesen abonar el salario de los maestros, el importe de los materiales y pertrechos adecuados que para ello se necesitasen[44].

Tanto el corregidor como los diputados del cabildo nombraron a los maestros albañiles Blas Martín y con Juan de la Cuadra, para que trabajaran en las obras de los muros, fortalezas y demás obras públicas precisas, pagándoles un jornal de 46 maravedíes y medio a cada uno por día trabajado. De la misma forma, se les dispensaba de todos los servicios concejiles y de guerra; tampoco se les darían huéspedes ni por ciudad ni por su gobernador; ni ellos les sacarían ropa ni gallinas de sus casas[45].

Otra real cédula y sobrecarta de los Reyes Católicos implicaba al gremio de los olleros, tinajeros y otros oficiales laborantes del barro de la ciudad, obligándoles a pagar el diezmo de sus labores para el reparo de las fortalezas y murallas según como lo pagaban los oficiales de teja, cal y ladrillo[46].

---

42 AMM, Originales, vol. II, fol. 63-v. Real cédula de los Reyes Católicos fechada en Sevilla el 27 de marzo de 1500.

43 AMM, Originales, vol. II, fol. 89-v: Real cédula de los Reyes Católicos fechada en Granada el 1 de agosto de 1500.

44 AMM, Originales, vol. II, fol. 92-v: Real cédula de los Reyes Católicos fechada en Granada el 28 de agosto de 1500.

45 AMM, Actas Capitulares, 1, 1491, mayo, 2, fol. 93.Mediante la fórmula estipulada y escritura se les recibieron por maestros albañiles de la ciudad.

46 AMM, Originales, vol. II, fol. 220-221v. Real cédula de los Reyes Católicos fechada en Granada el 28 de agosto de 1501 y sobrecarta del día 21 del mismo mes y año. Juan Moreno

Desde tres paradigmas diferentes, basados en el rastreo del fondo archivístico municipal, hemos podido, una vez más, mostrar la relación existente entre el poder local y el poder central para la salvaguarda de la agresión enemiga. Como hilo conductor nos hemos apoyado en algunas actuaciones que los capitulares malagueños llevaron a cabo para poner en práctica muchos acuerdos defensivos demandados por ellos y otros también ordenados por los Reyes Católicos.

Málaga siempre ha estado en el punto de mira de la política internacional de los gobernantes por el carácter estratégico de su situación, hecho que ella asimiló a partir de estos primeros momentos que fueron decisivos para su corporación municipal en formación, siempre bajo las directrices del aparato político-administrativo castellano, cuya finalidad no era otra que proteger el territorio recién anexionado y formar parte del reino de Granada a partir de 1492. Precisamente por su colaboración con la monarquía, algunas veces de forma desinteresada y otras obligada o arrastrada por las circunstancias, nunca se le olvidó el papel de alerta y frontera que ha tenido que desempeñar a lo largo de la Edad Moderna y de servicio a sus reyes.

---

de Guerra, *Los corregidores de Málaga (1487-1835)*, Málaga, Ayuntamiento, 1997, p. 50. Obra llevada a cabo siendo corregidor Juan Gaytán, personaje famoso en Málaga por su largo gobierno y por las grandes cosas que sucedieron en las dos épocas de su mandato.

EL COMERCIO DEL REINO DE MALLORCA CON EL MEDITERRÁNEO MUSULMÁN DURANTE EL REINADO DE FERNANDO EL CATÓLICO

Andreu Seguí Beltrán*
Universitat de les Illes Balears. Universitat Pompeu Fabra

Resumen:

El reinado de Fernando el Católico se caracterizó por una activa política exterior respecto al Mediterráneo musulmán, incluyendo la relación comercial de algunos de sus territorios, como las Baleares, con el norte de África y el Levante. El comercio con Berbería varió en función de los intereses hispanos en esa zona. Frente a las prohibiciones temporales que se decretaron en la década de 1480, la concesión de permisos durante la de 1490 sugiere que los contactos fueron más fluidos hasta la conquista de varias plazas norteafricanas a principios del siglo xvi. No quedan claros los beneficios de su dominio para el comercio, ni cómo pudieron perjudicarlo las concesiones monopolísticas y las medidas de control aplicadas por la Corona. El tráfico levantino también gozó de una legislación más favorable a partir de 1493, además de caracterizarse por una estrecha colaboración entre agentes catalanes e insulares y su carácter progresivamente indirecto.

Palabras clave:

Mediterráneo, comercio, norte de África, Levante, Baleares.

Abstract:

The reign of Ferdinand the Catholic had an active foreign policy towards the Muslim Mediterranean, including a trade relationship of some of his terri-

* Este trabajo ha sido posible gracias a la beca de formación de personal investigador, concedida por la Conselleria d'Educació, Cultura i Universitats del Govern de les Illes Balears, cofinanciada por el Fondo Social Europeo, Proyecto Mineco-Feder, «Dentro y fuera: Cambio institucional e integración social y cultural en el Imperio Español contemporáneo, 1550-1950». Ref: HAR2015-68183-P. Agradezco los comentarios de Eloy Martín Corrales y de J. Carles Maixé-Altés.

tories, e.g. the Balearic Islands, with North Africa and the Levant. The Barbary trade varied according to the Spanish interests in that zone. In contrast with the bans decreed in the 1480s, the grant concessions in the 1490s suggest more fluid contacts until the conquest of several North African places at the beginning of 16th century. It is not clear how trade was influenced by its dominion, nor how could be resented by the monopolistic concessions and the control measures applied by the Crown. The Levantine traffic also was characterized by a progressively more favourable legislation from 1493, a close collaboration between Catalan and Balearic agents and a progressively indirect character.

Key words:
Mediterranean, trade, North Africa, East Mediterranean, Balearic Islands.

El reinado de Fernando el Católico se caracterizó por un nuevo impulso de la política mediterránea aragonesa, dirigida hacia la península Itálica y el norte de África, mientras el Imperio otomano se adueñaba de la cuenca oriental del mar interior[1]. La historiografía sostiene la existencia de una cierta cordialidad en las relaciones entre los territorios hispanos y algunos territorios musulmanes, a pesar del enfrentamiento hispano-otomano durante el siglo XVI. Los historiadores lo han demostrado examinando la influencia de los cambios geopolíticos mediterráneos sobre el tráfico hispánico con dos mercados: los puertos de Berbería y del Levante[2]. Los trabajos realizados hasta la fecha sugieren que el reino de Ma-

[1] Andrew C. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pp. 11-69. Palmira Brummett, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, Albany, State University of New York Press, 1994. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, «Bases y logística del corso berberisco», *Cuadernos Monográficos del Instituto de Historia Naval*, 61, 2011, pp. 83-92. Álvaro Santamaría Arández, «Precisiones sobre la expansión marítima de la corona de Aragón», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 8, 1990, pp. 205-206.

[2] Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña con el Mediterráneo musulmán [siglos XVI-XVIII]. El comercio con los «enemigos de la fe»*, Barcelona, Bellaterra, 2001. José E. López de Coca Castañer, «Relaciones mercantiles entre Granada y Berbería, en época de los Reyes Católicos», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 1, 1978, pp. 293-312. Andrés Díaz Borrás. «El comercio valenciano con Berbería en la «era de los descubrimientos» a través de los «Llibres d'armaments». Una aproximación». En *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos. Actas*. Madrid, UCM, 1990, vol. 1, pp. 733-48.

llorca no fue una excepción. Desde su conquista, el archipiélago mantuvo contactos con varios enclaves islámicos, favorecidos por las autoridades eclesiásticas, locales y reales, sirviendo como plataforma para comerciar con esas zonas. Sin embargo, los datos sobre el comercio exterior balear a lo largo de la edad moderna son mucho más escasos que para la medieval, especialmente en lo que respecta a las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI. Los trabajos sobre las relaciones mercantiles con los territorios musulmanes se han limitado generalmente a señalar su papel como mercado alternativo para obtener cereal, cuando en Sicilia era demasiado escaso o caro, y a pesar del incremento de las razias corsarias desde la costa magrebí[3].

El objetivo de esta comunicación es estudiar las consecuencias de la política exterior de Fernando el Católico para el comercio de las Baleares con el Mediterráneo musulmán. No pretendemos aportar unas cifras definitivas sobre ese tráfico, ya que las fuentes son demasiado fragmentarias y dispersas. Lo que haremos será actualizar las que ha aportado la historiografía con los datos obtenidos del examen de varias fuentes, como la correspondencia entre varias instituciones y los salvoconductos y las patentes sanitarias concedidas por ellas, conservadas en el Arxiu del Regne de Mallorca y muy parcialmente utilizadas hasta la fecha. El resultado se comparará con los disponibles para los demás territorios de la corona de Aragón, en la medida en que los datos lo permitan. También valoraremos la frecuencia de estos contactos según la política mediterránea aragonesa y la importancia de cada mercado en función de los bienes de intercambio. Asimismo, examinaremos la colaboración entre varios agentes para llevar a cabo ese comercio y defender sus intereses frente a las medidas introducidas por el soberano y, sobre todo, sus representantes.

El texto tratará dos temas. En la primera sección analizaremos el comercio con el norte de África y en la segunda el tráfico con el Levante mediterráneo. Finalizaremos con unas breves conclusiones.

---

3 Francisco Sevillano Colom, Joan Pou Muntaner, *Historia del puerto de Palma de Mallorca*, Palma, Diputación Provincial de Baleares, 1974. Josep Juan Vidal, «El comercio de trigo entre Mallorca y África del Norte entre los siglos XVI y XVII», *Mayurqa*, 15, 1976, pp. 73-92. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim de Mallorca*, 1448-1531, Palma, El Tall, 2001. David Abulafia, *A Mediterranean Emporium. The Catalan kingdom of Majorca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 118-149 y 158-186. Antoni Mayol Llompart, *El comerç marítim entre Alcúdia i Ciutadella en la baixa edat mitjana (1300-1526)*, Alcúdia, Ajuntament d'Alcúdia, 2005. Dominique Valérian, *Bougie. Port maghrebin, 1067-1510*, Roma, École Française de Rome, 2006. Eloy Martín Corrales, «Comercio de las Islas Baleares con

El comercio con el norte de África

Las relaciones comerciales con Berbería han dejado más documentación y han merecido más estudios que los contactos con el Levante. Como el resto de territorios aragoneses, las Baleares comerciaron con el Magreb gracias a la firma de acuerdos diplomáticos, una tendencia seguida por los reyes de la dinastía privativa insular durante el siglo XIV[4]. Los pactos se complementaron con una legislación favorable a ese tráfico, basada en la concesión de privilegios sucesivamente confirmados por la Corona[5].

Durante las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI, la importancia de las relaciones mercantiles con el Magreb variaba según el producto de intercambio, del que teóricamente estaban excluidas las mercancías de interés estratégico, ya que podían incrementar la capacidad militar del enemigo. El norte de África era, tanto para las islas como para otros territorios, un mercado principalmente abastecedor de cuero y cera, además de otras mercancías como coral, lana y miel[6]. La primacía de esos productos no solo se observa en los cargamentos de algunas travesías registradas en la documentación[7]. También lo indica la venta de esas materias primas por parte de los mercaderes a los tenderos que las redistribuían o a los artesanos que las trabajaban, como candeleros y curtidores[8]. Hacia Berbería

---

el norte de África en los siglos XVI-XVIII», en Maria Barceló Crespí y Gonçal López Nadal (coords.), *XXXI Jornades d'Estudis Històrics Locals. La Barbaria i les Balears: les relacions entre Tunis i l'arxipèlag al llarg de la història*, Palma, Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement, Institut d'Estudis Baleàrics, en prensa.

4 Antoni Capmany Montpalau, *Antiguos tratados de paces y alianzas entre algunos reyes de Aragón y diferentes príncipes infieles de Ásia y África, desde el siglo XIII hasta el XV*, Valencia, 1974. Estanislao de Kotska Aguiló, «Tractat de pau entre el el rey de Mallorca don Sanxo y el de Bugia Boyhaia Abubechre», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* [*BSAL*], 15, 419, 1915, pp. 217-224. María D. López Pérez, «Las relaciones diplomáticas y comerciales entre la Corona de Aragón y los Estados norteafricanos durante la baja Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 20, 1990, pp. 149-169.

5 Lorenzo Pérez, «Documentos conservados en los registros vaticanos relativos al primer pontificado de Mallorca (1230-1266)», *BSAL,* 32, 792-95, 1961-62, pp. 61-64.

6 Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña…*, pp. 55 y 59-60. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim…*, *op. cit.*, pp. 80-81.

7 El ballenero patroneado por Cristòfol Julià regresó a Palma desde Tedelis en 1485, cargado con 50 quintales de cera y 60 de cuero que, junto con otros bienes, sumaban un valor cercano a los mil ducados. Carta de los jurados mallorquines a Fernando II de Aragón. Palma, 18/7/1485. Arxiu del Regne de Mallorca [ARM], Arxiu Històric [AH], lib. 683, ff. 55v-56r.

8 Los libros del notario Joan Castell registran varias ventas de cuero bovino de Berbería, sobre todo de Bugía y, en menores ocasiones, de Argel. Mallorca, 15, 19/1, 5/2, 17/8 y

se exportaban paños, aceite y otros productos insulares[9]. Sin embargo, el comercio de las islas con el Magreb no se limitaba a esos géneros. Los puertos magrebíes eran, a su vez, enclaves de interés secundario para el tráfico de otros bienes, a los cuales se acudía cuando la guerra limitaba los contactos con los principales proveedores. Por ejemplo, durante los conflictos con Génova, parte de la exportación de sal ibicenca se redirigía hacia el norte de África[10]. De la misma forma, cuando el trigo siciliano era demasiado caro y/o escaso, las autoridades baleares podían recurrir al cereal norteafricano, más barato pero de menor calidad, para afrontar la crónica carestía de grano que padecía el archipiélago[11].

Las transacciones con el Magreb también permitían obtener esos productos con el beneficio de la venta de productos locales o importados, supliendo así la reducción de su demanda en otros mercados y garantizando la continuación de su exportación[12]. Ese fue el caso de los dos navíos enviados a Orán en 1502, durante una escasez de las cosechas. Las embarcaciones iban cargadas con paños, alumbre, plata, lacas y otras mercancías, para que el mercader Francesc Albertí comprase cereal con el beneficio de su venta. El virrey Joan Aymerich solicitó al almojarife oranés que favoreciese la operación, remarcándole los beneficios del comercio entre sus respectivos territorios[13].

El escaso número de referencias a este tráfico parece que no solo responde a la circunstancialidad de la información notarial, de la que difícilmente se infiere con qué nave llegaban los productos. También tiene que ver con el hecho de que

---

21/8/1490. ARM, Notaris [NOT], lib. 2.599, ff. 13r, 15r, 24v, 173v-174r y 177r-178v. 7 y 11/2. Lib. 2.572, ff. 228r-228v y 231r. 7, 21/2, 8/3, 28/5 y 6/6/1491. Lib. 2.597, ff. 12v-13r, 21r-21v, 30v, 120r, 124v. Contiene otras sobre cera argelina. 3/2/1490. Lib. 2.599, f. 23v, 110r, 116r, 117r, 123r, 125r, 135r-135v. Ver también la comanda del mercader Pere Salvat al tintorero Pere Ballester. Mallorca, 16/1/1511. ARM, NOT, lib. S-621, ff. 69r-70r.

9 Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim…, op. cit.,* pp. 79-82.

10 Jean C. Hocquet, *Comercio marítimo en el Mediterráneo medieval y moderno*, Granada, Diputación de Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas, 2002, pp. 19-91, esp. 27-75.

11 Determinación de los jurados mallorquines. Mallorca, 23/11/1489. ARM, Extraordinaris de la Universitat [EU], lib. 18, f. 343r. Josep Juan Vidal, «El comercio…», *op. cit.,* pp. 80-81 y 89.

12 El recurso a esos mercados secundarios continuó durante el siglo XVII. Natividad Planas, *Pratiques de pouvoir au sein d'une societé frontalière. Le voisinage du royaume de Majorque et ses îles adjacentes avec les terres d'Islam au XVIIe siècle*, Tesis doctoral inédita, Florencia, Institut Universitaire Européen, 2000, pp. 305-307.

13 Carta del virrey Joan Aymerich al almojarife de Orán. Mallorca, 13/10/1502. ARM, Lletres Comunes [LC], lib. 239, ff. 174r-174v.

ese comercio se ha reconstruido sobre todo a partir de la documentación de la Universitat, especialmente preocupada por el abastecimiento de cereal y de otras vituallas, pero no por la importación de materias primas, como la cera y el cuero. Por tanto, la evolución del comercio con el Magreb se ha reconstruido, principalmente, a partir de fuentes que solo registran los contactos en los que Berbería constituía un mercado secundario y de interés coyuntural. Por esa misma razón, la consulta de fuentes fiscales, como los derechos de *eixida* y *estada de sarraïns*, aporta referencias a otros viajes, dedicados al transporte de pasajeros y al comercio, que no han sido registrados en los libros de la mencionada institución, ya que su control no entraba dentro de sus competencias, sino en las de los oficiales reales. Los libros del guarda de mar, encargado de registrar las naves que entraban y salían del puerto de su jurisdicción, seguramente nos aportarían más información. Desgraciadamente, por el momento no hemos podido estudiar ninguno de ellos. El análisis del impuesto de *catius moros e draps strangers* tampoco nos proporciona datos significativos. La consulta de esas fuentes proporciona nuevas cifras sobre la entrada y salida de buques en el puerto de Palma con origen y destino al Magreb, lo que nos permite compararlas con las actualmente disponibles para los puertos de Barcelona y Valencia (véase tabla 1).

TABLA 1. TRAVESÍAS CON ORIGEN Y DESTINO AL NORTE DE ÁFRICA REGISTRADAS EN LOS PUERTOS DE PALMA, BARCELONA Y VALENCIA (1479-1516)

DÉCADA	PALMA		BARCELONA		VALENCIA	
	LLEGADAS	SALIDAS	LLEGADAS	SALIDAS	LLEGADAS	SALIDAS
1479-89	4	28	—	—	—	13
1490-99	1	14	—	—	—	37
1500-09	10	26	14	—	39	15
1510-16	—	16	8	—	28	—
Total	15	84	22	—	67	65

Elaboración propia. Fuentes para Palma: ARM, Reial Patrimoni [RP], libs. 3.881, ff. 26r-26v; lib. 3.882, ff. 47r-48r; lib. 3.883, f. 20r; lib. 3.884, f. 34r; lib. 3.885, f. 34r; lib. 3.886, f. 35r; lib. 3.888, ff. 32r-32v; lib. 3.890, f. 35r y 37r-37v; lib. 3.892, s.f.; lib. 3.893, f. 25r; lib. 3.896, f. 37r; lib. 3.897, s.f.; lib. 3.899, f. 32r; lib. 3.900, s.f.; lib. 3.902, ff. 30r-30v; lib. 3.903, f. 28r; lib. 3.905, s.f.; lib. 3.906, s.f.; lib. 3.907, f. 31r; lib. 3.908, f. 33r; lib. 3.909, s.f.; lib. 3.910, s.f. ARM, LC, lib. 234, f. 140v; lib. 257, f. 154v. ARM, S, lib. 41, ff. 229r-229v; ARM, EU, lib. 19, f. 231r. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim*…, op. cit. pp. 245-256. Pere A. Sanxo Vicens, «Confraries religioses en Mallorca: anys 1478-1484. Aplec de documents», *BSAL*, 24, 616-617 (1933), p. 33. Para Barcelona: Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña*…, *op. cit.,* p. 181. Para Valencia: Emilia Salvador Esteban, «En torno al comercio y a la economía valenciana del Quinientos», *Estudis*, 1, 1972, pp. 30-31. Andrés Díaz Borrás, «El comercio valenciano…», *op. cit.*

Las cifras aportadas deben tomarse como un punto de partida. Los tres casos reflejados en la tabla comparten el problema de la irregularidad y de la parcialidad del mismo tipo de datos. Para el de Barcelona carecemos incluso de referencias sobre el número de embarcaciones arribadas en el período estudiado, mientras que en el de Valencia las cifras se concentran en unos pocos años. Por el momento, la disparidad entre ellos tampoco nos permite apreciar una evolución común en sus relaciones comerciales con el norte de África en los últimos años del cuatrocientos y los primeros del quinientos, ni tampoco si la política magrebí de Fernando el Católico tuvo los mismos efectos para todos ellos. De la misma forma, las referencias a los puertos del resto de Mallorca y a los de Menorca son incluso más puntuales que las de Palma, careciéndose de datos para Ibiza. Esto también nos impide realizar una comparación sólida del tráfico de las diferentes islas con Berbería, esencial para valorar la cuestión a nivel del archipiélago, que deberá ser contrastada con la pendiente para los demás reinos y obtener una visión de conjunto, primero para la corona de Aragón y después de la Monarquía hispánica. Por tanto, a la espera de cifras más sólidas, cabe preguntarse qué perspectiva ofrecen las fuentes.

El comercio balear con Berbería parece que se desarrollaba de forma más o menos continuada, aunque no sepamos en qué medida, durante las últimas décadas del siglo xv y las primeras del xvi, a pesar de los obstáculos impuestos por el corso cristiano y musulmán[14]. La concesión de permisos para navegar desde y hacia el Magreb demuestra el interés de las autoridades insulares por el desarrollo de ese tráfico[15]. También lo indica la postura de los jurados mallorquines en los pleitos que se iniciaban en casos como la captura de la embarcación del trapanés Andra Risso, patroneada por el mallorquín Pere Martí, por el corsario vizcaíno Martín Uxua de Armendua en el puerto de Argel en 1481. Uxua declaraba que la presa era válida porque el navío portaba armas y otros bienes, cuya exportación estaba prohibida por el derecho canónico. Por su parte, los prohombres mallorquines protestaron e insistieron en que la captura suponía una transgresión de los privilegios que permitían el comercio con Berbería desde Mallorca. No obstante, las mismas concesiones limitaban el privilegio a los pro-

[14] Carta de Joan Fe, baile de Alcúdia, al de Pollença, informando de que dos fustas turcoberberiscas capturaron dos navíos castellanos, procedentes de Argel y cargados con cera, en Ses Salines. Alcúdia, 15/7/1511. Arxiu Municipal de Pollença [AMP], Clavaria [C], lib. 1.219, s.f.

[15] Entre ellos, el permiso concedido por el virrey Berenguer de Blanes al capitán Martín Sanz y al piloto Pedro de Alés. Mallorca, 6/2/1485. ARM, AH, lib. 521, f. 32v.

ductos de saca no restringida y los propios jurados no negaban que la nave portase armamento. Desconocemos el número de armas y cuántas serían para la defensa de la tripulación. Lo que sí se indica es que parte de ellas eran un presente que debía entregarse a la autoridad de cada puerto, ya que sin él «los moros no permetrian lo comerx». El tributo parece que cambiaba en cada lugar: una gúmena en Túnez, una espartana de cáñamo en Bugía, un remo en Bona, una lanza en Orán y una ballesta en Argel[16]. Sin embargo, necesitamos más ejemplos para conocer la verdadera frecuencia de esa práctica. De ser una costumbre extendida, nos hallaríamos ante un nuevo ejemplo de la primacía de los intereses económicos sobre el mantenimiento de ciertas posturas políticas y religiosas, y de la interpretación de la normativa local con una finalidad muy clara. También mostraría una incapacidad de la Corona por evitar los intercambios con sus enemigos políticos y religiosos, situación que llegaría a aceptarse a mediados del siglo XVII con la institución del impuesto del 10% y de contrabando en Mallorca y un incremento de la tasa que gravaba la sal en Ibiza[17].

Las autoridades insulares también mantenían una cierta correspondencia con las de los puertos norteafricanos, especialmente necesaria cuando surgían disputas por la confiscación de alguna embarcación o por la retención de mercaderes y cargamentos, tanto por infracciones como por represalia[18]. La prohibición de comerciar con el Magreb era el último recurso, que se adoptaba cuando las relaciones se volvían especialmente tensas, como cuando el almojarife de Argel detuvo al mercader Pere Jou en 1482[19]. Las restricciones también se dictaban como respuesta a un ataque enemigo, especialmente por el que realizó una escuadra argelina por orden del rey de Túnez dos años después, rompiendo la tregua que había firmado un año antes con el monarca aragonés[20].

---

16 Cartas de los jurados mallorquines a Fernando II, a Enrique de Aragón y al Consell de Cent. Mallorca, 12/1, 20/2, 10 y 11/4/1481. ARM, AH, lib. 682, ff. 7r-7v, 12v-13r y 15v-17r.

17 Andreu Bibiloni Amengual, «Reforma econòmica i 'legalització' del contraban a Mallorca (1650-1720)», *Randa*, 26, 1990, pp. 85-102. Natividad Planas, *Pratiques de pouvoir…*, *op. cit.*, pp. 116-119, 160-163 y 300-301.

18 Cartas de los jurados mallorquines al rey de Bugía y al almojarife de Argel. Mallorca, 25/4/1479. ARM, AH, lib. 681, ff. 68r-68v. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim…*, *op. cit.,* pp. 79-80.

19 Carta de Enrique de Aragón a los jurados de Mallorca. Barcelona, 7/8/1482. ARM, AH, lib. 682, f. 62r.

20 Carta del rey a los jurados y a los clavarios mallorquines. Tarazona, 17/3/1484. ARM, EU, lib. 17, ff. 46v-47r. Francisco Sevillano Colom y Joan Pou Muntaner, *Historia del puerto…*, *op. cit.,* p. 160.

Las prohibiciones de comerciar fueron más numerosas en la década de 1480, en un contexto de mayor hostilidad hispano-musulmana, debido a la guerra granadina. Sin embargo, como se observa en 1487, los mercaderes se oponían claramente a este tipo de medidas, ya que les impedía seguir con las operaciones mercantiles que constituían una de sus fuentes de ingresos. Los comerciantes protestaron especialmente cuando los virreyes prolongaron excesivamente las restricciones, apelando al soberano para que ordenase revocar una prohibición que él ya había mandado cesar y que los jurados señalaban que iba en contra de los privilegios del reino[21]. La actitud de los prohombres mallorquines no solo respondería a su función como garantes del respeto de las franquezas. También se debería a que el cese de los contactos disminuía el beneficio que podía obtener de la recaudación de tasas portuarias. No extraña así su apoyo al sector mercantil y que la cuestión resultara en puntuales disputas entre las diferentes jurisdicciones, que se repetirían hasta principios del siglo XVIII[22].

Los contactos entre las islas y el norte de África, aunque no se refleje claramente en las cifras presentadas en la tabla 1, parece que fueron más estables durante las décadas de 1490-1500, tras finalizar la guerra granadina. La razón sería el deseo del monarca por evitar disputas con los estados norteafricanos, mientras luchaba contra los franceses por el dominio de Nápoles. Por su parte, los reinos berberiscos atravesaban una crisis política interna y también estaban interesados en mantener unas relaciones cordiales con el Rey Católico. Las fuentes sugieren ese cambio de tendencia con la llegada de los embajadores del rey de Bugía a Barcelona a finales de mayo de 1493 y con la concesión de certificados (*guiatges*) a varios mercaderes cristianos y musulmanes[23]. Estos documentos les autoriza-

---

[21] Carta de Fernando II de Aragón a los jurados de Mallorca. Tarazona, 16/3/1484. ARM, AH, lib. 683, ff. 17v-18r. Letra del rey a Berenguer de Blanes. Misma data. ARM, EU, lib. 17, ff. 37r-37v. Misiva de los jurados mallorquines al virrey Eiximèn Pérez Escrivà de Romaní. Mallorca, 19/5/1487. ARM, S, lib. 40, ff. 102v-103r.

[22] Natividad Planas, *Pratiques de pouvoir…*, *op. cit.*, pp. 270-357.

[23] Josep M. Sans Travé, editor, *Dietaris de la Generalitat de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, vol. 1, p. 274. Guiaje concedido por el virrey Aymerich a Abduramen, «moro» de Argel. Mallorca, 22/12/1494. ARM, LC, lib. 222, ff. 253v-254r. El de Sidi Mahomet, alfaquí granadino emigrado y domiciliado en Argel. Mallorca, 10/6/1495. ARM, LC, lib. 223, ff. 112r-112v. El del argelino Amet Bensalimen. Mallorca, 29/4/1497. ARM, LC, lib. 229, ff. 74r-74v. Los de los también argelinos Ibrahim Rapit, Ali Rapit y Abderraman Rapit. Mallorca, 17/9/1497. ARM, LC, lib. 228, ff. 195v-196r. El de Amet Gometi, tunecino de Monastir. Mallorca, 18/1/1500. ARM, LC, lib. 234, ff. 24v-25r. El de Joan Farfa. Mallorca, 10/6/1500. *Ibidem*, f. 140v. El de Francesc Sunyer y Nicolau Riera. Mallorca, 27/10/1505. ARM, LC, lib. 243, f. 117v.

ban a zarpar con una nave concreta o de su elección hacia Argel, Bugía u otro puerto berberisco y llevar allí varias mercancías, además de poder regresar después al reino de Mallorca con un ayudante, sin ser atacados por las escuadras reales o los navíos armados en corso con patente del rey. La concesión de esos permisos se prolongó hasta la conquista de las diferentes plazas norteafricanas. A finales de mayo de 1509, poco después de la toma de Orán y meses antes de la de Bugía, todavía se concedió permiso a Jaume Garau para poder ir «liberament e sens algun empaig anar en Bogia Alger e altres qualsevol terras de Barbaria negociant e contractant de les dites robes e mercaderies»[24]. Por tanto, el comercio con determinados puertos no se restringiría hasta los momentos previos a su ocupación, para evitar que se filtrasen detalles sobre los preparativos.

La mejora de las relaciones no evitó que surgieran algunos conflictos puntuales durante esas dos décadas, a lo largo de las que también se recurrió en algunos casos a restringir el comercio con el Magreb[25]. La documentación indica que la de 1498 fue especialmente problemática. También sugiere que se diferenció de las anteriores por la concesión de un cierto monopolio sobre las relaciones comerciales con Berbería al mercader Guillem Despí. El virrey, nuevamente acusado de actuar contra los privilegios del reino y los deseos del rey, reaccionó permitiendo fletar dos navíos, patroneados por Tomàs Soler y Arnau Farfa, el primero con destino a Bugía, Argel y Tedelis, y el segundo a Orán. Los mercaderes deberían compartir el espacio de esas naves, priorizando siempre las mercancías de Despí, y no se concederían nuevas licencias hasta su regreso. La medida, presentada como una forma de asegurar el comercio, no infringía los privilegios del reino porque no impedía el tráfico con el Magreb, pero sí introducía unos mecanismos de control y concedía una cierta primacía a determinados agentes[26]. Este es un ejemplo de las prácticas monopolísticas y de control, que la Corona impuso en los años siguientes, destacando el asiento firmado con el tesorero Alonso Sánchez tras las conquistas norteafricanas, que generaría la protesta de los catalanes y, posiblemente, de los isleños.

---

[24] Guiaje concedido por Aymerich a Jaume Garau. Mallorca, 21/5/1509. ARM, LC, lib. 252, ff. 55r-55v.

[25] Carta de Fernando el Católico a Burguès. Madrid, 26/10/1494. Archivo de la Corona de Aragón [ACA], Real Cancillería [RC], Registro [Reg.] 3.623, ff. 45v-46r. Duplicada en ARM, RP, lib. 51, ff. 78r-78v.

[26] Cartas de los jurados mallorquines a Aymerich. Mallorca, 5/5 y 15/6/1498. ARM, S, lib. 43, ff. 144r-147v y 150r-156v.

En resumen, Baleares participó como centro de apoyo logístico para la toma de Bugía, la sumisión de Argel y la defensa de ambas plazas. Sus mercaderes, como los catalanes, estaban muy interesados en apoyar un control sobre los puertos magrebíes, que favoreciese sus negocios[27]. No obstante, los datos sobre su repercusión son por ahora muy escasos y solo nos informan del abastecimiento a esas plazas, hasta que se concertó su avituallamiento desde Málaga, en virtud del asiento firmado con el duque de Alba. El principal problema que debió afrontar ese tráfico a partir de 1510 fue el contagio de una epidemia de peste a Mallorca desde Bugía, poco después de la conquista de esta plaza[28]. Menos importantes parecen las eventuales disputas que continuaron surgiendo entre los jurados y el virrey por la concesión de exenciones de pago de tasas para comerciar con el puerto buginés[29]. Por tanto, como en las décadas anteriores, las principales dificultades entre 1510-1516 continuaron surgiendo de los conflictos de intereses entre las diferentes instituciones del poder insular. Desconocemos las diferencias que pudo haber con las autoridades de los puertos magrebíes, en ese momento también vasallos del Rey Católico.

---

[27] Andrés Díaz Borrás, «La Casa de Contratación de Orán y el cambio en la filosofía de las transacciones entre Berbería y Valencia, 1510-1514», *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 9 (1992), pp. 19-27. Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña*, *op. cit.,* pp. 105-108.

[28] Patentes sanitarias concedidas por el virrey Miguel de Gurrea a los patrones Baptista de Ferraris y Juan Antonio Especta. Mallorca, 12/10/1515. ARM, LC, lib. 257, f. 154v. Francisco Sevillano Colom, «Mallorca y la defensa de Bugía (1515)», *BSAL*, 33, 814-815 (1971), pp. 332-370; Álvaro Santamaría Arández, «El reino de Mallorca en la política norteafricana de Fernando el Católico, episodio de la fortaleza del peñón de Argel (1514-1529)», en Vicente Álvarez Palenzuela, Miguel Á. Ladero Quesada, Julio Valderón Baruque, *Estudios de Historia Medieval en homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid, 1991, pp. 425-442; «Sobre la expansión norteafricana de los Reyes Católicos. Aportación del reino de Mallorca a la conquista de Bugía. 1510», *Honderos. Cuadernos de Historia Militar*, 1, 1991, pp. 29-64. Rafael Gutiérrez Cruz, *Los presidios españoles del norte de África en tiempo de los Reyes Católicos*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, 1997. Miguel J. Deyá Bauzá, «Entre la toma de Orán y los pactos con Argel. Las Baleares y la conquista de Bugía», en Miguel Á. de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero (coords.), *Orán. Historia de la Corte Chica*, Madrid, Polifemo, 2011, pp. 55-81.

[29] Carta de los jurados mallorquines al virrey interino Pere Joan Safortesa. Mallorca, 1515. Arxiu Diocesà de Mallorca [ADM], Miscel·lània [MSL], lib. a 116, s.f.

El comercio con el Mediterráneo oriental musulmán

La supremacía otomana marcó un progresivo receso del comercio aragonés en derechura con el Levante, concretamente con Alejandría, Rodas y las plazas venecianas, a donde las naves occidentales acudían en busca de especias y otros productos[30]. La tensión causada por la guerra granadina no impidió la existencia de una cierta cordialidad en las relaciones con el sultán de Babilonia, que permitió el comercio entre sus súbditos[31].

Fernando el Católico y las autoridades de sus territorios legislaron a favor de la continuación de esos contactos. Las medidas adoptadas no se limitaron a la concesión de salvoconductos a los mercaderes con destino a Egipto y Siria. La más importante parece que fue la abolición del derecho del *quirat* o *drassana* en 1493, solicitada en varias ocasiones por los mercaderes catalanes. Se trataba de un impuesto real que, según lo establecido por Pere IV, la procuración mallorquina debía cobrar sobre las expediciones que zarpaban «ad partes de Alexandria Soldani de Babilonia»[32]. La documentación de dicha institución sugiere que el cobro de la tasa no variaba en función de si se contaba o no con la pertinente autorización papal, sino en virtud de la capacidad de la embarcación, a razón de 182 libras [l.] mallorquinas por cada millar de salmas[33]. La misma fuente indica que el rey podía eximir a sus súbditos de pagar el derecho parcial o totalmente, como recompensa por algún servicio pres-

---

30 Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña…, op. cit.,* pp. 58 y 220-226. Pablo Cateura Bennasar, «Mundos mediterráneos: el reino de Mallorca y el sultanato mameluco (siglos XIII-XV)», *Espacio, Tiempo y Forma*, *serie III: Historia medieval*, 13, 2000, pp. 91-98.

31 Rachel Arié, «Les rélations diplomatiques et culturelles entre musulmans d'Espagne et musulmans d'Orient au temps des nasrides», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965, pp. 92-97.

32 Carta del rey a Burguès. Córdoba, 8/5/1482. ARM, RP, lib. 49, ff. 149r-150r. El precedente del *quirat* serían las tasas impuestas al comercio lícito de mercancías no prohibidas con Levante, a principios del siglo XIV. José Trenchs Odena, «'De Alexandrinis' (El comercio prohibido con los musulmanes y el papado de Aviñón durante la primera mitad del siglo XIV)», *Anuario de Estudios Medievales,* 1, 1980, pp. 273-288.

33 La documentación expresa la cantidad a pagar en 136 l. 10 sueldos [s.] barceloneses, equivaliendo cada 15 s. a 1 l. mallorquina. Los siguientes casos indican el pago del mismo gravamen independientemente de la posesión del permiso papal. El mercader barcelonés Joan Viastrosa pagó 273 l., según el criterio arriba citado. ARM, RP, lib. 2.269, f. 17r. Lo mismo ocurre con las 418 l. 10 s., pagadas por el doncel Huguet de Pacs, por la travesía realizada a Alejandría «licenciada de nostra sanct pare». Mallorca, 25/6/1485. ARM, RP, lib. 3883, f. 157r. Mateu Riera tuvo que pagar 276 l., calculadas de la misma forma, por una expedición «no licenciada de nostro Sanct pare». Mallorca, 22/8/1492. ARM, RP, lib. 3890, f. 192v.

tado[34]. Sin embargo, también parece que los oficiales reales no siempre respetaron esas concesiones, provocando la protesta de quienes estaban teóricamente exentos de pagar la tasa o parte de ella, que lograron cobrar la suma reclamada tras insistir en varias ocasiones[35]. Los supuestos abusos de la procuración real mallorquina en el cobro del impuesto llevarían a los mercaderes barceloneses a solicitar su definitiva abolición en 1489[36]. No obstante, la continuación de los pagos sugiere que su petición fue rechazada en un primer momento[37]. El monarca rectificaría un su decisión, aboliendo el impuesto en 1493, como parte de su programa de reforma económica y de sus esfuerzos por atraerse a los sectores dirigentes del poder barcelonés[38].

TABLA 2. TRAVESÍAS CON ORIGEN Y DESTINO A ALEJANDRÍA REGISTRADAS EN CATALUÑA Y MALLORCA (1479-1516)

DÉCADA	CATALUÑA		MALLORCA	
	LLEGADAS	SALIDAS	LLEGADAS	SALIDAS
1479-1489	—	9	—	3
1490-1499	3	10	—	3
1500-1509	10	—	1	2
1510-1516	1	—	—	1
Total	14	19	1	9

Elaboración propia. Fuentes para Cataluña: Martín Corrales, *Comercio de Cataluña…*, *op. cit.,* pp. 220-221. Para Mallorca: ARM, AH, lib. 683, f. 61r; RP, lib. 50, ff. 50r-50v; lib. 2.271, ff. 53v-54r; lib. 3.883, ff. 20r y 157r; lib. 3.890, f. 192v. Vaquer Bennasar, *El comerç marítim…*, *op. cit.,* pp. 252-256.

[34] Huguet de Pacs obtuvo ese privilegio dos veces, en reconocimiento a las acciones en corso de su padre contra los genoveses y para afrontar los costes de mantener la embarcación, cuando el soberano no precisaba de sus servicios. La primera vez fue por la totalidad del derecho y la segunda por una cantidad máxima de 200 florines (225 l. mallorquinas), cada uno equivalente a 1 l. 2 s. 6 d. mallorquines. Carta de Fernando II de Aragón a Gregori Burguès. Córdoba, 8/5/1482. ARM, RP, lib. 49, ff. 149r-150r. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim…*, *op. cit.,* p. 159.

[35] Por ejemplo, cobraron el derecho a Pacs la segunda vez que obtuvo la merced real. Cartas del rey al procurador real. Córdoba, 20/8/1484. ARM, RP, lib. 50, ff. 50r-50v. Málaga, 7/8/1487. *Ibidem*, ff. 113r-114r. Finalmente, Burguès obedeció la orden de agosto de 1487 y se restituyó la suma a Pacs a finales de enero del siguiente. Mallorca, 28/1/1488. ARM, RP, lib. 3.634, f. 82v. ARM, RP, lib. 3.635, f. 75v.

[36] Carta del rey a Burguès. Medina del Campo, 24/2/1489. ARM, RP, lib. 50, ff. 147r-148r. Nombramiento de los cónsules de mar mallorquines como procuradores de los barceloneses. Barcelona, 4/6/1489. *Ibidem*, ff. 148r-149r.

[37] Carta de los jurados mallorquines al virrey catalán Enrique de Aragón. Palma, 1/11/1485. ARM, Arxiu Històric [AH], lib. 683, f. 61r. Comparecencia del mercader mallorquín Mateu Riera ante Burguès. Mallorca, 10/1/1486. ARM, RP, lib. 2269, ff. 279r-279v. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç marítim…, op. cit.,* p. 79.

[38] Jaume Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat…*, *op. cit.,* vol. 2, p. 222.

Los datos por ahora disponibles para el archipiélago se reducen a Mallorca y, más concretamente, al puerto de Palma. La intermitencia y la oposición del pago del *quirat*, sin ninguna serie específica conocida, y la circunstancialidad de las fuentes notariales, solo nos permiten documentar un reducido número de embarcaciones, menor que el constatado para el caso catalán [tabla 2]. Para el caso valenciano carecemos de referencias directas[39]. En lo que respecta a la cantidad, debemos tener en cuenta que se trataba de expediciones con una duración y unas exigencias económicas mucho mayores que las realizadas hacia los puertos norteafricanos. La información disponible sobre los cargamentos es todavía muy limitada y no permite apreciar claramente si la abolición del impuesto fue realmente significativa para ese comercio. Lo que sí sabemos es que parte del coral pescado en la bahía de Alcúdia era exportado al Levante mediterráneo[40]. Los pagos registrados también sugieren una estrecha colaboración entre determinados mercaderes y patrones catalanes y mallorquines, quienes se asociarían para llevar a cabo varias expediciones[41]. Sin embargo, sería necesario hallar la documentación notarial correspondiente para poder analizar mejor su cooperación. El dominio osmanlí seguramente dificultó los intercambios e incrementó el riesgo para la navegación. Sin embargo, a diferencia de lo que indicaban las autoridades mallorquinas, no parece que el Levante estuviese totalmente «occupat e impedit per la potencia del turch [e] no sia vuy per a navegar»[42]. Por tanto, deberíamos matizar la afirmación de que «el alfanje otomano cortó para siempre este comercio»[43]. La conquista de Egipto en 1517 por Selim

---

39 Emilia Salvador Esteban, «En torno…», *op. cit.,* pp. 30-31. Andrés Díaz Borrás, «El comercio valenciano…», *op. cit.*

40 Antoni Mayol Llompart, *El comerç marítim…*, *op. cit.,* p. 41.

41 Viastrosa zarpó en 1482 como patrón de la nave *Sanctus Rafael* hacia Alejandría, cargada con mercancías de los mercaderes catalanes Mateu Capell y Pere Joan de Sant Climent y los mallorquines Nicolau de Vallobar y Rafel Vidal. Comparecencia de Francesc Riera ante Gregori Burguès. Mallorca, 13/3/1482. ARM, RP, lib. 2.269, f. 17r. Viastrosa fue nombrado cónsul de catalanes en Alejandría tres años después, en lugar de Gabriel Carcasona. Tras morir en 1492, su hijo Jaume le sucedió en el cargo. Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña…*, *op. cit.,* p. 223. Ver también la referencia a una travesía de Sant Climent desde Alejandría hacia Cataluña en 1496. *Ibidem*, p. 602.

42 Cartas de los jurados mallorquines a Fernando II, a Enrique de Aragón y al *Consell de Cent*. Mallorca, 12/1, 20/2, 10 y 11/4/1481. ARM, AH, lib. 682, ff. 7r-7v, 12v-13r y 15v-17r.

43 José M. Quadrado Nieto, *Forenses y ciudadanos. Historia de las disensiones civiles en Mallorca en el siglo XV*, Palma, Imprenta Esteban Trias, 1817, p. 53. Onofre Vaquer Bennasar, *El comerç…*, *op. cit.,* p. 72.

i no puso fin a ese tráfico. La isla de Rodas, en poder de la orden de San Juan, se convirtió en la principal plataforma comercial, aunque el consulado alejandrino pervivió por lo menos hasta 1524-25, cuando Joan Amat Vallcebre sustituyó a Perot Malla como cónsul y se nombraron dos vicecónsules[44]. La escasez de referencias directas a esos contactos mercantiles parece deberse a que la llegada de productos de esa ruta, antes en derechura, pasaría a realizarse por vía indirecta, a través de otros puertos europeos, como los de Sicilia. Desde allí, las embarcaciones responsables de ese comercio llegarían a lugares como Baleares, con el resto de géneros adquiridos a lo largo de la travesía[45].

Conclusión

El reinado de Fernando el Católico se caracterizó por una activa política mediterránea, orientada hacia Italia y el Magreb, en un momento de importantes cambios en el mar interior. En general, parece que el cese de las disputas suscitadas por la guerra granadina fue seguido de una política más favorable al comercio entre los territorios del rey de Aragón y los puertos berberiscos y levantinos. No obstante, las cifras disponibles no permiten señalar en qué medida fue así para el conjunto de la corona, ni para cada uno de sus respectivos reinos. Lo mismo ocurre en el caso balear, donde la información se refiere especialmente a Mallorca y, sobre todo, a Palma, siendo muy pocos los datos sobre Menorca y nulos para Ibiza. Los datos cuantitativos solo sirven como un punto de partida para medir unos contactos que seguramente fueron más numerosos. Todavía nos falta mucha información sobre la frecuencia de las travesías, los agentes que las llevaban a cabo, la relación entre ellos y las fórmulas utilizadas en las diferentes operaciones mercantiles. En cambio, sí que podemos empezar a valorar algunas características en la evolución del tráfico con el norte de África y el Levante mediterráneo.

El Magreb era un mercado de interés secundario y coyuntural para la compra de cereal con los beneficios de la exportación de la producción local y la reexportación de otros productos llegados a las islas. En cambio, además de para colocar los productos autóctonos, también era un centro primario para la im-

---

44 Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña*…, *op. cit.,* pp. 224-25.

45 Es un ejemplo la certificatoria de los bienes descargados de la nave de Sirvent «vinguda de Rodes e Sicilia». Mallorca, ?/11/1493. ARM, EU, lib. 20, f. 91v.

portación de determinadas materias primas, como la cera y el cuero bovino, esenciales para determinados artesanos, como cereros y curtidores. Los contactos se basaban en una legislación y unos privilegios a menudo incumplidos y parcialmente interpretados a favor de los intereses locales, sobre las medidas de control que deseaba imponer la jurisdicción real. La reducción de las prohibiciones de comercio y una relación más cordial con las autoridades magrebíes permitirían unos contactos más fluidos a partir de 1493, hasta la conquista de diferentes plazas norteafricanas. La relación no se interrumpió durante los años siguientes, como ya se había observado en otros puertos como Barcelona y Valencia, especialmente si tenemos en cuenta que la Monarquía hispánica conservaría el control de muchas de esas plazas hasta bien entrado el siglo XVI. Todavía no está claro hasta qué punto influyó favorablemente el dominio de esos puertos berberiscos. Tampoco se aprecia bien la relevancia de las medidas de control y de monopolio, que la Corona iría implantando desde los momentos posteriores a su conquista. Lo que sí se aprecia es que esos contactos continuaron viéndose puntualmente afectados por las disputas de poder entre la jurisdicción real y local, debido a la oposición de esta última y de los mercaderes con intereses en los mercados magrebíes a esas prácticas monopolísticas.

Por su parte, el Levante mediterráneo era un mercado cuyo acceso requería expediciones más prolongadas y unas inversiones más elevadas que las realizadas hacia el norte de África. El comercio con la cuenca oriental del mar interior se caracterizaría por una estrecha relación entre mercaderes y patrones catalanes y mallorquines, que todavía debe ser examinada en mayor profundidad. Sin embargo, parece que conseguirían ejercer la suficiente presión para que la Corona eliminase el derecho del *quirat*, que la procuración real mallorquina cobraba por las expediciones con destino a Alejandría. El progresivo dominio otomano del Mediterráneo oriental no acabó completamente con esos contactos. La disminución de las referencias a ese tráfico parece que se debería a una reducción de las expediciones en derechura, a favor de unas relaciones más indirectas, por medio de varios puertos europeos y determinadas flotas.

SECCIÓN B1

LA DIMENSIÓN DE LO RELIGIOSO

LA RELIGIÓN EN LA FORMACIÓN DE LOS OFICIALES DE LA MONARQUÍA CATÓLICA EN EL SIGLO XVIII

David A. Abián Cubillo
Universidad de Cantabria[1]

Resumen:

El objetivo del trabajo es realizar un estudio sobre la importancia de la religión en la formación de los oficiales en el siglo XVIII. En esta época se produjeron varios cambios en el mundo castrense, y la instrucción de los oficiales pasó a ocupar un factor central. Dentro de la formación el aspecto espiritual fue un aspecto muy importante en este periodo. Los tratados militares y las academias militares fueron el medio utilizado para instruir a los oficiales en la ortodoxia católica.

Palabras clave:

Siglo XVIII, oficiales militares, instrucción, religión, academias, tratados.

Abstract:

The objective of this paper is the study of the religion in the formation of the military officers in the eighteen century. This period was very important because many changes were done in the army, and the formation of the officers was essential. Inside this formation the spiritual aspect was very important. This meant that the military treatises and the military academies were the way to instruct the officers in the orthodox catholic.

Key words:

XVIIIth Century, military officers, formation, religion, academies, treatise.

[1] El presente estudio se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación HAR2015-64014-C3-1-R titulado *culturas urbanas en la España moderna: policía, gobernanza e imaginarios (siglos XVI-XIX)* por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1. Introducción

La religión fue un factor clave en todos los aspectos de la Edad Moderna y el mundo castrense no fue una excepción. Con la llegada de los Borbones al trono de la Monarquía Católica se iniciaron una serie de reformas que afectaron especialmente al ejército. La formación de los oficiales fue objeto de especial atención, ocupando la formación moral y religiosa un papel muy destacado. Ello se tradujo en la creación, durante todo el siglo XVIII, de una serie de tratados que pretendían formar al militar como un verdadero cristiano católico, aunando la vida castrense con los ideales católicos. De esta forma, el papel desempeñado por la religión llegó a ser el núcleo central de la articulación del código moral militar, llegando incluso a sacralizar hasta los conceptos más estrictamente castrenses como el de la disciplina[2]. La presencia de este ideal no se adscribió a los tratados militares sino que también tuvo su reflejo en las academias, donde además de enseñar el arte militar también se educaba a los oficiales en la ortodoxia católica. El siglo XVIII refleja la persistencia de un ideal de soldado típico de épocas anteriores que no se ve reflejado en otros países de Europa.

2. La religiosidad en la tratadística militar

A lo largo de la Edad Moderna empezaron a publicarse un número cada vez mayor de tratados militares, a la par que se fueron produciendo diversos cambios en el mundo militar, conocidos como «revolución militar». Estos tratados no solamente trataban de analizar y difundir la aritmética, la balística, táctica, etc., sino que también se preocuparon de aspectos más allá del puramente militar. En concreto, el aspecto religioso del soldado y el oficial fue esencial para los tratadistas de la Edad Moderna, una época de pleno fervor religioso. Sin embargo, esta preocupación por lo espiritual fue decayendo en la tratadística europea en el siglo XVIII, excepto en España, donde vivió una revitalización. Durante el siglo XVIII España, a diferencia de otros países católicos, no estuvo dominada por un sentimiento antirreligioso, sino todo lo contrario. En España la ilustración no fue anticlerical, sino más bien una ilustración católica, y el ejército no

---

2 Francisco Andújar Castillo, «La educación de los militares en la España del XVIII» en *Chronica Nova*, 19, 1991, p.44.

estuvo al margen[3]. El objetivo, en palabras de Dedieu, «no consistía en expulsar la Iglesia de la esfera de lo político, sino de reducir sus intervenciones, y sobre todo de ponerlas al servicio del Estado[4]». No obstante, esto no quiere decir que en el resto de países no estuviesen entrelazados milicia y religión, ya que el siglo XVIII todavía era un aspecto central en la sociedad de la época[5].

Dentro de la tratadística podemos distinguir dos tipos de obras sobre la religiosidad de la milicia: las que se dedicaban exclusivamente al estudio de la religiosidad y las que trataban este asunto dentro de una temática más compleja, siendo estas últimas las más numerosas. Entre los escritores hay que destacar a autores tan famosos como Pedro Lucuce, Santa Cruz de Marcenado o Juan Ximénez Donoso. El auge en la producción de este tipo de obras tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII, perdurando la producción de estos tratados hasta principios del siglo XIX, como muestra la obra *Discurso Sobre Fomentar La Educación De La Nobleza Destinada A La Milicia*, de José Manuel Abarca, quien sostenía que «las reglas militares están extremadamente unidas o son inseparables de la religión y la política, pues ambas contribuyen a la conservación, aumento y seguridad del estado»[6]. Esta persistencia demuestra que el ideal humano que se deseaba era tan piadoso como a comienzos del periodo. Ello se debía a la creencia de que el soldado padecía de los mismos defectos, que por otra parte eran considerados inherentes a su profesión.

En cuanto a la temática, las obras analizadas oscilan desde el intento de legitimar la guerra o las acciones de los soldados desde un punto de vista religioso hasta tratar de «educar» a los soldados para que fuesen unos buenos «soldados cristianos». Estos tratados intentaban defender que la vida castrense no debía estar reñida con los ideales católicos, y, de hecho, muchos señalaban que la religión era esencial en la vida del oficial.

---

3 Margarita Gil Muñoz, «Religión y milicia en la segunda mitad del siglo XVIII», en Emilio Balaguer y Enrique Giménez, *Ejército, ciencia y sociedad en la España del Antiguo Régimen,* Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995, pp. 133-149

4 Jean Pierre Dedieu, «El aparato de gobierno de la Monarquía española en el siglo XVIII» en Guillermo Pérez Sarrión (coord.), *Más estado y más mercado: absolutismo y economía en la España del siglo XVIII,* España, Sílex, 2011, p. 61.

5 Christopher Duffy, *The Military Experience in the Age of Reason,* Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987, p.75.

6 José Manuel Abarca, *Discurso Sobre Fomentar La Educación De La Nobleza Destinada A La Milicia*, Sevilla, 1800.

De hecho, la religión fue tan importante en el ejército de la Monarquía Hispánica que durante todo el siglo se siguió prohibiendo la recluta de soldados que no profesasen la fe católica[7]. Por ello, durante todo el siglo XVIII, la contratación de soldados extranjeros se siguió realizando en zonas de tradición católica, como Irlanda, Italia o determinados cantones suizos. De esta forma, la conexión con la monarquía no se debía solamente al intercambio de dinero por servicios militares sino que la religión actuaba como un gran vínculo. En este sentido, cabe resaltar que autores del calibre del marqués de la Mina o Santa Cruz del Marcenado coincidían en señalar como requisito indispensable que los extranjeros fuesen católicos, aunque contemplaban la posibilidad de contratar *herejes* en situaciones críticas. En concreto, Santa Cruz del Marcenado resaltaba que para defenderse del ataque de otro príncipe católico era lícito, si la situación lo requería, contar con todo tipo de tropas incluyendo «tropas moras»[8]. De hecho, la contratación de estas tropas llegó a proponerse en el Consejo de Guerra en el año 1794[9].

Además de actuar como un elemento de unión entre las diversas tropas del ejército de la monarquía, la religión también servía para dar fundamento o para definir otros conceptos, como la disciplina. Ésta fue vista durante todo el siglo XVIII, y más tras los triunfos del ejército prusiano, como uno de los elementos claves en los éxitos de la tropa. La disciplina, según los tratadistas, tenía que estar basada en la obediencia a los oficiales, pero también en la religión. Estos escritores defendían que era el mismo Dios quien imponía los preceptos de la disciplina. Por ejemplo, Puga y Rojas alegaba que la disciplina debía basarse en el temor a Dios, ya que el temor al castigo divino era el eje central para un ejército victorioso[10]. Esta máxima fue algo que se repitió en los tratados militares todavía a finales del siglo XVIII. En una fecha como esta, Donoso afirmaba que la disciplina en los ejércitos era la base de su felicidad y que el temor a Dios era la base del arte militar, lo que daba las victorias y hacía actuar heroicamente a

---

7 Francisco de Oya y Ozores, *Tratado de levas, quintas y reclutas de gente de guerra*, Madrid, 1734, capítulo XXI.

8 Álvaro José de Navia Osorio y Vigil de la Rúa marqués de Santa Cruz de Marcenado, *Reflexiones Militares Del Vizconde Del Puerto*, Turín-París, 1724-1730.

9 Enrique García Hernán, «Regimientos extranjeros: continuidad y ruptura de una élite privilegiada», en Carmen Iglesias (coord.), *Historia Militar de España. Edad Moderna III. Los Borbones*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2014, p. 287.

10 Tomás de Puga y Rojas, *Compendio Militar, Que Demuestra A Todos Los Professores De La Guerra, Oficiales, Y Soldados, Lo Tocante Á Sus Exercicios...*, Quesada, 1707, Libro I, cap. VII.

los soldados[11]. Asimismo, incluso en tratados técnicos, como los de fortificación, se defendían estas máximas. Pedro Lucuce, director de la Academia de Barcelona durante casi cuarenta años, alegaba al comienzo de su obra *Principios de Fortificación* que la religión iba unida a las reglas militares y que el deber de un oficial era respetar las reglas morales[12]. Pero no solamente el mantenimiento de la disciplina se debía a la severidad y al temor, sino que los tratadistas alegaban que para su salvaguarda Dios mandaba también que los oficiales fuesen los más disciplinados, para que los soldados los imitasen, y que se debía mantener a los soldados sus pagas y sustentos.

Los tratadistas defendían que la religión no solo aumentaba la disciplina sino también el valor. Por ello, recomendaban que los soldados se confesasen antes de una batalla o un asalto. De esta forma, los soldados tendrían la conciencia de que Dios estaba de su lado y, en palabras de García Hurtado, «la muerte sólo será el principio de la vida eterna prometida, mientras que si le vence la cobardía le aguardarán las penas del inferno»[13].

La dignificación de la vida militar fue otro de los objetivos que se perseguía con la religión, algo que fue insistencia común a lo largo del siglo XVIII y que se buscó no solo desde un punto de vista moral sino desde la propia administración en reiteradas ocasiones. Esta insistencia en los valores católicos en el mundo militar se debía a la mala imagen que se tenía de los soldados, y por ello se tenía que prestar el máximo cuidado a su corrección ayudándoles a retornar al buen camino[14]. Esta mala imagen no afectaba solamente a los soldados sino también a la oficialidad, como se ve reflejado, por ejemplo, en la obra crítica de Cadalso, *El Militar a la Violeta*, donde describía irónicamente cómo debían ser los oficiales, diciendo que para ser buen oficial había que aparentar ser religiosos y estudiosos pero realmente dedicarse a ser «más ágil en el mundo de amor» y en el mundo cortesano[15]. El combate contra el «vicio» se convirtió en una de las mayores preocupaciones para estos tratadistas, ya que creían que el más mínimo desenfreno se podía extender a otros soldados y propagarse por todo el ejército. Esto era alar-

---

11 Juan Ximénez Donoso, D*espertador o avisos para la juventud militar en el rompimiento de la guerra*, Madrid, 1794-95, tomo IV, cap. VII.

12 Pedro de Lucuce, *Principios de fortificación que contienen las definiciones de los términos principales de las obras de plaza y de campaña*, Barcelona, 1772.

13 Manuel-Reyes García Hurtado, *El Arma de la Palabra, Los militares españoles y la cultura escrita en el siglo XVIII (1700-1808),* A Coruña, Universidad da Coruña, 2002, p.440

14 *Ibidem,* p. 431.

15 José Cadalso, *El militar a la violeta,* Sevilla, 1790.

mante por la creencia de que el vicio conllevaba a los soldados a que se preocupasen más por sus intereses privados que por los del ejército. Para evitarlo la única solución que veían factible era entregarse a la religión[16].

Lo primero de todo consistía en hacer ver a los soldados que la profesión militar no era algo contrario al respeto de la normas del catolicismo. Un claro ejemplo de este pensamiento se ve reflejado en una obra francesa, *Instrucciones de un padre a un hijo*, de finales del siglo XVII, traducida y publicada en 1791 en España, que defendía que el primer paso hacia la gloria, y base de ella, era la religión, y por lo tanto «no hay que dejar de ser cristiano por servir al rey»[17]. Las causas de estas continuas justificaciones de la compatibilidad entre la profesión militar y las normas religiosas eran las contradicciones inherentes que tenía esta profesión con la religión (combatir contra otros cristianos, la rapiña, matar a otros soldados, etc.). Para justificarlo, muchas veces los tratadistas defendían que era el mismo Dios quien había creado la guerra y por lo tanto, era un oficio compatible con sus doctrinas. Así, el padre Eximeno, para argumentar por qué era profesor de una academia militar, decía que desempeñaba ese puesto porque se lo imponía la religión[18]. Otro ejemplo de esta preocupación fue la obra *Instrucción Militar Cristiana*, traducida del francés en 1774, que tuvo un éxito rotundo y fue utilizada en las academias militares por lo menos hasta el año 1828.

Esta obra se dedicaba a resolver las dudas que pudiesen generar las acciones de un soldado u oficial que chocaban con la religión, utilizando para ello un formato que consistía en preguntas hechas por el propio autor que luego él mismo respondía. Las preguntas, destinadas a la defensa de la compatibilidad de la profesión militar con ser un buen cristiano, abordaban temas muy variados: la posibilidad de la salvación del alma si se era soldado, si era posible santificar a un militar, etc. A todo ello respondía el autor afirmativamente, poniendo como ejemplo a diversos personajes de la biblia que fueron «grandes guerreros» como el rey David. Pero todo ello solamente era posible siempre y cuando se cumpliesen las obligaciones cristianas, como la confesión antes de la batalla, cuidar a los heridos, no rapiñar, ser obediente con los oficiales etc…[19].

---

16 Juan Ximénez Donoso, *Despertador o… op. cit.,* tomo III, cap. IV.

17 Santiago Álvarez y Campo (traductor), *Instrucciones de un padre a un hijo que entra en el servicio militar,* Madrid, 1791.

18 Antonio Eximeno, *Oración que en la abertura de la Real Academia de Caballeros Cadetes del Real Cuerpo de Artillería nuevamente establecida por S.M. en el Real Alcazar de Segovia dixo el Padre Antonio Eximeno, de la Compañia de Jesús ... en el dia 16 de mayo de 1764*, Madrid, 1764.

19 Vicente de los Ríos (traductor), *Instrucción Militar Cristiana,* Madrid, 1828.

Todos los tratadistas coincidían en que el encargado de llevar a cabo todas las tareas relacionas con la integridad moral de los soldados, así como de salvaguardar la fe católica y el alma de los soldados, debía ser el capellán. Este oficio era algo ya común en los ejércitos de la Monarquía Hispánica desde el año 1632. En un principio, solamente se instauró un capellán mayor por cada tercio, cuyo principal objetivo era evitar la «corrupción» de los capitanes y maestres de campo en los asuntos de testamentos[20] y la apropiación de las limosnas. Por este motivo, en la ordenanza de 1632 se daba la prerrogativa del oficio de testamentario al capellán mayor, sin nombrar ninguna otra competencia más, aunque se sugería que entre los escogidos para el oficio hubiese «algunos teólogos predicadores». Habría que esperar hasta la ordenanza de 1644 para que estos capellanes tuviesen unas competencias mayores en el «ámbito espiritual». A partir de este año podían administrar los sacramentos y no estaban sujetos a ninguna restricción territorial, solo a los hombres de su tercio. Además, podían imponer penas eclesiásticas y perdonar los pecados.

En estas primeras ordenanzas sus funciones estaban alejadas de las tareas defendidas por los tratadistas del siglo XVIII. Será en este siglo, al calor de lo recogido en los tratados militares, cuando las funciones de los capellanes fueron variando y además se les situará como miembros de la plana mayor del regimiento[21]. En esta época se introdujo también la figura del capellán, por debajo del capellán mayor. Estos serían los encargados de oficiar los diversos eventos religiosos necesarios para llevar una vida católica, y de esta forma que los militares no descuidasen su alma por servir al rey. Sus funciones fueron más allá de ser meros ejecutores de los oficios (misas, rosarios, procesiones, etc.), sino que se les encomendaba también el cuidado de la moralidad de las tropas, luchando contra «vicios o excesos» que fuesen contra la moral cristiana como el concubinato, la bigamia, etc.[22]. De esta forma, los tratadistas no discutían sobre quien debía «educar» y «controlar» a los soldados y oficiales, porque la figura del capellán estaba instaurada desde hacía tiempo y había ido adquiriendo las competencias según fueron cambiando las preocupaciones de la época.

---

[20] Los testamentos de los soldados fueron un problema común, ya que muchas veces eran de palabra y los capitanes y maestres de campo se aprovecharon de ello para apropiarse a veces de parte de sus propiedades.

[21] José Antonio Portugués, *Colección general de las ordenanzas militares, sus innovaciones, y sus aditamentos*, tomo I, Madrid, 1765. Ordenanza del 28-6-1632, 26-9-1644 y 10-04-1702.

[22] Margarita Gil Muñoz, «Religión y milicia…, *op. cit.,* pp.133-140

La publicación de estos tratados, al igual que los demás tratados militares, fue una tarea complicada por los diversos filtros que tenían que pasar antes de publicarse. Antes de su publicación tenían que pasar la censura previa tanto de la Corona como de la Inquisición. Estos intentaban evitar cualquier obra que pudiese cuestionar o poner en duda la ortodoxia de la fe católica, y más en obras que estaban destinas a instruir en la propia doctrina católica a los oficiales de la monarquía. Esta problemática se multiplicaba con las obras que procedían del extranjero. Las traducciones tenían que pasar también por estos filtros y eran de especial atención aquellos procedentes de lugares o escritores de dudosa ortodoxia católica. Es curioso que varios de los tratados utilizados para enseñar a los oficiales y soldados o que tuvieron un gran éxito entre los oficiales fuesen de procedencia extranjera[23]. Estas obras tenían que enfrentarse también al problema lingüístico. Por este motivo, eran sometidas a examen por las instancias de poder, para comprobar que no se hacía pasar una traducción heterodoxa por una que si cumplía los requisitos establecidos[24]. Esta censura y celo por la salvaguarda de la ortodoxia de las obras extranjeras fue en aumento en la última década del siglo XVIII y primera del siglo XIX, cuando la Revolución francesa sacudió los cimientos del Antiguo Régimen.

3. La formación espiritual en las academias militares

El siglo XVIII ha llegado a ser conocido como «el siglo de las academias», por la gran cantidad que se crearon y la importancia que tuvieron, inclusive las militares. La importancia de estas instituciones fue tal que parte de la actividad científica de la primera mitad del siglo XVIII español se encontró vinculada al mundo militar, y la academia militar pasó a ocupar el lugar de la Universidad[25]. Estas instituciones no solamente se encargaron de enseñar a los oficiales las materias propiamente militares como balística, táctica o fortificación sino que tam-

---

[23] Como pueden ser, por ejemplo, las obras anteriormente citadas: Santiago Álvarez y Campo (traductor), Instrucciones de un padre a un hijo que entra en el servicio militar, Madrid, 1791 y Vicente de los Ríos (traductor), Instrucción Militar Cristiana, Madrid, 1828.

[24] Manuel-Reyes García Hurtado, «La traducción en España (1750-1808): cuantificación y lenguas en contacto» en Francisco Lafarga Maduell, *La traducción en España (1750-1830): lengua, literatura, cultura*, Lérida, Universidad de Lleida, 1999, pp. 36-37.

[25] Enrique Giménez López, «La militarización de las ciencias útiles», *Canelobre: Revista del Instituto alicantino de cultura « Juan Gil-Albert»*, 51, 2006, p 37.

bién tenían como misión una enseñanza no militar. En ellas, da igual si fuese una academia de artilleros o de caballería, se impartían materias o se dedicaban horas de los cadetes a cuestiones morales y religiosas[26].

A pesar de que existieron muchas academias militares a lo largo del siglo XVIII –algunas de ellas efímeras–, hemos podido comprobar que, en su mayoría, tenían unos aspectos en común en materia religiosa a pesar de estar dirigidos a diferentes cuerpos del ejército. Para empezar, todas ellas (la academia de Ocaña, el colegio de caballeros cadetes de Segovia y la academia del Puerto de Santa María[27]), e incluso los proyectos para constituir nuevas academias, contaban con la figura del capellán. En estos centros el capellán seguía teniendo las mismas competencias que en los regimientos, pero además se le añadían otras dependiendo de la academia o colegio que estuviese. Por ejemplo, en el colegio de cadetes de Segovia el capellán era considerado como un profesor más, siendo miembro del consejo. La importancia de la religión en esta escuela de artilleros quedaba patente en la definición que se daba en sus ordenanzas: «siendo mi principal objeto en la Erección del Colegio militar de Caballeros Cadetes, que estos se eduquen constantemente en máximas de religión, y de honor, y se instruyan en todo lo conducente al desempeño de mi servicio»[28]. El capellán era considerado el «director del espíritu» y tenía, además de administrar los sacramentos, que explicar la doctrina católica, no sólo a los cadetes sino a todos los miembros del colegio, pudiendo examinarlos si quisiese. En la academia de Ocaña para caballería el capellán tenía unas funciones algo distintas. Además de las mismas competencias que el de Segovia, era el encargado, no solo de enseñar la moral y religión, sino también la «cultura en el trato y habilidad típico de la nobleza y profesión militar»[29]. También tenían que impartir la asignatura de Historia Sagrada entre los cadetes.

Esta tipología de academia militar, que mezclaba la formación técnica-militar, fue algo muy común en las academias del siglo XVIII, especialmente en las de la segunda mitad del siglo. De hecho, en los diversos proyectos de academia que

---

26 Manuel Reyes García Hurtado, «Formación militar de infantería y caballería en las academias del siglo XVIII» en José María Imízcoz y Álvaro Chaparro (eds.), *Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII,* Madrid, Sílex, 2013, p. 353.

27 Esta academia fue anteriormente la academia de Ávila, pero posteriormente se trasladó al Puerto de Santa María.

28 Carlos III, *Ordenanza de S. M. para el Real Colegio Militar de Caballeros Cadetes de Segovia,* Madrid, 1768.

29 AGS, Guerra Moderna, Suplemento 91.

hubo en la segunda mitad del XVIII y los primeros años del XIX, sin distinción del cuerpo del ejército que fuese, en todas habría al menos un capellán para enseñar la doctrina católica y también se impartía la asignatura de Historia Sagrada. Incluso entre los proyectos más innovadores, como por ejemplo el del conde Ricla para forma una academia general para cadetes, se seguían estas pautas[30]. De hecho, en el Real Colegio General Militar en el año 1828 todavía se impartían estas materias, como prueba la impresión del tratado antes mencionado, *Instrucción Militar Cristiana,* como un manual del colegio.

Como vemos, fue algo normal que las academias militares, lugares culmen de la enseñanza científica en la España del XVIII, dedicasen parte de su tiempo a enseñar la doctrina católica. Todo esto contrasta con lo acaecido en la centuria anterior ya que en la primera academia militar, la Academia Real y Militar del Ejército de los Países Bajos[31], no se impartía ningún tipo de asignatura sobre religión durante los dos años que duraba la instrucción, ni se contaba con un capellán o una figura similar para las cuestiones religiosas. Incluso en la primera academia militar creada en el siglo XVIII, la Real Academia Militar de Matemáticas de Barcelona, tampoco se estipulaba en sus ordenanzas la presencia de un capellán ni se enseñaba nada con relación a la religión[32]. Por lo tanto, podemos afirmar que según avanzó el siglo XVIII se fue asentando también la importancia de la religión en la formación de los cadetes y oficiales militares.

4. Conclusión

A lo largo del siglo XVIII, y en particular en la segunda mitad, se produjo un «rearme espiritual» en el ejército de la Monarquía Hispánica. Este rearme se plasmó tanto en el nivel ideológico, con los tratadistas como sus representantes, como a nivel institucional con las políticas desarrolladas desde la corona, como las academias militares. La importancia de que en la instrucción de los soldados se proporcionase una educación dentro de la más estricta ortodoxia católica en

---

30 AHN, Diversos-Colecciones, 158, N.9.

31 Esta academia fue creada en 1675 en Bruselas por Sebastián Fernández de Medrano.

32 Felipe V, *Real Ordenanza é Instrucción de 22 de Julio de 1739, para la enseñanza de las Mathemáticas en la Real y Militar Academia que se ha establecido en Barcelona y las que en adelante se formaren, en que se declara el pié sobre que deberán subsistir: lo que se ha de enseñar en ellas; las partes que han de concurrir en los sugetos para ser admitidos; y los premios y ascensos con que se les remunerará á los que se distinguieren por su aplicación.* Madrid, 1739.

fechas tan tardías es algo que no se observa en la tratadística de otros países católicos, donde va perdiendo importancia la religión en la segunda mitad de siglo. En las academias ocurre algo parecido, según fue avanzando el siglo se fue haciendo más hincapié en la enseñanza de la religión. De esta forma, vemos como en las primeras academias no se contemplaban este tipo de doctrina y fue según avanzó el siglo cuando más énfasis se dio en ella. Esto desentona con el contexto de la época, tanto en España como en el resto de Europa, que si bien estaba lejos de que se alcanzase la tolerancia religiosa si podemos hablar de una menor intolerancia, que en España se plasma en una menor intervención de la Inquisición.

Las causas de este rearme pueden deberse a varios factores. En primer lugar, la creencia de que los mayores éxitos de la Monarquía Hispánica se habían producido en el siglo XVI y principios del XVII, que coincidían justamente con la época de mayor fervor religioso y más «respeto» a la Iglesia. Por lo tanto, «rearmar espiritualmente» a las tropas era una vía para conseguir de nuevo los logros de antaño[33]. Esta búsqueda de un oficial perfecto moralmente se debía a que era el personaje que deben imitar sus soldados, por lo tanto el oficial con moral laxa podría contagiar a otros oficiales inferiores y los soldados. Otra causa podría deberse a la intención de dar una identificación común a todo el conjunto de la monarquía, y en especial al ejército que era el que debía proteger las fronteras. Este rearme cobró una mayor importancia desde 1789. La Iglesia vio en el estallido de la revolución un peligro inminente a su propia existencia y se posicionó junto a la monarquía en la lucha contra estos. Durante estos años la Inquisición y la Iglesia se convertirían no solamente en defensores del catolicismo sino también de los idearios de monarquía, marcándose como objetivo no solamente luchar contra herejes o paganos sino contra cualquier pensamiento que alterase el Antiguo Régimen[34].

En todo este contexto parecía lógico que formar a la oficialidad en la ortodoxia católica se convirtiese en algo central para la monarquía. Primero porque los oficiales eran el espejo en el que se reflejaban tanto los soldados como los cadetes, y segundo porque como mandatarios del ejército de ellos dependía la defensa no solamente de la monarquía sino del catolicismo y el mismísimo orden del Antiguo Régimen.

---

[33] Pablo Fernández Albaladejo: «Soldados del Rey, soldados de Dios. Ethos militar y militarismo en la España del siglo XVIII» en *Espacio, Tiempo y Forma*, *Historia Moderna*, 11,1998, pp. 303-320.

[34] Francisco Sánchez Blanco, *La Ilustración goyesca. La cultura en la España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808), CSIC*, Madrid, 2007.

Bibliografía

José Manuel Abarca, *Discurso Sobre Fomentar La Educación De La Nobleza Destinada A La Milicia*, Sevilla, 1800.

Santiago Álvarez y Campo (traductor), *Instrucciones de un padre a un hijo que entra en el servicio militar, Madrid*, 1791.

Francisco Andújar Castillo, «La educación de los militares en la España del XVIII» en *Chronica Nova*, 19, 1991, pp. 31-55.

José Cadalso, *El militar a la violeta,* Sevilla, 1790.

Carlos III, *Ordenanza de S. M. para el Real Colegio Militar de Caballeros Cadetes de Segovia,* Madrid, 1768.

Jean Pierre Dedieu, «El aparato de gobierno de la Monarquía española en el siglo XVIII» en Guillermo Pérez Sarrión (coord.), *Más estado y más mercado: absolutismo y economía en la España del siglo XVIII,* España, Sílex, 2011, pp. 53-73.

Christopher Duffy, *The Military Experience in the Age of Reason, Routledge & Kegan* Londres, Paul Ltd, 1987.

Antonio Eximeno, *Oración que en la abertura de la Real Academia de Caballeros Cadetes del Real Cuerpo de Artillería nuevamente establecida por S.M. en el Real Alcazar de Segovia dixo el Padre Antonio Eximeno, de la Compañia de Jesús ... en el dia 16 de mayo de 1764*, Madrid, 1764.

Felipe V, *Real Ordenanza é Instrucción de 22 de Julio de 1739, para la enseñanza de las Mathemáticas en la Real y Militar Academia que se ha establecido en Barcelona y las que en adelante se formaren, en que se declara el pié sobre que deberán subsistir: lo que se ha de enseñar en ellas; las partes que han de concurrir en los sugetos para ser admitidos; y los premios y ascensos con que se les remunerará á los que se distinguieren por su aplicación.* Madrid, 1739.

Pablo Fernández Albaladejo: «Soldados del Rey, soldados de Dios. Ethos militar y militarismo en la España del siglo XVIII» en *Historia Moderna*, 11,1998, pp. 303-320.

Enrique García Hernán, «Regimientos extranjeros: continuidad y ruptura de una élite privilegiada», en Carmen Iglesias (coord.), *Historia Militar de España. Edad Moderna III. Los Borbones*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2014, pp. 277- 302.

Manuel-Reyes García Hurtado, *El Arma de la Palabra, Los militares españoles y la cultura escrita en el siglo XVIII (1700-1808),* A Coruña, Universidad da Coruña, 2002.

Manuel-Reyes García Hurtado: «Cuando el modelo de soldados se hallaba en los libros. Obras destinadas a alentar, instruir y advertir al militar español», en Actas XI Jornadas Nacionales De Historia Militar, Sevilla, 11-15 de Noviembre De 2002: *Milicia y sociedad ilustrada en España y América (1750-1800)*, Sevilla, Deimos, 2002, pp. 621-642.

Manuel-Reyes García Hurtado, «La traducción en España (1750-1808): cuantificación y lenguas en contacto» en Francisco Lafarga Maduell, *La traducción en España (1750-1830): lengua, literatura, cultura*, Lérida, Universidad de Lleida,1999, pp. 35-43.

Manuel Reyes García Hurtado, «Formación militar de infantería y caballería en las academias del siglo XVIII» en José María Imízcoz y Álvaro Chaparro (eds.), *Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII,* Madrid, Silex, 2013, pp. 347-372.

Margarita Gil Muñoz, «Religión y milicia en la segunda mitad del siglo XVIII», en Emilio Balaguer y Enrique Giménez, *Ejército, ciencia y sociedad en la España del Antiguo Régimen,* Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995, pp. 133-149.

Enrique Giménez López, «La militarización de las ciencias útiles», *Canelobre: Revista del Instituto alicantino de cultura « Juan Gil-Albert»*, 51, 2006, pp. 36-43.

Pedro de Lucuce, *Principios de fortificación que contienen las definiciones de los términos principales de las obras de plaza y de campaña*, Barcelona, 1772.

Álvaro José de Navia Osorio y Vigil de la Rúa marqués de Santa Cruz de Marcenado, *Reflexiones Militares Del Vizconde Del Puerto*, Turín–París, 1724-1730.

Francisco de Oya y Ozores, *Tratado de levas, quintas y reclutas de gente de guerra*, Madrid, 1734.

Tomás de Puga y Rojas, *Compendio Militar, Que Demuestra A Todos Los Professores De La Guerra, Oficiales, Y Soldados, Lo Tocante Á Sus Exercicios...*, Quesada, 1707.

Vicente de los Ríos (traductor), *Instrucción Militar Cristiana,* Madrid, 1828.

Francisco Sánchez Blanco, *La Ilustración goyesca. La cultura en la España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808),* Madrid, CSIC, 2007.

Juan Ximénez Donoso, D*espertador o avisos para la juventud militar en el rompimiento de la guerra*, Madrid, 1794-95.

Archivos

AGS, Guerra Moderna, Suplemento 91.
AHN, Diversos-Colecciones, 158, 9.

SALVADOR M.ª DE MENA *(MENALIO)* Y LA ESCUELA POÉTICA SALMANTINA (1754-1788)

Antonio Astorgano Abajo
Real Academia de Extremadura

Resumen:

Salvador de Mena y Perea, (Belmonte, Cuenca, 1754-Belmonte 1788), jurista y directivo del Banco de San Carlos no fue sacerdote, aunque, por sus estudios y comportamiento vital, la generalidad de los estudiosos lo hayan creído así. Durante la docena aproximada de años de su permanencia en Salamanca (1773-1786) fue íntimo amigo de Juan Meléndez Valdés, ejerciendo la abogacía y relacionándose con la Escuela Poética salmatina. Nuestra comunicación tiene la finalidad de esbozar una primera biografía de este enigmático personaje.

Palabras clave:

Salvador María de Mena, *Menalio*, Meléndez Valdés, Banco de San Carlos.

Abstract:

Salvador de Mena and Perea (Belmonte, Cuenca, 1754-Belmonte 1788), lawyer and director of the Bank of San Carlos was not a priest, though, for his studies and vital behavior, the generality of scholars have thought so. During the dozen years of his stay in Salamanca (1773-1786) he was a close friend of Juan Melendez Valdes, practicing law and interacting with the Poetics School of Salamanca. Our communication aims to outline a first biography of this enigmatic character.

Key words:

Salvador María de Mena, *Menalio*, Melendez Valdes, Banco de San Carlos.

1. Introducción

Hay personajes cuya biografía ha quedado en la nebulosa de la Historia, pero con el atractivo de una sensación de haber pasado por la vida sin haber obrado nunca mal. Este es caso del solterón Salvador María de Mena y Perea (Belmonte, Cuenca, agosto de 1754-Belmonte, diciembre de 1788), íntimo amigo del poeta Juan Meléndez Valdés y tío paterno del diputado a las Cortes de Cádiz y firmante de la famosa Constitución, don Diego Ventura de Mena y Cortés (Belmonte, 1772-¿San Clemente?, 1815). Intentaremos ahora borrar algunos errores biográficos que hemos cometido en otros trabajos nuestros relacionados con Meléndez en los que aparecía el personaje manchego[1].

Mena fue el primero de los dos íntimos amigos con los que el estudiante Meléndez Valdés entabló relación en la Universidad de Salamanca, a donde llegaron en el otoño de 1772 (Meléndez), otoño de 1773 (Mena) y primavera de 1775 (Gaspar González de Candamo[2]). Con el presente artículo continuamos el estudio de la Escuela poética salmantina de la Ilustración, capitaneada por el poeta extremeño, esbozando la biografía de personajes menores de la misma, que empezamos con Gaspar González de Candamo. Al mismo tiempo sirva de recordatorio del segundo centenario de la muerte del poeta extremeño (Montpelier, 24 de mayo de 1817). Ciertamente Meléndez no ha tenido suerte con sus efemérides, como ocurrió con el 250 aniversario de su nacimiento el 11 de marzo de 2004, día del inhumano atentado.

La fuente más completa que tenemos de su vida son los currícula que presentó como meritaje en la media docena de oposiciones a diversas cátedras de la Universidad de Salamanca entre 1778 y 1781 (Instituciones Civiles, Digesto, Volumen y Leyes de Toro), casi siempre teniendo como coopositor a su íntimo amigo el poeta Juan Meléndez Valdés. Las dos últimas oposiciones que hemos encontrado son de 1781, a la cátedra de Instituciones Civiles en 1781[3] y a la oposición para la cátedra de Vísperas de Leyes de Toro[4].

---

1 Errores, como que fue sacerdote y escritor, y que falleció en Madrid. Antonio Astorgano, *Don Juan Meléndez Valdés, el ilustrado,* Badajoz, Diputación, 2007, pp. 345-346; «Jovellanos y el magistral ilustrado Gaspar González de Candamo, amigos de Meléndez Valdés», *Boletín Jovellanista,* 11, 2012, p. 5.

2 Hemos redactado una docena de estudios sobre Candamo.

3 AHN, *Consejos,* legajo 6014, exp. 118.

4 AHN, *Consejos,* legajo 6014, exp. 91. Oposición a la Cátedra de *Prima de Leyes* de la Universidad de Salamanca (1781), analizada por M.ª Paz Alonso Romero, «Las primeras oposi-

Un análisis pausado de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca correspondientes al periodo en el que Mena estuvo ligado a la misma (1773-1786) ayuda a comprender y precisar los aportados por otros muchos historiadores, como María Paz Alonso Romero o Ricardo Robledo[5]. Hemos llegado a la conclusión de que ideológicamente la década de 1770-1780 tuvo importancia capital en la génesis del liberalismo, en el duro y duradero forcejeo entablado entre los reformistas madrileños (Campomanes, Manuel de Roda y Pérez Bayer) y el inmovilismo del sector mayoritario del claustro salmantino, con motivo de la implantación del Plan de estudios de 1771. En esa década desempeñaron un papel fundamental los agustinos calzados: en el plano literario con el prior y aglutinador del grupo poético de la Escuela Salmantina, fray Diego Tadeo González (*Delio*), y en ideológico-reformista, con fray Antonio José de Alba (Madrid, 1735-Salamanca, 1813), catedrático sustituto de Prima de Humanidades, maestro y protector de dos ilustres extremeños, Juan Meléndez Valdés y Juan Justo García, y el conquense Mena, veinte años más jóvenes que él (nacidos los tres en 1754).

En esa etapa de génesis del liberalismo debemos localizar la corta biografía de Salvador María de Mena, personaje atractivo, no sólo por su vinculación con los poetas salmantinos, sino por ciertos rasgos de prudencia y de honradez intelectual, que lo llevaron a estar estudiando hasta alcanzar el licenciamiento en Leyes a los 25 años (1779) y estar vinculado a la Universidad de Salamanca hasta los 31, como opositor (1779-1782) y diputado (1781-1785), adquiriendo, además, los bachilleramientos en Teología, Cánones y Leyes y el doctorado en Teología, título que nunca empleó. En los pocos documentos conservados suyos (algunas censuras de libros e informes jurídicos) denotan poca inclinación a la ostentación, a pesar de ser hijo del conde de Buenavista, bastante influyente con panteón familiar en la capilla de San Pedro y San Pablo, la más amplia de todas las de la Colegiata de Belmonte[6]. La muerte truncó su vida a los 34 años, que parece errática en su trayectoria académica, por las varias carreras que estudió, y profesional, por el interés que mostró en acceder a la carrera docente, siguiendo

---

ciones a cátedras de derecho patrio en la Universidad de Salamanca», en *Salamanca, escuela de juristas: estudios sobre la enseñanza del derecho en el Antiguo Régimen,* Madrid, Universidad Carlos III, 2012, pp. 651-664.

5 Ricardo Robledo, «La difusión del pensamiento moderno en la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVIII», *Revista Electrónica de Historia Constitucional,* 6, sep. 2005, núms. 31 ss.

6 Luis Andújar, *Belmonte, cuna de Fray Luis de León. Su Colegiata*, Mota del Cuervo, 1995, pp. 97-103.

estrictamente los grados y opositando media docena de veces a varias cátedras de Leyes, sin importarle lo más mínimo la pompa y los privilegios de grado de doctor (en esa época pura cuestión de dinero, que no era ningún problema para la familia Mena).

Todos los que hemos escrito sobre la historia de la Universidad de Salamanca en las décadas finales del siglo XVIII hemos percibido dos bandos enfrentados dentro de su claustro. Por nuestra vinculación con el estudio de la figura de Meléndez Valdés nos ha interesado de manera especial destacar la acción del sector más afín al cambio y la modernización de los estudios universitarios, por medio de la incorporación de nuevos saberes y el planteamiento de métodos distintos de enseñanza dentro de un espíritu de mayor libertad individual. Hombres como Antonio José de Alba, Ramón de Salas, Juan Meléndez Valdés, Gaspar González de Candamo y Juan justo García se presentan como los principales protagonistas de este movimiento de apertura, que a juicio de algunos habría podido llevar a esta universidad hacia un nuevo renacimiento[7]. Huyendo del maniqueísmo y de la inclinación hagiográfica, vamos a esbozar la prosopografía de Mena, personaje que despertó indisimulada simpatía en los regalistas madrileños (Campomanes y Cabarrús) y escaso rechazo en las filas del sector inmovilista del claustro salmantino, por su carácter prudente y abierto que no hacía odiosa su defensa de las reformas ilustradas.

2. Familia y niñez de *Menalio* (1754-1763)

El padre de Salvador María fue don Ignacio Antonio de Mena y Cantero, XIII conde de Buenavista, hijo de de don Diego Mena y Montoya y de doña Teresa Cantero y Zerro, alcalde por el estado noble y regidor perpetuo de Puebla de Don Fadrique (Toledo), nació el 30 de julio de 1720. A falta de los testamentos de los padres, detengámonos en la partida de defunción de don Ignacio, fallecido en Belmonte, el 30 de noviembre de 1801. Se declara «viudo de doña Catalina Perea», es decir, estuvo casi cincuenta años sin volverse a casar. Los funerales fueron propios del estamento nobiliario, pues se enterró en convento de San

[7] Sandalio Rodríguez Domínguez, *Renacimiento universitario salmantino a fines del siglo XVIII. Ideología liberal del Dr. Ramón de Salas y Cortés*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979.

Francisco con cabildo de religiosos, misa de vigilia, caja e incienso[8]. Dejando aparte la pérdida de su mujer (septiembre de 1754) y la de su benjamín Salvador María (diciembre de 1788), la muerte respetó a la familia de don Ignacio, pues le sobrevivieron el resto de sus cuatro hijos (el primogénito y sucesor en el título Miguel, el presbítero y canónigo de la Colegiata de Belmonte Diego, las hijas Teresa y Blasa), yernos (Antonio Liberato Villanueva y Alfonso Saavedra) y nuera (Bernarda Cortés y Salazar).

La madre doña M.ª Catalina Perea y Montoya, nacida en el pueblo de Barchín del Hoyo, falleció el 26 de septiembre de 1754, es decir, 52 días después de haber nacido Salvador María, lo cual nos manifiesta que el parto de Menalio tuvo sus dificultades, lógicas en una mujer que había tenido cinco partos en seis años (entre 1748 y 1754); que nuestro biografiado quedó huérfano con menos de dos meses de vida y que fue el benjamín de la familia, rasgos de personalidad que coinciden con los de su amigo Juan Meléndez Valdés, a los que hay que añadir la estricta coetaneidad, pues el poeta extremeño había nacido el 11 de marzo del mismo año, es decir, era cinco meses mayor. Fue enterrada en la Colegiata de Belmonte con las pompas debidas a su condición de noble[9].

El matrimonio tuvo, al menos, cinco hijos, todos bautizados en «la insigne Iglesia colegial del señor San Bartolomé de la Villa de Belmonte»[10]: Miguel Gregorio de Mena y Perea (nacido el 12 de mayo del año de 1748), que siguió la línea del mayorazgo (XIV conde de Buenavista); María Teresa Santos de Mena y Perea (también figura como Mena Montoya), nacida el 1-Nov-1749 en Belmonte[11], fallecida el 11 de junio de 1807 en Picazo, y casada el 12 de agosto de 1767 en Belmonte con Antonio Liberato de Villanueva y Aulestia, señor de las villas de Pardamaza y Tombría de Arriba en la Provincia del Bierzo; Diego José María Francisco de Mena y Perea (30 de noviembre de 1751), tesorero de la Colegiata de Belmonte; María Blasa Francisca, nacida el 8 de febrero de 1753[12], casada con don Alfonso Saavedra.

---

8 Archivo Parroquial de Belmonte. Colegiata de San Bartolomé (en lo sucesivo APB-CSB). *Libro de Difuntos* 7 (años 1797-1808), ff. 74v-75r.

9 APB-CSB, *Libro de Difuntos* 5 (años 1748-1769), ff. 94r-94v.

10 Las partidas de bautismo de todos los hermanos de Salvador María de Mena están recogidas en el Archivo Parroquial de Belmonte. Colegiata de San Bartolomé. *Libro de Bautismos*, n.º 10. La de *Menalio* está en el libro 11.

11 APB-CSB, *Libro de Bautismos* 10, f. 241v.

12 APB-CSB, *Libro de Bautismos* 10, f. 249v.

El benjamín Salvador María Francisco Javier nació el 5 de agosto de 1754 y fue bautizado cinco días después por un hermano de su padre, el licenciado Narciso de Mena y Montoya, y apadrinado por José Lillo y Ramírez, primo paterno:

> En la insigne Iglesia colegial del señor San Bartolomé de la Villa de Belmonte, en 10 días del mes de agosto de 1754, yo el licenciado don Narciso de Mena y Montoya, presbítero y capellán de la capilla de los bienaventurados apóstoles San Pedro y San Pablo, de licencia del licenciado don Tomás Martín Domínguez, dignidad de prior de esta Santa Iglesia, bauticé y crismé un niño hijo de don Ignacio de Mena Montoya y Cantero, y de doña Catalina Perea y Montoya, su legítima mujer, ésta natural de la villa de Barchin del Hoyo y vecinos de esta villa, púsele por nombre Salvador María Francisco Javier, el cual nació el día cinco del mes y año de la fecha. Fue su padrino don José Lillo y Ramírez, tío del bautizado, el cual tuvo presente el nuevo parentesco y obligaciones, y lo firmé con dicho señor prior. Licenciado don Tomás Martín Domínguez. Narciso Mena y Montoya[13].

Cumplidos los cinco años, Salvador María fue confirmado en la Colegiata de Belmonte, el 22 de octubre de 1759, por don Andrés Cano Junquera (*Villanueva de los Caballeros, Palencia, 1707), obispo de Aradus (Arado), auxiliar de Sigüenza, en representación de José Flórez y Osorio, obispo titular de Cuenca, «siendo padrino don Francisco Javier del Corral, presbítero y racionero de ella».

De sus primeros años antes de ingresar en el Seminario de San Fulgencio de Murcia (1763), sólo sabemos, por el retrato que nos dejó el funcionario de la Universidad de Salamanca que registró su primera matrícula el 5 de noviembre de 1773, que era de «pelo y ojos castaños oscuros, con una cicatriz en medio de la frente y señalado de viruelas»[14].

3. La formación de Mena (1763-1779)

Para hacernos una idea de las etapas vitales de Menalio, puesto que la mayor parte de su corta existencia la pasó estudiando, opositando y ligado a la Universidad de Salamanca, lo mejor es que tomemos como guía los currícula de sus dos últimas oposiciones, ambas celebradas en 1781. En el currículo que el licenciado Mena y Perea, presentado a la citada oposición de Vísperas de Leyes de Toro y cerrado en mayo de 1781[15], aporta una serie de datos, que por razones

---

13 APB-CSB, *Libro de Bautismos,* n.º 11 (años 1754-1771), f. 16.
14 AUSA, Libro 555, f. 64r.
15 AHN, *Consejos,* legajo 6014, exp. 91.

de espacio sólo podemos concretar entre paréntesis sin mayor comentario. Muchos de estos datos son corroborados por el expediente académico de Mena conservado en el Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca, puesto que tuvo que convalidar algunos de los estudios realizados en el Seminario de San Fulgencio de Murcia y en la Universidad de Alcalá:

> Consta que tiene 19 años [1763-1781] de estudios mayores en las facultades de filosofía, teología, derecho civil, canónico y patrio.
>
> *[Estudios en el seminario conciliar de San Fulgencio de Murcia, 1763-1770]*
>
> Que estudió tres años de filosofía [1763-1766] defendiendo en los primeros conclusiones públicas de la asignatura de cada uno de ellos, y al fin del tercero un acto de las cuatro partes de esta facultad. Que asimismo estudió cuatro años de teología [1766-1770] y sustentó dos actos, y en ellos los cuatro sentenciarios. Que estuvo por espacio de seis [1763-1770] años en el seminario conciliar de San Fulgencio de Cuenca [sic, Murcia], en donde al fin de cada año fue examinado y obtuvo siempre la censura de excelente. Que en él defendió varias conclusiones públicas y leyó de oposición una vez en filosofía y dos en teología. Que hizo oposición y obtuvo una vicepresidencia de teología en la Academia de San Ginés de aquella ciudad[16], e igualmente una presidencia en la de Santa Quiteria [ambas de Murcia].
>
> *[Grados de bachiller y doctor en la Universidad de Gandía, abril de 1771]*
>
> Que recibió los grados de bachiller [8 de abril de 1771] y doctor [11 de abril de 1771] en Teología en la Universidad de Gandía[17], precediendo el examen con arreglo a lo dispuesto posteriormente por su majestad, y fue aprobado némine discrepante. Que presidió un acto de *Trinitate, Incarnatione, Peccatis et Gratia*.
>
> *[Estudios y grados en la Universidad de Alcalá, 1771-1773]*
>
> Que recibió el grado de bachiller en Filosofía en la Universidad de Alcalá, y fue aprobado *némine discrepante*. Que igualmente recibió el de bachiller en Teología y fue también aprobado *némine discrepante*. Que tuvo el acto que llaman *de tentativa* para el grado de doctor [en Teología] en dicha Universidad, y fue aprobado *némine discrepante* por el claustro pleno de la facultad. Que fue sustituto de la cátedra de Vísperas de Escoto[18].
>
> *[Estudios en la Universidad de Salamanca, 1773-1779]*[19]

---

16 José Jesús García Hourcade, «Un episodio mal conocido de la vida académica murciana: la academia eclesiástica de San Ginés (1742-1768)», *Murgetana,* 116, 2007, pp. 101-114

17 Archivo Histórico Municipal de Valencia, Sección Universidad de Gandía, lib. g-7, f. 168.

18 Además estudió dos cursos de cánones en Alcalá y asistió a la respectiva academia. AUSA, legajo 3871, exp. 27, f. 2; AHN, *Universidades*, lib. 558, f. 162r; AHN, *Universidades*, lib. 560, f. 19r.

19 AUSA, legajo 3871, exp. 27. Expediente académico de Salvador María de Mena.

Que estudió cuatro años de leyes [1775-1779] y recibió en esta Universidad [de Salamanca] el grado de bachiller [en Leyes 5 de octubre de 1775], habiendo sido aprobado *némine discrepante*. Que estudió dos años de derecho canónico [1773-1775] y recibió igualmente el grado de bachiller [en cánones el 16 de octubre de 1775], siendo aprobado némine discrepante. Que tuvo dos actos pro Universitate en cánones[20] y uno en leyes. Que presidió un acto mayor sobre *el origen de la potestad de castigar, sus límites, así de la civil como de la eclesiástica, y de la independencia de los príncipes en lo temporal*. Que asistió tres cursos a las cátedras de derecho real [1775-1778], y explicó cuatro años de extraordinario [1775-1779] las materias que se le señalaron. Que asistió dos cursos a la cátedra de griego con aprovechamiento [muy probablemente los cursos 1773-75]. Que fue consiliario de su nación [noviembre 1773-marzo 1776]. Que repitió para el grado de licenciado con hora y media de lección, e igual tiempo de argumentos. Que practicó los demás ejercicios acostumbrados para el grado de licenciado de esta Universidad, que recibió en 9 de febrero de 1779, siendo aprobado némine discrepante. Que fue sustituto de una de las cátedras de Instituciones Civiles y de la de Colecciones Canónicas.

[Mena, opositor a cátedras de Leyes de la Universidad de Salamanca, 1779-1782]

Que ha hecho oposición a cuatro cátedras de esta Universidad, a saber: a una de *Instituciones Civiles* [1779 y 1780][21], a otra de *Digesto [1780]*[22], y a la de Derecho Público [o de *Volumen,* 1780][23], y a la presente vacante de Leyes de Toro hora y media [1781].

[Mena, abogado, 1780-1786]

Es actual diputado de esta Universidad [de Salamanca, abril 1781-abril 1785] y abogado de los Caballeros 24 de la real cárcel de esta ciudad [Ayuntamiento de Salamanca][24].

En el estrecho marco de este breve resumen biográfico, añadamos algunos rasgos profesionales del abogado Mena posteriores a su fracasada etapa de opositor a cátedras de Leyes hasta su muerte (1782-1788), siempre alineado en el grupo reformista y regalista de universitarios salamantinos, como sus amigos declarados Carlos López Altamirano, Juan Meléndez Valdés o Gaspar González de Candamo.

---

20 Uno de dichos actos sustentados por Mena, el 24 de marzo de 1774 en la facultad de cánones versó sobre los capítulos primero de *Bigamis non ordinandis;* y último de *Pactis*. AUSA, legajo 3871, exp. 27, f. 16.

21 AHN, *Consejos*, legajo 6010, exp. 93; AHN, *Consejos,* legajo 6014, exp. 118.

22 AHN, *Consejos*, legajo 6012, exp. 135.

23 AHN, *Consejos,* legajo 6012, exp. 121.

24 AHN, *Consejos,* legajo 6014, exp. 91.

4. Salvador de Mena, abogado de lo Reales Consejos (1780-1788)

En estos últimos ocho años de la vida de Mena, debemos subdividir dos periodos: 1.º subperiodo (1781-1786), Mena, abogado ligado a la defensa de los intereses de la Universidad, como diputado, y al Ayuntamiento de Salamanca, como abogado de los pobres de la cárcel. 2.º subperiodo (1786-diciembre de 1788), Mena, directivo del Banco Nacional de San Carlos. No nos constan muchos detalles de las actividades desempeñadas en estos empleos, quizá empañadas por una salud frágil.

4.1. Mena, abogado ligado a la defensa de los intereses de la Universidad

El solterón Mena, que no clérigo, tuvo una vocación de servicio público, de lo que son indicios suficientes, que, siendo de familia acomodada (su padre era el conde de Buenavista), nada más llegar a Salamanca fuese elegido consiliario en noviembre de 1773, que en el claustro de consiliarios de 14 de noviembre de 1776, en el que salió electo Meléndez Valdés como consiliario de Andalucía, Salvador María de Mena fue candidato a rector de la Universidad, en concurrencia, entre otros, con los bachilleres Juan Ruiz Cabañas, futuro y afamado obispo de Guadalajara (México), y con Manuel Lorieri (el vencedor)[25]. También es significativo que ostentase con orgullo el ser abogado de los pobres de la cárcel.

Hacía un año y medio que era licenciado en Leyes, cuando, en agosto de 1780, sin fecha y por medio del apoderado Narciso Francisco Vázquez y de su sustituto Francisco Luis Garrido, Mena solicita, «en virtud de los méritos que alega, ser incorporado a los abogados de los Reales Consejos». Esos méritos eran exclusivamente el título de licenciado por la Universidad de Salamanca, que otorgaba el privilegio de abogar automáticamente en Salamanca y, previa autorización del Consejo de Castilla, en el resto de tribunales, sin examen alguno ni justificar años de pasantía[26].

La Sala correspondiente del Consejo de Castilla ordena el 2 de septiembre que la petición de Mena pase al fiscal Campomanes, el cual el 13 de septiembre hace unas reflexiones sobre la necesidad de las prácticas de pasantía en un despacho de abogados, requisito que soslayaban los privilegiados graduados de la

---

25 AUSA, 239, ff. 312v-315v.

26 AHN, Consejos, legajo 12.139, exp. 72.

Universidad de Salamanca, y, al parecer, también Mena[27]. El 19 de septiembre de 1780 la Sala determinó «que por lo prevenido en iguales circunstancias, se habilita a esta parte [Mena] para que pueda abogar en los Reales Consejos y demás tribunales de dentro y fuera de esta Corte, para lo cual se le dé la certificación correspondiente»[28]. El 17 de octubre Mena paga el impuesto de la media annata, de 2250 maravedís de vellón, por despacharse el título de abogado de los Reales Consejos[29].

5. Mena, diputado de la Universidad de Salamanca (abril de 1781-1785)

Mena fue diputado de la Universidad de Salamanca, elegido, en el claustro de diputados del 22 de abril de 1781, a propuesta del rector Carlos López Altamirano, si bien tuvo cuatro votos en contra[30]. Era un claustro que se ocupaba esencialmente de cuestiones económica (jubilaciones, contabilidad de las arcas y fondos universitarios, etc.), en el que dominaban los catedráticos de propiedad, y en consecuencia el conservadurismo. Así el diputado Gaspar González de Candamo, el otro íntimo amigo de Meléndez Valdés junto con Mena, vio en este mismo claustro rechazados sucesivamente sus tres candidatos: el agustino calzado maestro Antonio Alba, el bachiller Valdivia, rector del colegio de Alcántara, y el bachiller y poeta Juan Meléndez Valdés, los tres reformistas convencidos[31].

Aunque la duración del empleo de diputado era cuatrienal y daba derecho a asistir a los claustros plenos, Mena solo concurrió con regularidad a los claustros plenos y de diputados durante el primer año, interviniendo casi exclusivamente en relación con el conflicto entre el rector Altamirano y el cancelario José Rodríguez de Cáceres, surgido con motivo de la oposición a la cátedra de Leyes de Toro (1781), donde se tocaron temas relacionadas con las regalías, que llevaron a la cárcel por breves días al mismísimo rector Altamirano y al opositor José Ayuso y Navarro[32]. Mena intervino como amigo personal de Altamirano y como

---

27 *Ibidem.*
28 AHN, Consejos, legajo 12.139, exp. 72.
29 AHN, Consejos, legajo 12.139, exp. 72.
30 AUSA, Libro de Claustros 242, años 1779-1782, f. 419r.
31 AUSA, Libro de Claustros 242, años 1779-1782, f. 420r.
32 María Paz Alonso Romero, «Las primeras oposiciones...», *op. cit.,* p. 643. Los respectivos expedientes, en AHN, Consejos, legajos 5463/1 y 5463/28.

testigo privilegiado de los hechos, puesto que había sido opositor y componente de una de las trincas conflictivas.

A petición del claustro pleno, el abogado belmonteño redactó un su informe, fechado el 15 de julio de 1781, defendiendo la libertad para tratar científicamente en el marco universitario cualquier tema escabroso, como el controvertido de las regalías, pues su prohibición «nos sepultaría inviolablemente en una obscura y vergonzosa ignorancia»[33].

Mena era un ilustrado convencido del poder de la razón, quien pensaba que ocultar los problemas no los solucionaba, aunque fuese la delicada cuestión de la soberanía. Se podía debatir de todo, siempre que se hiciese «con respeto y moderación»[34].

El belmonteño pasó el verano de 1781 en Salamanca pendiente del asunto de sus oposiciones a cátedras de Leyes y de los incidentes surgidos en la de Leyes de Toro. Por el contrario, Meléndez centró su atención exclusivamente en la oposición a la cátedra de Prima de Humanidad, para lo cual se había trasladado a Madrid, con la finalidad de seguir de cerca el proceso de la misma en el Consejo de Castilla y pasar una temporada con su amigo Jovellanos, pues hasta ahora la relación sólo había sido epistolar. Meléndez no quiso ausentarse tan pronto de Madrid, y en 15 de agosto de 1781, ante el escribano Ramón Farelo, otorgó poder para que, en su nombre, se posesionasen de la cátedra de Prima de Humanidad que le había sido adjudicada, a los tres amigos de mayor confianza que ese verano no habían salido de Salamanca: Francisco Ibáñez de Cervera, colegial del de Calatrava; González de Candamo, catedrático de Lengua hebrea, y el abogado Mena. El día 22 de aquel mes, Ibáñez se presentó al claustro de rector y consiliarios, y le dieron la posesión solicitada[35].

Meses después, la noche del 26 de febrero de 1782 José Cadalso fallece en el sitio de Gibraltar. Inmediatamente el poeta extremeño le comunica la mala noticia a Mena, quien lógicamente estaba ausente de Salamanca, donde está fechada la carta el 16 de marzo de 1782, la única conservada del epistolario Meléndez-Mena. Aunque Menalio pudo haber tratado a José Cadalso en Salamanca a lo largo de 1774, por esta carta se descarta esa posibilidad, aunque el manchego era admirador del escritor gaditano: «Vuestra Merced no le conocía,

---

33 AUSA 242, f. 544r, con fecha 15 de julio de 1781, en la junta de prisión del rector del día 21.

34 AUSA, 242, f. 545r.

35 AUSA, 242, f. 563.

pero un hombre como él es una pérdida común para todas las almas sensibles», comenta el dulce Batilo[36].

6. Mena, censor al servicio de Campomanes[37]

Todo reformista tiene algo de censor, en cuanto que debe manifestar su opinión respecto a lo que desea cambiar. Por eso los dos mejores amigos salmantinos de Meléndez Valdés, Mena y González de Candamos aparecen comisionados por la Academia de la Historia, entiéndase Pedro Rodríguez Campomanes, en algunas censuras. Esto presupone que ambos tenían el correspondiente permiso para leer libros prohibidos.

Concretamente las censuras encomendadas a Candamo y a Mena obedecían a la Real Orden de Carlos III de 21 de junio de 1784 sobre el «Cumplimiento de la ley prohibitiva de la venta de libros extranjeros en España», emitida con la finalidad inmediata de vigilar la introducción de la *Nueva Enciclopedia Metódica*, aquella en la que Masson de Morvilliers había ofendido el prestigio de la cultura española[38].

Hemos rastreado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y hemos hallado algunas de esas censuras[39]. Tanto Candamo como Mena debieron redactar varias más, pues las que hemos encontrado pertenecen a las de libros «que pretendían introducirse en el Reino», faltando las relativas a las que deseaban «darse a la prensa». En otro lugar hemos analizados las censuras de Candamo[40]. Ahora aludiremos a la única censura que conocemos de Mena, firmada en Madrid el 3 de abril de 1786, un año largo después de ser encargadas por el Consejo, con la advertencia de que «no censuró estas obras don Gaspar de Candamo por habérsele dado un destino en Indias», según se anota en el Consejo del 7 de abril de 1786. La censura de Mena fue sobre un lote de ocho libros (diez tomos), de temática heterogénea, según atisbamos por la breve descripción apuntada en la

---

36 Meléndez, *Obras Completas,* Madrid, Cátedra, 2004, p. 1208. Edición de A. Astorgano.

37 Archivo General de la Nación de México (AGN), *Indiferente Colonial*, Caja 2182, Exp. 34, ff. 14v-15; Antonio Astorgano, «Jovellanos y el magistral ilustrado…», op. cit. pp. 45-58.

38 *Novísima Recopilación* VIII, XVI, XXXI.

39 AHN, *Consejos,* legajo 5551, caja tres, exp. 53.

40 Antonio Astorgano, «Jovellanos y el magistral ilustrado Gaspar González de Candamo…», *op. cit.,* pp. 49-58.

censura de Salvador Mena, pues se amalgaman asuntos de historia, de polémicas moralistas, derecho eclesiástico, de viajes, matemáticas, etc. Sólo tenían de común el mismo impresor, los Remondini de Venecia, bastante inclinados a imprimir libros religiosos dentro de la más estricta ortodoxia católica y jesuítica. Los autores y títulos eran: la *Instrucción pastoral*, de Malvini; *Letera a un prelato*, de Juan Bautista Roberti; dos tomos del Van Espen (epítome); *Memorie de Hyder Aly Kan,* del P. Melchor Carpani, misionero; *Viaje,* del abate Boscovich; *Historia de los Eccellini*, tres tomos de Juan Bautista Verci; *Humanista* de Roberti. Mena les dio el pase a todos: «Me parece que no contienen nada que pueda impedir su introducción y venta pública»[41].

Esta censura benigna de todo un lote heterogéneo de libros denota el espíritu aperturista de Menalio y parece marcar la frontera entre la etapa salmantina y la madrileña del mismo. El grupo reformista madrileño (Jovellanos, Campomanes y Cabarrús), pronto gratificarán la colaboración censora de Menalio, como acababan de hacer con el ya canónigo de gracia Candamo, pues ese mismo año de 1786 el abogado Mena es nombrado director bienal del Banco Nacional de San Carlos.

7. Mena, abogado de los Caballeros 24 de la real cárcel de Salamanca (1780-1786)[42]

Este es un empleo que Mena exhibe en todos sus currícula a partir de 1780. Habiendo conseguido el título de abogado de los Reales Consejos el 19 de septiembre, el 31 de octubre de 1780 es nombrado abogado de los presos de la real cárcel de Salamanca por su Ayuntamiento. Suponemos que lo detentó hasta que abandonó la ciudad en 1786 y le dedicaría más tiempo que al de diputado de la Universidad, pues, excepto el primer años, desapareció totalmente de los claustros ni asistió a su relevo en abril de 1785.

El que el abogado Mena se hiciese defensor de los pobres de las cárceles de Salamanca es un rasgo de humanitarismo compartido por el grupo de juristas reformistas de la Universidad de Salamanca, amigos de Mena, como Meléndez Valdés o Nicasio Álvarez Cienfuegos. Muy interesante desde el punto de vista del reformismo jurídico es la polémica entre los ilustrados capitaneados por Me-

---

41 AHN, *Consejos,* legajo 5549, caja 2, exp. 72. Censuras del año 1784.
42 AHN, *Consejos,* legajo 6014, exp. 91.

léndez y los universitarios tradicionalistas, en torno a las ideas de Beccaria, reproducidas por las publicaciones del penalista Manuel de Lardizábal, considerado el mayor beccarista español. Mena y Meléndez son las dos caras, la práctica en las cárceles y la académica en un acto pro universitate, de una misma ideología penal, el beccarismo hondamente sentido[43].

El dulce Batilo tendrá que esperar al 27 de abril de 1791 para exponer a sus anchas sus ideas beccaristas en un acto mucho más solemne, el de la inauguración de la nueva Audiencia de Extremadura, en cuyo *Discurso de apertura* nos hemos entretenido en comprobar cómo encierra todos los principios en los que se basa el derecho penal de Beccaria[44]. No cabe la menor duda de que el reformador italiano tuvo un profundo influjo en la concepción jurídica del poeta extremeño y, suponemos, en la práctica penalista del abogado Mena.

8. Mena, directivo en Madrid del Banco Nacional de San Carlos (diciembre de 1786-diciembre de 1788)

Salvador de Mena ocupa el puesto de director bienal en el Banco durante catorce meses (diciembre 1786-marzo de 1788). El 20 de diciembre de 1786 es elegido, dentro de una terna, en la 5.ª Junta General de Accionistas, teniendo que pasar el filtro de una terna en dicha Junta. En este empleo estuvo hasta el 1 de marzo de 1788, cuando en el transcurso la 6.ª Junta General de Accionistas fue propuesta para director de provisiones. Hubo cuatro candidatos, dicha Junta seleccionó a dos, que, propuestos al rey, éste designó a Mena. Por lo tanto gozaba de firmes apoyos en los ministerios afectados (Ejército y Hacienda).

Mena sólo fue director general de provisiones activo durante unos cinco meses (marzo de 1788-agosto del mismo año), pues pronto enfermó. Desafortunadamente no podemos evaluar directamente su actividad como director de provisiones, porque ha desaparecido del archivo del Banco de España la documentación de dicha dirección general.

El 3 de abril de 1788 se nombra a Mena para realizar una visita a diversas provincias (Valencia, Murcia...); en el tiempo que transcurre desde entonces hasta

---

43 AUSA, 243, ff. 197-199; Meléndez, *Obras Completas,* p. 1334.

44 Antonio Astorgano, «Las referencias aragonesas del *Discurso de apertura de la Real Audiencia de Extremadura*», *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LIII, número I, Enero- Abril, 1997, pp. 75-155; *Don Juan Meléndez Valdés,* pp. 257-260.

su salida efectiva, se ocupará de las cuestiones de su cargo en Madrid. Previsiblemente, la visita la inicia saliendo de Madrid después del 26 de mayo y antes del 31 del mismo mes, y enferma en esos días durante el viaje a Valencia (probablemente los días 28 o 29). Aun así, alcanza su primer destino en Valencia el 31 de mayo. Pone fin a la visita a Valencia, por su enfermedad, presumiblemente, el 5 de agosto y, sintiéndose gravemente enfermo, se dirige a Belmonte, donde ya se encuentra el 24 de agosto. Desconozcamos más datos sobre los casi cuatro meses que permaneció con su familia, hasta que su padre comunica a la dirección del Banco su fallecimiento el 8 de diciembre, a mediados de dicho mes.

No sabemos con exactitud cuándo Mena se instala definitivamente en Madrid, sirviendo el empleo de «director bienal» del Banco Nacional de San Carlos. Con toda seguridad a lo largo del otoño 1786, pues aparece en la lista de suscriptores que encabeza el tomo II del *Diario curioso, erudito, económico y comercial*, correspondiente al último trimestre de 1786[45].

Sabemos que el director de suministros Mena, teniendo como secretario a Juan Bautista de Ceán Bermúdez (el amigo y protegido de Jovellanos que será célebre historiador del Arte)[46], realizó una inspección o visita de cuatro meses (abril-agosto) a lo largo de 1788, con el objeto averiguar en Valencia y Murcia las posibles economías en las provisiones de víveres del Ejército y Corte, así como las existencias que debían tener las comisiones y factorías, revisando o realizando nuevas contratas. Mena visitó Valencia, Alicante, Cartagena y otras plazas[47]. Por lo tanto, Mena, que junto con Menéndez, se había opuesto a que se construyesen cuarteles en Salamanca, pasó parte de 1788 inspeccionando las instalaciones militares del sur de España, con la finalidad de mejorarlas, y abaratar los costes de suministros, que estaban plagados de corruptelas, que ocasionaban crecientes déficit al Estado y al mismo Banco de San Carlos.

---

45 *Diario curioso, erudito, económico y comercial*, tomo II (octubre, noviembre y diciembre de 1786), Madrid, Imprenta de Manuel González. Lista de suscriptores en pp. 1-8.

46 El hecho de que llevara a Ceán Bermúdez a la visita deriva de que resultaba la persona idónea. Primero, por haber estado en la visita anterior de Juan de Piña y, segundo, porque se realizaba a los mismos destinos. Además, a su favor tenía los inmejorables informes dados por Juan de Piña en 1786. Por consiguiente, nada tiene que ver Cabarrús con que fuera a la visita, ni tampoco era Ceán ya su secretario, puesto que llevaba trabajando en el Banco desde 1783. Agradecemos esta observación al Dr. D. Rafael Moreno Fernández, historiador y funcionario del Banco de España.

47 Rafael Moreno Fernández*, El personal del Banco de España: desde su origen en el siglo XVIII hasta fin del siglo XIX, vol. 1: Banco de San Carlos*, Estudios de Historia Económica, n.º 54, Madrid, 2009, p. 108.

En 1788 Mena continuaba como «director bienal» del Banco de San Carlos, según reflejan las juntas generales de accionistas del Banco celebradas entre 1783 y 1828, analizadas por Pedro Tedde[48]. Por las actas publicadas de la séptima junta general de dicho Banco, celebrada en marzo y abril de 1789, conocemos el fallecimiento de Mena[49], pues en la última sesión, la del 2 de abril, la junta general, al tratar de la dirección de provisiones, procede al nombramiento de directores que faltan, completando las tareas de este día, «en el cual no puede menos la dirección de renovar su sentimiento por la pérdida de don Salvador de Mena, arrebatado en la flor de su edad a sus parientes y amigos, a las esperanzas del Banco y de cuantos lo conocían […]»[50]. Más adelante se da cuenta de que antes de ser Director General de Provisiones, Mena había sido simplemente «Director Bienal»[51]. Mena llega al Banco de San Carlos cuando iniciaba su crisis y frenaba su expansión, y cuando Floridablanca deseaba incrementar el peso de los abogados en su gestión, para ejercer, además de sus funciones propias, la de control, es decir, actuarían como comisarios encargados de tareas revisoras del balance. No sabríamos precisar si Mena debió su cargo al patrocinio de Floridablanca, Cabarrús o Campomanes, si bien nos inclinamos por el patronazgo de este último, dada la manifiesta protección del fiscal asturiano sobre Meléndez y Candamo. Mena tiene que gestionar una organización financiera que en cinco años se había convertido en un organismo de más de 400 funcionarios, un auténtico monstruo en la débil estructura del Estado de la época[52].

9. Muerte y entierro de Menalio

Por la partida de defunción de Salvador María de Mena, nos consta que era «de estado soltero», que fue enterrado el 8 de diciembre de 1788, en la capilla de los

---

48 Pedro Tedde de Lorca, *El Banco de San Carlos (1782-1829),* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

49 *Séptima Junta General del Banco Nacional de San Carlos, celebrada en la casa del mismo Banco en los días 29,30, 31 de marzo, uno y 2 de abril de 1789,* Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1789.

50 *Séptima Junta General del Banco Nacional de San Carlos*, p. 90.

51 *Séptima Junta General del Banco Nacional de San Carlos*, p. 119.

52 P. Tedde de Lorca, *El Banco de San Carlos*, p. 176. Cuadro VII-3; Rafael Moreno Fernández, *Las demandas contra la actuación gestora de Cabarrús y demás directores del Banco Nacional de San Carlos (1782-1797),* Madrid, Banco de España, 2014, Estudios de Historia Económica, n.º 67, p. 52.

Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de la Colegiata de Belmonte[53], propiedad de su familia, con los máximos honores. Suponemos que el acto fúnebre corrió a cargo de su hermano, don Diego Mena, tesorero y hombre importante en la Colegiata, quien un mes más tarde organizará las honras fúnebres de Carlos III en la misma Colegiata. Esta partida de defunción es sencilla, en comparación con las de sus hermanos y padres. No se alude a la enfermedad, ni a un posible testamento, ni a las misas que en los mismos se solían mandar en sufragio de su alma (unas mil en la familia Mena). Ninguna alusión al obispo de Cuenca, Felipe Antonio Solano Marín (1779-1800), ni a su curia. Como en el resto de la familia intervienen los franciscanos observantes, en cuyo convento será enterrado su padre en 1801. No podemos imaginarnos las circunstancias de la enfermedad y muerte de Mena. Parece que fue un proceso lo suficientemente largo, como para ir a morir a Belmonte en pleno invierno, al amparo de su padre y hermanos:

> En la Villa de Belmonte, en 8 días del mes de diciembre del año de 1788, recibidos los santos sacramentos de penitencia, eucaristía y extremaunción, estos administrados por el padre fray Lorenzo de Soto, y aquel [la penitencia] por mí, fray Lorenzo de Mora, ambos religiosos observantes [franciscanos] y tenientes de esta colegial, murió don Salvador María Mena y Perea, de estado soltero, de esta villa, hijo de don Ignacio Mena y de doña Catalina Perea, de esta vecindad. Se enterró en la colegial y en la capilla de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, con asistencia de los señores prior y cabildo, comunidad de religiosos [franciscanos], con asistencia de coro, vigilia y misa, caja e incienso. Y lo firmé. Fray Lorenzo de Mora [rúbrica][54].

Nada se dice del entierro de Salvador María en los *Libros de actas capitulares* de la Colegiata de Belmonte (años 1786-1796), a pesar del relevante cargo que desempeñaba en el Banco Nacional de San Carlos[55].

10. Conclusiones

La corta vida del belmonteño Salvador María de Mena (1754-1788), hijo del conde de Buenavista, fue estrictamente coetánea de Juan Meléndez Valdés

---

53 Una descripción de esta capilla en Luis Andújar Ortega, *Belmonte, cuna…*, op. cit. pp. 97-103.

54 APB-CSB, *Libro de Difuntos* 6 (años 1770-1796), ff. 254v-255r.

55 APB-CSB, *Libros de actas capitulares de la Colegiata de Belmonte* (años 1786-1796), f. 149.

y de Gaspar González de Candamo, cuya amistad marcará los mejores años de su vida en la universidad y ciudad de Salamanca (1773-1786). No fue poeta, ni siquiera escritor, pero tuvo su buen carácter y falta de ambición, al menos hasta 1786 en que aceptó el cargo de director bienal en el Banco Nacional de San Carlos de Madrid. Su generosa idiosincrasia y su amistad con el poeta extremeño han hecho que pasara a la historia literaria con un halo de misterio, que hemos intentado desvelar en el presente estudio.

La familia lo destinó al sacerdocio, razón por la que cursó la carrera eclesiástica en el filojansenista Seminario de San Fulgencio de Murcia (1763-1769). En un progresivo, pero claro, enfriamiento y distanciamiento de su vocación eclesiástica inicial (morirá siendo «soltero»), continuará sus estudios en las mejores universidades españolas de la época. Fue bachiller y doctor en Teología por la Universidad de Gandía (1771); bachiller en Filosofía y Teología por la de Alcalá de Henares, donde también estudio Cánones y estuvo a punto de volver a doctorarse en Teología (1771-1773).

Continuó los estudios en la Universidad de Salamanca (1773-1779), donde fue consiliario (1773-1776) y diputado (1781-1785), alcanzando los grados de bachiller en leyes y cánones (1775), y la licenciatura en Leyes en 1779. Nunca quiso doctorarse en Leyes ni usar el título de doctor en teología por la Universidad de Gandía, indicio evidente de su falta de ambición, a pesar de su sólida y variada formación y de su pertenencia al estado noble.

Una pausada lectura de los libros de claustros y juntas de la Universidad de Salamanca, nos descubren a un Mena consiliario y diputado, que, dentro de su moderación característica, siempre se alineó con el bando reformista del claustro, capitaneado los primeros años por el carmelita calzado maestro fray Bernardo Zamora, catedrático de griego, y el agustino calzado, fray Antonio José de Alba, teólogo entonces catedrático sustituto de Humanidades, ambos maestros de Meléndez Valdés y de Mena, en cuyas clases y en las de la facultad de Derechos empezaron una amistad que durará hasta la muerte de Mena en 1788. Discretamente, siempre estuvo en el bando progresista del claustro universitario, formado por hombres calificados de tolerantistas, regalistas, filósofos y filojansenistas, cuyas cabezas en el claustro eran fray Antonio José de Alba, Juan Justo García, Meléndez Valdés y Ramón de Salas y Cortes, en las disputas científicas planteadas.

El abogado Salvador de Mena *(Menalio),* licenciado en Leyes, pertenecía también al mismo reducido círculo reformista y pronto se estableció una eterna empatía con el poeta extremeño.

Desafortunadamente solo conservamos un escrito de Mena, un informe de menor importancia y de tema jurídico, que se vio obligado a redactar en defensa

de su amigo el rector Carlos López Altamirano, quien había sido encarcelado por el cancelario, con motivo de unas cuestiones regalistas que se plantearon en el desarrollo de la primera oposición a la cátedra de Leyes de Toro (1781).

Sin embargo, su amigo Meléndez dejo huella de su amistad en una carta (no hubo más porque casi siempre vivieron juntos en Salamanca) y dos poemas dedicados al belmonteño. El poeta extremeño rindió su reconocimiento a esa amistad, lo que nos ha permitido que el bueno de Menalio pase a la historia literaria como un miembro de la Escuela poética salmantina de la segunda mitad del siglo XVIII, sin haber escrito un solo verso, que sepamos. Es un milagro de la verdadera amistad, que alcanza posición esencial en la vida y obra de Meléndez, y de ella manan poemas reflexivos que incitan a la virtud, siguiendo el camino trazado, en gran medida, por sus dos poetas más queridos, Horacio y Fray Luis de León[56].

[56] Con posteridad a la redacción del presente artículo, Antonio Astorgano ha publicado dos trabajos sobre el mismo personaje: «Salvador de Mena (Menalio), poesía y suministros militares en la Valencia de 1788», Saitabi n.º 66 (2016), pp. 121-140; «Salvador M.ª de Mena, el abogado de la Escuela Poética Salmantina (1754-1788)», Boletín de la Real Academia de Extremadura n.º XXIV (2016), pp. 101-172.

LA MÚSICA EN LOS CONVENTOS FEMENINOS AGUSTINOS DEL SIGLO XVII A TRAVÉS DE SUS VIDAS EJEMPLARES[1]

Clara Bejarano Pellicer
Universidad de Sevilla

Resumen:

Este trabajo reúne y analiza las alusiones a la música que se pueden encontrar en la literatura producida por la Orden religiosa de San Agustín en dicho período, concretamente las descripciones de vidas de sus miembros ejemplares, con el fin de determinar el concepto y el papel que el discurso teórico le asignaba a este arte en la vida conventual femenina.

Palabras clave:

Música, convento, monja, agustina, hagiografía, biografía.

Abstract:

This paper collects and analyzes mentions to music that appear in literature by Augustinian religious order in that period, in particular its exemplar members' biographies, in order to determine the concept and the role that the theoretical speech assigned to musical art in female conventual life.

Key words:

Music, convent, nun, Augustinian, hagiography, biography.

[1] Trabajo que se inscribe en el Proyecto I+D «Andalucía en el mundo atlántico: actividades económicas, realidades sociales y representaciones culturales (siglos XVI-XVIII)». HAR2013-41342-P. Dicho Proyecto está financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad.

La biografía de modelos de virtudes y la hagiografía fueron de los géneros de literatura más característicos de la población monacal española durante el siglo XVII. En los compendios, que solían presentar yuxtapuestas varias vidas ejemplares, se refleja un sistema de valores que configuraba la identidad ideológica de una orden religiosa y la difundía. Era obra de miembros de la propia congregación, no necesariamente pertenecientes al mismo centro ni al mismo sexo, que utilizaban como material escritos autobiográficos procedentes de la propia orden[2]. El propósito era tan pedagógico como propagandístico, pues sus destinatarios estaban tanto en el interior como en el exterior del claustro. La población clerical tenía acceso a estas lecciones de conducta mediante la lectura individual o la colectiva (a través del oído durante las colaciones en el refectorio); la sociedad secular consumía este género literario como producto editorial. El fin que estas obras perseguían era doble, pues: marcar las líneas preferentes de perfeccionamiento para los profesos y exaltar la imagen de la orden a los ojos de la población, de la que se esperaban reconocimiento social, nuevas vocaciones, dotes, donaciones, e incluso procesos de beatificación. Estos libros fueron frecuentes en los siglos de la Contrarreforma, constituyendo no sólo una manifestación de la vitalidad de la historiografía en el seno de las congregaciones religiosas, sino también un vivo ejemplo de la Historia al servicio de la propaganda.

Este tipo de biografías repetía incansablemente unos modelos precisos y prestigiaba unas conductas y cualidades muy determinadas. Lo cual no impide que en sus narraciones se filtren informaciones secundarias sobre los pormenores de

---

2 J. Jaime García Bernal, «Flores de la montaña cordobesa: la biografía ejemplar en la memoria de los monasterios jerónimos de Sierra Morena y valle del Guadalquivir (siglos XVI-XVII)», en *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Séneca, 2010, pp. 401-415. Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne,* Madrid, Casa de Velázquez, 1995, *passim*. Alison Weber, «Autobiografías por mandato: ¿Egodocumentos o textos sociales?», *Cultura escrita y sociedad,* 1, 2005, pp. 116-119. Beatriz Ferrús Antón, *Discursos cautivos: vida, escritura y convento*, Valencia, Quaderns de Filologia-Anejos, 2004. Margarita Peña, «Manipulación masculina del discurso femenino en biografías de monjas», en Monika Bosse, Bárbara Potthast y André Stoll (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico,* Kassel, Reichenberger, 1999, t. II, pp. 597-610. Rosalva Loreto López, «Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII», en *Estudios de Historia novohispana*, 23, 2000, pp. 67-95. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos siglos XVI-XIX,* Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006.

la vida cotidiana en los conventos barrocos. Estas transmisiones no se pueden calificar de inocentes, en tanto que esta literatura estaba cuidadosamente estudiada para causar una impresión deslumbradora y a veces sobrecogedora, pero leyendo entre líneas podemos alcanzar cierto conocimiento de los entresijos de un ritmo de vida que se daba por sentado. No olvidemos que recreaban la vida de personajes medievales sin renunciar a las ideas y vivencias del Barroco[3]. Entre los elementos que rodeaban a las monjas, ejemplares o no, se encontraba la práctica musical. Y la manera de referirse a ella en esta literatura define la perspectiva ideológica bajo la cual tenía lugar.

El objetivo de esta comunicación, pues, será el rastreo de las vidas ejemplares de las fundadoras y religiosas de los conventos agustinos a través de una de sus crónicas del siglo XVII, con el fin de registrar la presencia del elemento musical en su vocación, virtudes y obra. Nos consta que la música desempeñaba un papel en los cultos internos conventuales y que las religiosas con formación musical recibían una consideración especial, pero falta una inserción de la música en el discurso entonces vigente. Se trata de reunir datos para poder ponderar la estética, las connotaciones y la función que se atribuían a la música en la vida religiosa. La caracterización del arte musical a nivel ideológico nos ayudará a valorar su papel en la práctica conventual femenina y comprender sus limitaciones.

Estas preguntas no son ociosas, puesto que hasta el momento carecen de respuestas concretas fundamentadas en descripciones verídicas. El papel de la música en la vida monacal ha sido abordado a través de fuentes legislativas relacionadas con las reglas monásticas, las cuales ofrecen una visión sesgada si no se contrastan con su aplicación en la práctica. El tema de la música en los conventos femeninos ha atraído a musicólogos de nueva generación, parcialmente desvinculados de la exaltación de la figura del compositor consagrado[4], que se han centrado funda-

---

[3] Clara Bejarano Pellicer, «Santas medievales a los ojos barrocos», *Tiempos modernos,* 25, 2012, s.p.

[4] Destaquemos entre los ejemplos más recientes y en una relación no exhaustiva a María Julieta Vega García-Ferrer, *La música en los conventos femeninos de clausura en Granada,* Granada, Universidad de Granada, 2005. Alejandro Vera Aguilera, «Música vocal profana en el convento del Carmen de Madrid. «El libro de tonos humanos» (1656)», en Andrea Bombi, Juan José Carreras y Miguel Ángel Marín, *Música y cultura urbana en la Edad Moderna,* Valencia, Universidad de Valencia, 2005, pp. 367-381. Colleen Reardon, *Holy concord with sacred walls. Nuns and Music in Siena, 1575-1700,* Oxford, Universidad de Oxford, 2002. Salvador Campos Zaldiernas, «Música y mujer: el convento de la Concepción de la villa de Pedroche, renacer cultural de principios del siglo XIX», en *IV Jornadas de Historia Local de Pedroche*, Córdoba, Diputación de Córdoba, 2014, pp. 133-159. Luisa Morales (coord.),

mentalmente en la reconstrucción del repertorio y en la organización de personal e infraestructuras, sin profundizar en visiones de índole ideológica. Por lo demás, no existen aportaciones sobre la orden agustina en particular.

Este trabajo se estructura en tres epígrafes, amén de las conclusiones. Las fuentes nos permiten distinguir entre tres tipos de realidades musicales: la cotidiana y rutinaria, la artística que tenía lugar en ocasiones extraordinarias, y la trascendental. Intentaremos presentar las diferentes músicas del discurso conventual de forma escalonada, sin perder el hilo conductor, hasta desembocar en unas conclusiones que se apoyen en todas ellas para trascender a la ideología que les daba origen. Por razones de espacio, en este trabajo nos hemos limitado a analizar una sola crónica agustina compuesta de cuatro tomos. Se trata de un calendario que cada día conmemora a un personaje ilustre de la historia de la orden agustiniana, hombre o mujer. Fue compuesto por el cronista Sebastián de Portillo, el prior del convento de Salamanca y el de Burgos, en 1651, pero hasta 1731 no fue impreso[5].

Música de tecla en los monasterios femeninos y conventos de España, Portugal y las Américas, Asociación Cultural LEAL, 2011. Colleen Baade, «Nun musicians as teachers and students in Early Modern Spain», en Russell Murray, Susan Forscher Weiss y Cynthia Cyrus (eds.), *Music education in the Middle Ages and the Renaissance,* Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1992, pp. 262-283. R. L. Kendrick, *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early Modern Italy,* Oxford, Universidad de Oxford, 1996. Craig A. Monson, *Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern Italian convent*, Berkeley, Universidad de California, 1995. Colleen Baade, «Monjas músicas y música de monjas en los conventos franciscanos de Toledo, siglos XVI al XVIII», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (dir.), *La clausura femenina en España. Actas del Simposium (I),* Madrid, Estudios Superiores de El Escorial, 2004, pp. 545-562. Lidia Guerberof Hahn, «El archivo musical del convento franciscano de Celaya (México)», *Anuario Musical,* 65, 2010, pp. 251-268. Alberto Aguilera Hernández, «La música en el convento de Santa Clara de Borja (Zaragoza)», *Cuadernos de estudios borjanos*, 52, 2009, pp. 105-135. Gustavo Sánchez López, «La música en los monasterios de monjas jerónimas a la luz de las Actas Generales de la Orden», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (dir.), *La clausura femenina en España. Actas del Simposium (I),* Madrid, Estudios Superiores de El Escorial, 2004, pp. 945-958. María Julieta Vega García-Ferrer, «La música de los conventos rurales femeninos de Granada», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (dir.), *La clausura femenina en España. Actas del Simposium (I),* Madrid, Estudios Superiores de El Escorial, 2004, pp. 293-319. Soterraña Aguirre Rincón, «Sonidos en el silencio: monjas y músicas en la España de 1550 a 1650», en John Griffiths y Javier Suárez-Pajares (eds.), *Políticas y prácticas musicales en el mundo de Felipe II,* Madrid, ICCMU, 2004, p. 288. María Sanhuesa Fonseca, «Música de señoras: las religiosas y la teoría musical española del siglo XVII», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (dir.), *La clausura femenina en España. Actas del Simposium (I),* Madrid, Estudios Superiores de El Escorial, 2004, pp. 167-180.

Paisaje sonoro conventual

El clima sonoro de las biografías conventuales agustinas se pinta bastante apagado en la mayor parte de los casos. Si bien conocemos el protagonismo de las campanas y los órganos en la vida conventual del Barroco, poco reflejo tiene en las fuentes literarias[6]. Se habla de rezos y de coro en el marco del Oficio Divino u Horas Canónicas, puesto que era una de las obligaciones de la vida religiosa conventual, pero no siempre se emplea el verbo cantar, y en cualquier caso su utilización no implica una entonación exactamente musical. Al hablar de la infancia de Mariana de San Joseph, las crónicas destacan la actividad en el coro como el elemento definitorio del *oficio* de la religiosa, pero los términos no aluden claramente al canto propiamente dicho:

> «En este convento de Santa Cruz se fue la venerable Mariana aficionando a las cosas de la Religión. Seguía el coro con las demás religiosas, y ellas gustaban mucho de oírla decir los versos, y lecciones, por ser tan niña. De esta afición nació el aprender muy presto a rezar, cantar, y todo lo demás que se requería para ser religiosa»[7].

De hecho, la biografía del beato Paráclito de San Ángel, hombre de principios del siglo XVI que reorganizó el convento femenino agustino de Santa Magdalena de Siena, nos da a conocer cómo todavía los monasterios femeninos no practicaban el canto de órgano o polifonía en el coro: «Dexó el monasterio aumentado, así en el número de religiosas, como en observancia regular. Introduxo en aquel monasterio el canto eclesiástico, siendo así, que antes cantaban en tono los oficios, o los rezaban»[8].

Sabemos que las comunidades religiosas se limitaban a interpretar canto llano en sus obligaciones litúrgicas habituales, dejando la compleja polifonía a los ex-

---

5 Sebastián de Portillo y Aguilar (O.E.S.A.), *Chronica espiritual Augustiniana: vidas de Santos, Beatos, y Venerables Religiosos, y Religiosas del Orden de su gran Padre San Agustin [...] / escriviólas en quatro tomos, cada uno à tres meses, año de 1651 […],* Madrid, Imprenta del Venerable Padre Fray Alonso de Orozco, 1731. Biblioteca de la Universidad de Sevilla [BUS], A 275/097-100.

6 Clara Bejarano Pellicer, *El mercado de la música en la Sevilla del Siglo de Oro,* Sevilla, Universidad de Sevilla, Fundación Focus-Abengoa, 2013, pp. 410-412. Clara Bejarano Pellicer, *Los sonidos de la ciudad: el paisaje sonoro de Sevilla, siglos XVI al XVIII,* Sevilla, ICAS, 2015, pp. 63-65.

7 Sebastián de Portillo y Aguilar (O.E.S.A.), *Chronica espiritual Augustiniana…, op. cit,* t. 2, p. 80.

8 *Ibidem,* t. 3, p. 398.

pertos, y más desde que el concilio de Trento se decantara a favor de la primacía de una voz sobre las demás. La instrucción musical más difundida por los conventos fueron los manuales de canto llano o gregoriano. En el coro había un facistol en el que leía la comunidad, dirigida por la cantora, vicaria de coro o salmista[9]. En el repertorio musical conventual, las crónicas tan sólo mencionan el género de los himnos y los salmos. Especial protagonismo detenta el himno triunfal de acción de gracias *Te Deum laudamus*, tan empleado en las ceremonias urbanas de fasto públicos para exaltar a la monarquía católica o a las señas de identidad del Catolicismo. Los conventos agustinos se vanagloriaban de que San Agustín en su bautismo hubiera sido el primero en pronunciar la frase *Te Deum laudamus* y de que este himno fue compuesto por San Agustín y San Ambrosio. Se lo clasificaba como un himno para actos heroicos y honorables como la propia profesión religiosa. En palabras de Sebastián de Portillo, «podemos decir que es el hymno de los himnos, y el cántico de los cánticos»[10].

Dispendios musicales

A despecho de la monotonía habitual, nos consta que en las funciones extraordinarias los conventos solemnizaban el culto con música polifónica. Era corriente que contrataran a personal externo, de lo cual quedan huellas en la documentación de archivo. Sin embargo, algunos conventos contaban con intérpretes consumadas de polifonía entre sus propias profesas. Sin ir más lejos, en la Historia del convento de la Madre de Dios de Antequera que se entrevera entre las biografías de hombres y mujeres ejemplares de la orden de San Agustín, encontramos una alusión como ésta: «Ay en él excelentes voces de música, y capilla fundada, y quatro religiosas, que tañen bajón, corneta, sacabuche, harpa y vihuelas de arcos, y otros instrumentos, con que se celebran las fiestas solemnísimamente, a que asiste de ordinario lo más ilustre de la Ciudad»[11].

Nótese que distingue entre las cantoras, la institución de la capilla musical propiamente dicha, y las instrumentistas. Aunque muchos conventos contaran

---

9 Alberto J. Álvarez Calero, «La música litúrgica y profana en los antiguos conventos», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza,* 4, 2011, pp. 301-330.

10 Sebastián de Portillo y Aguilar (O.E.S.A.), *Chronica espiritual Augustiniana…, op. cit,* t. 2, p. 135.

11 Sebastián de Portillo y Aguilar (O.E.S.A.), *Chronica espiritual Augustiniana…, op. cit.,* t. 1, p. 459.

con buenas voces entre sus miembros, no todos formaban una capilla o conjunto musical estable para interpretar polifonía. Una capilla musical en ámbito extraconventual constaba necesariamente de un maestro o director, varias voces clasificadas en cuerdas y varios instrumentistas o ministriles, frecuentemente entre tres y cinco, que tañían instrumentos de viento, a saber chirimías, sacabuches, cornetas y bajones. Por lo tanto, el hecho de que se describa así a los efectivos musicales del convento antequerano nos está transmitiendo una fuerte asimilación con los modelos externos, con preferencia por los catedralicios.

También se puede observar cómo las cuatro instrumentistas no se restringen a los instrumentos propios de ministriles catedralicios, sino que amplían su gama desde los aerófonos hasta los cordófonos. La mención del arpa y la vihuela de arco nos introduce en el íntimo mundo de la música de cámara, de cuerda pulsada y cuerda frotada, asimiladas con frecuencia a la práctica diletante. Los aficionados, en particular las mujeres, solían decantarse por instrumentos de cuerda, sobre todo pulsada como el arpa, por ser polifónicos[12]. A su vez, el arpa tenía buena acogida en las capillas musicales eclesiásticas del Barroco desempeñando la función de bajo continuo. Por lo tanto, el polifacetismo de estas cuatro monjas intérpretes tiene sus raíces en el fenómeno de diletancia de las doncellas pudientes, y su punto de referencia en la música profesional eclesiástica. De resultas, la música conventual femenina viene a ser un encuentro entre dos ambientes musicales diversos pero propios de la Modernidad.

Tampoco olvidemos resaltar que esta alusión a las virtudes musicales del convento historiado viene al hilo de una extensa relación de méritos. La narración la introduce en una cadena de objetos de valor que atesoraba el convento o «alhajas de grande estima», entre ellos una imagen mariana milagrosa, varias reliquias, el cuerpo de San Mauricio… La inserción de un conjunto musical en el patrimonio material del convento puede parecer chocante a primera vista, pero se comprende bajo la perspectiva del afán de coleccionismo que mostraban todas las instituciones religiosas –y aun sociales– del período,

---

12 Clara Bejarano Pellicer, «Las mujeres y la práctica musical en el Siglo de Oro: ficción y realidad en Sevilla», *Janus,* 3, 2014, s.p. Pilar Ramos López, «Mujeres, música y teatro en el siglo de Oro», en Marisa Manchado (comp.), *Música y mujeres: género y poder*, Cuadernos inacabados, horas y HORAS la editorial, 1995, pp. 39-62. Ana Vega Toscano, «Mujeres en la música hispánica de los siglos XVII y XVIII», en Antonio Álvarez Cañibano (coord.), *Compositoras españolas: la creación musical femenina desde la Edad Media hasta la actualidad,* Madrid, Centro de Documentación de Música y Danza, 2008, pp. 43-54.

interesadas en atesorar objetos *raros*, únicos y originales, que les atribuyesen prestigio por encima de sus iguales.

Precisamente el propio texto nos da las claves para interpretar correctamente su propia vanagloria: se preocupa de contextualizar la exhibición de su capilla musical en el marco de las funciones solemnes a las que asistían las autoridades locales y la élite de la sociedad. Aquellos de los que el convento podía esperar algún reconocimiento o algún beneficio. La música de lujo se reservaba para cuando se contaba con la presencia de aquellos miembros de la sociedad acostumbrados a contrastar placeres musicales de toda procedencia, lo cual nos inspira la idea de que el despliegue musical no estaba dirigido preferentemente a honrar a Dios.

Los propios textos coetáneos confiesan que éste no era el único objetivo que perseguía la música conventual. La biografía de fray Thomé de Jesús, quien fundó la práctica de la polifonía en el convento de nuestra Señora de Gracia de Lisboa hacia 1582, reconoce que «además de ser el principal intento alabar al Señor por aquel modo, servía también de combidar a la gente seglar a la frequentación de la Iglesia, y oficios divinos, y de tener ocupados los religiosos que no estudian, en el oficio de cantar»[13]. Así, queda revelado que la música polifónica se usaba para atraer e impresionar a los laicos y como reemplazo sensorial de la actividad intelectual.

Esta afirmación es coherente con otras noticias, que nos informan de que el canturreo de repertorio musical bíblico era utilizado como una técnica para santificar o dotar de sentido al trabajo manual. Juana Guillén del convento de Orihuela en torno a 1607 «después de vísperas se iba a su celdilla, donde trabajaba de manos una hora: y mientras trabajaba, cantaba en tono bajo muchos versos de psalmos, himnos, y otros lugares de la sagrada escritura, que sabía de memoria»[14]. A su vez se amenizaban los desplazamientos a pie rezando himnos y psalmos, como hicieron fray Laureano Hibáñez y Fray Bartolomé Álvarez en el camino que les llevaría al martirio a manos de los indios chunchos en 1629[15]. De todo esto se desprende que cantar era considerado una forma de orar para aquellas personas de menor capacidad espiritual, una concesión pedagógica a los débiles.

---

[13] Sebastián de Portillo y Aguilar (O.E.S.A.), *Chronica espiritual Augustiniana…, op. cit,* t. 2, p. 100.
[14] *Ibidem*, t. 2, p. 405.
[15] *Ibidem*, t. 3, p. 102.

Veamos otra anécdota, procedente de la vida del agustino Fray Agustín de Coruña, que nos confirma la impresión de que el rezo era preferente a la música a fines del siglo XVI:

> «El culto de la Iglesia era todo su cuidado de este santo varón: y la puntualidad, que afectó en los oficios divinos, fue grande, no permitiendo que se atropellase cosa del altar, ni del coro. Una vez el sochantre, cantando el credo, lo dexó en el Homo factus est, y tañó el órgano. Llamóle, con muestra de enojo, y le dixo: Ángel de Dios, no me parta otra vez el Credo, que me partió el alma. Confesemos a voces todo lo que creemos»[16].

Esta valoración condescendiente del arte de la música no es frecuente, puesto que sabemos que los conventos masculinos y femeninos buscaban y cuidaban los talentos musicales de sus componentes. La biografía de fray Juan del Monte Casiano dice que en 1568 fue enviado por el general a Fermo para formarse en filosofía y en música instrumental, puesto que en los conventos italianos los instrumentos se llevaban al coro con asiduidad:

> «Aquí hizo el Siervo de Dios grandes progresos, porque no sólo aprendió con primor Philosofía, sino Música, y a tocar varios instrumentos: cosa muy practicada en Italia, principalmente en nuestros monasterios, donde todos los que saben tocarlos, acuden al coro con ellos»[17].

Y no se trata de un caso exclusivamente italiano, pues el padre fray Elías de la Eternidad, hijo del convento de san Felipe de Madrid y prohijado en la provincia del Perú en la primera mitad del siglo XVII, por las noches «cantaba con gran destreza, y dulzura, en voz baja, algunos hymnos y psalmos acompañando algunas veces su regalada voz con una cytara vihuela, tañéndola con mucha destreza, y consonancia tal, que suspendía a los que le escuchaban»[18]. Como modelo, los agustinos tenían a San Guillermo de Tolosa del siglo XIV, quien se sometió a un régimen de ayuno perpetuo con el fin de preservar la voz:

> «Era San Guillermo de Tolosa gran músico, y de excelente voz, y para conservarla, y no alterar la disposición de los órganos de donde depende, le dieron por remedio la abstinencia, que es soberano preservativo para conservar las voces: y así juzgaba, que siendo abstinente, adquiría dos grandes virtudes, la de la abstinencia y la de conservar la voz, para con ella servir y alabar a Dios: y vino a ser tan abstinente que le era

16 *Ibidem*, t. 2, p. 521.
17 *Ibidem*, t. 3, p. 234.
18 *Ibidem*, t. 3, p. 110.

martyrio el aver de comer o beber, y le sabía la comida y bebida tan mal, como a los enfermos las purgas y píldoras amargas»[19].

Nótese que los esfuerzos por preservar la capacidad musical no venían dictados por la vanidad, sino porque el canto era un instrumento para el culto divino.

Música celestial

Las referencias a todo lo que hasta aquí se ha dicho son minoritarias en las biografías ejemplares conventuales. En una abrumadora mayoría, la música interviene en las narraciones con una sólida conexión con lo maravilloso. Las músicas de procedencia invisible surcan las vidas de las monjas y frailes más virtuosos. En estos casos, la música viene de otras esferas y se les concede como distinción, como favor divino, y no sólo para su goce, como adelanto de la gloria que se está mereciendo, sino a los oídos del resto de la comunidad para que cunda el ejemplo. Para los biógrafos es importante señalar explícitamente que la percepción de esta música era estrictamente sensorial, no una ensoñación. La música, como placer puramente sensorial, constituye un elemento idóneo para vehicular esa transgresión entre los mundos natural y sobrenatural que señalaba a los elegidos por Dios.

Estos episodios de musical rompimiento de gloria se caracterizan por la pasividad de los mortales. En raras ocasiones, las religiosas interactúan con los músicos celestiales. Una de las más prolijas excepciones es la de la beata Verónica de Vinasco, del monasterio de Santa Marca de Milán a fines del siglo XV. Esta monja lega, por tanto iletrada, no se consideraba digna de rezar el Oficio Divino con las profesas y su humildad fue recompensada por la divinidad porque cuando las demás estaban en el coro ella llevaba a cabo las preces con un ángel en su celda[20]. Su falta de formación fue suplida por el emisario de Dios, el cual le dio lecciones para que aprendiese los salmos y todos los conocimientos de que se preciaban las monjas profesas[21]. Incluso en una ocasión se sugiere que Cristo y su corte celestial prefirieron recibir su homenaje en su celda mejor que

19 *Ibidem*, t. 2, p. 279.
20 *Ibidem*, t. 1, p. 100.
21 *Ibidem*, t. 1, p. 92.

el del resto de religiosas en el coro, y este homenaje tuvo lugar, a petición divina, a través de la música:

> «En entrando echó la aldaba por de dentro, y como en la Iglesia avían acavado de cantar los maytines, y sólo faltaba cantar el Regina coeli laetare, La mandó Jesu Christo, a quien vio con ojos corporales cercado de gran multitud de Ángeles, que cantase en alta voz la dicha Antífona Regina Coeli»[22].

Esta participación de la beata Verónica en el rito del cual estaba excluida, fue recompensada por el propio Cristo también mediante un milagro sensible harto simbólico:

> «la qual cantó suavísimamente, siendo elevado su cuerpo de la Beata Verónica hasta la bóveda de la celda, y allí Christo la enseñó, y dio a ver debajo de imágenes corpóreas, el misterio de su Resurrección, como se apareció a la Virgen».

Se diría que la música logró elevar el espíritu de la religiosa hasta lo trascendente de la misma forma que su cuerpo hasta el techo, para que participase de las mieles de la gloria. Para que esta distinción fuese convenientemente pública, para que el biógrafo pudiera haber tenido noticia de ella, otra de las monjas del convento sorprendió un día una sesión musical privada entre la beata Verónica y su maestro ángel. Nótese las connotaciones que rodean a la escena, que encajan netamente con lo asignado al cielo:

> «Vio Tadea que la celda de Verónica estaba toda llena de luz del Cielo, y en medio de ella a Verónica cantando con tanta suavidad, y armonía, que suspendía: su voz no parecía humana, sino celestial. (…) el rostro de la Beata Verónica estaba hermosísimo, risueño, y que bañado de gozo decía (…) La suavidad del canto de Verónica, dixo Thadea, que la avía tenido tan gozosa y llena de alegría celestial, como absorta, sin poder entender lo que decía».

Se trata de una escena en la que se aúnan las perfecciones para elevar la figura de la beata. En ella, la protagonista era la única persona desenvuelta, mientras que la testigo permanecía deslumbrada y con las capacidades perceptivas mermadas debido al efecto de la música. En definitiva, la moraleja de esta historia reside en que la beata fue recompensada y distinguida por su humildad y su ignorancia, y que el objeto de la pedagogía angélica fue precisamente la música. Por tanto, se subraya el carácter de este arte como medio de acercamiento a la religión para las personas más sencillas.

---

22 *Ibidem*, t. 1, p. 101.

La abadesa Santa Clara del convento de Santa Cruz de Montefalco también tuvo como recompensa por sus activas oraciones musicales una visión celestial: «estando la dicha noche en los maytines cantando como un ángel, vio por merced de Dios y favor singular, que quiso hacerla, el misterio inefable de la Encarnación del Hijo de Dios»[23]. Otro ejemplo de participación musical activa lo encontramos en la historia del beato Pedro de Eugubio, doctor y general de la orden, que participaba en el canto del himno *Te Deum laudamus* en el coro incluso desde la tumba, que estaba situada en la bóveda de la iglesia[24]. En esta biografía, el religioso vuelve a ser un agente musical, pero también lo es por mediación divina. Es Dios quien le concede la capacidad de entonar a través de medios sobrenaturales, haciéndole de este modo una distinción que a su vez sirve como edificación para los religiosos testigos.

Mucho más frecuentes resultan los episodios en los que la religiosa recibe la música celestial de forma pasiva. Es el caso de Juana Guillén, del convento de San Sebastián de Orihuela en 1607, la cual «en el coro un sábado a la salve, vio a la Virgen Madre de Dios, y a todos los Cortesanos de la Gloria, que la cantaban la salve: y oyendo aquella celestial música, parece que se transfiguró, y puso el rostro hermosísimo, y no pudo encubrir el regocijo de su alma»[25]. La religiosa no hizo nada para atraer semejante favor, como no fuera encomendarse a san Juan Evangelista, y aunque fue la única en tener la visión y oír la celestial música, su rapto fue público debido a la expresión visible de su rostro.

Otro de los tópicos más recurrentes son las sesiones diarias de música angélica durante el período previo al fallecimiento de la religiosa, enferma o no, como una suerte de anuncio, de período de transición, entre el mundo terrenal y el celestial que le espera en breve plazo. A veces este período estaba marcado por la enfermedad, y en contados casos la música celestial podía tener un efecto terapéutico que sanase a la enferma. Idea que no resultaba chocante para la mentalidad de la época, que había rescatado de la Antigüedad las teorías terapéuticas sobre la música[26].

---

23 *Ibidem*, t. 3, p. 300.

24 *Ibidem*, t. 1, p. 574.

25 *Ibidem*, t. 2, p. 409.

26 Las cualidades curativas de la música eran un tópico procedente de la Antigüedad, íntimamente relacionado con la teoría de los afectos. Las enfermedades más susceptibles de recibir tratamiento musical eran las psicológicas. Aunque durante el Humanismo se tendió a hacer hincapié en la armonía música-texto, en 1650 Atanasius Kircher en *Musurgia universalis* teorizó los ocho afectos que la música podía lograr con elementos técnicos-formales precisos. Lucía Díaz Marroquín, *La retórica de los afectos,* Kassel, Reichenberger, 2008, *passim*. Lorenzo Bianconi, *Historia de la música. El siglo XVII,* Madrid, Turner, 1986, p. 52.

Fue el caso de Juana de Montefalco, fundadora y priora del monasterio de santa Cruz de Montefalco en el obispado de Espoleto, a la cual Dios envió un «celestial paraninfo» durante su enfermedad mortal: «La melodía de esta música fue tal, que obligó a suspender los sentidos a la enferma: y quando volvió en sí, como quien despierta de un sabroso, y dulce sueño, se halló la vendita Juana tan sana, como si no hubiera tenido enfermedad alguna»[27]. Otra monja del mismo convento, la abadesa santa Clara de Montefalco, experimentó similar milagro[28].

No obstante, lo más frecuente es que la música sea preludio de muerte en gracia. En algunos casos, la aparición de los ángeles músicos se ofrecía tanto a los ojos como a los oídos, como le sucedió a San Nicolás de Tolentino, el primer santo agustino: «Apareciéndosele en forma de hermosos y resplandecientes mancebos, que después de averle saludado, tañían, y cantaban, haciendo suavísima armonía»[29]. En otros casos, las voces angélicas no carecen de cuerpo, sino que Dios canta a través de la voz de las presentes, que actúan como sujetos pacientes, sin voluntad por su parte, como sucedió en el óbito de la portuguesa Isabel de san Andrés, monja del monasterio de Villaviciosa también en 1604:

> «Al quinto día de su enfermedad se preparó para morir (…) y se quedó immoble, como quien estaba elevada en contemplación: y entonces todas la estaban encomendando el alma; sino es una de ellas, que sin saber cómo, ni qué espíritu la movió, comenzó a cantar Te Deum laudamus, y las otras prosiguiendo Te Dominum Confitemur, dio su espíritu al Señor con aquel cántico de alegría, en señal de que iba a gozar de la eterna»[30].

Como tercera opción, la música podía manifestarse sin una fuente visible. El tránsito de Justina de Milán, monja en el monasterio de santa Marta de Milán en 1604, tuvo como preámbulo un coro angélico que tan sólo se mostró a los oídos, no a los ojos de la comunidad:

> «Poco antes de su muerte oyeron las monjas claramente, que resonaba por los ayres una inexplicable armonía de voces angélicas, que les causaba gran maravilla, no sabiendo a qué atribuirlo, porque no sabían tampoco que la muerte de Justina, a quien tenían por santa, se acercaba. (…) Quando llegaron a su celda, se oía más claramente aquel canto suave, y armonía de cielo, el cual quando la Bienaventurada Jus-

---

27 Sebastián de Portillo y Aguilar (O.E.S.A.), *Chronica espiritual Augustiniana…, op. cit.,* t. 2, p. 437.
28 *Ibidem*, t. 3, p. 291.
29 *Ibidem*, t. 3, p. 502.

tina espiró, sentían juntamente que la música se iba poco a poco levantando en alto, hasta que se dexó de oír»[31].

Por si fuera poca señal de preferencia divina, a una religiosa vieja se le ofreció la interpretación correcta de aquellos coros a través de una voz incorpórea que le dijo que Justina recibía tratamiento celestial de mártir. Otro caso también aparece explicado en la propia biografía: el narrador asegura que la presencia de los ángeles músicos quería decir que las virtudes del agraciado le convertían en un ser consustancial a los ángeles, por lo que tenía derecho a recibir la visita y parabienes de sus iguales[32]. En otras ocasiones, el carácter de héroe vencedor del demonio convertía al agraciado en merecedor de músicas de exaltación de su figura[33].

Podemos esbozar otras interpretaciones más sociales a este reiterado fenómeno en las biografías ejemplares. La capacidad de producir música polifónica en la sociedad del Antiguo Régimen se asociaba a las autoridades, a los poderes religiosos y civiles, pues no en vano eran las catedrales, colegiatas, aulas regias y cortes ducales las que podían permitirse el lujo y tenían necesidades representativas para costear una capilla musical. Es natural que los discursos de la época razonasen de acuerdo con su experiencia mundana, de forma que asociasen la gracia divina de la música angélica al comportamiento de un gran señor paternalista y espléndido que concede una merced principesca a un inferior:

> «Ay favor y privilegio que con éste se iguale? Gran cosa es que un Rey embíe a visitar a un privado, y mayor que le embía de su casa alguna compañía agradable que le asista; pero que le embíe su capilla real para que le dé música alegre y entretenga es el mayor favor que el Rey hace a un vasallo»[34].

De la misma forma se expresa la biografía de fray Alonso de Orozco, del convento de Salamanca a fines del siglo XVI, al que se le cuentan más de ocho revelaciones divinas mientras dormía, tres de las cuales de naturaleza musical. Este testimonio identificó abiertamente el coro de los ángeles con la Capilla Real española[35]. No en vano muchas referencias utilizan el verbo *servir* para hablar del arte musical de los ángeles[36], signo de que ofrecer música se entendía como algo

---

30 *Ibidem*, t. 4, p. 181.
31 *Ibidem*, t. 4, p. 287.
32 *Ibidem*, t. 3, p. 502.
33 *Ibidem*, t. 2, p. 164.
34 *Ibidem*, t. 3, p. 502.
35 *Ibidem*, t. 3, p. 571.
36 *Ibidem*, t. 2, p. 164.

propio de inferiores, como un homenaje a un superior. Lo cual explica por qué la música se considera en estas fuentes un instrumento de oración para los más humildes, y por qué recibir la música de los ángeles ennoblecía y honraba a su destinatario.

En cuanto a la estética de estas músicas divinas, aunque el objetivo de estas biografías no es la descripción formal, se filtran informaciones sobre las características de lo que los religiosos de la época entendían por música excelsa. Teniendo en cuenta que su punto de referencia confeso era la Capilla Real, no nos debe extrañar que los coros angélicos actuasen con periodicidad, incluso tres veces al día (amanecer, mediodía y anochecer). De ellos se valoraba la masa de voces, «con tanta suavidad, y tantas voces juntas, que de toda la capilla del cielo no parece, que faltara alguno», pero también el contraste con los solos: «A mediodía le cantaban el Credo, y al llegar al Homo factus est, cantaba uno solo, con tan linda voz, y tantos compases en ella, que de oírle se quedaba elevado»[37]. El estilo antifonal también aparece reflejado en las visiones musicales de sor Juana Guillén: «en aquella salve, el glorioso evangelista San Juan, y Santa Catalina Mártyr cantaron a solas los dos versos: o Clemens! O pia! Y todos los santos respondieron: o dulcis, Virgo María!»[38]. Estos contrastes entre masas sonoras responden al gusto barroco del momento. Las visiones de fray Alonso de Orozco aluden también a prácticas polifónicas en tanto que ensalzan la diversidad de registros y consonancia de voces: «a media noche oyó una música de dos voces, una más alta que la otra», «vio una procesión misteriosa, y oyó una música de excelentes voces, que hacían maravillosa consonancia», «oyó entonces otra música de muy dulces, y diferentes voces, que cantaban el cántico de los ángeles: Gloria in excelsis Deo». En referencia a la música camerística, en la vida de santa Juana de Montefalco el único ángel tañía «un sonoro, y bien acordado instrumento, que parecía semejante a vihuela»[39], lo cual nos remite a la práctica privada de los diletantes, que había arraigado en la sociedad española desde el siglo XVI, enriquecida por prestigiosos vihuelistas que editaron sus repertorios, y que en Barroco aún pervivía aunque con mayor protagonismo de la guitarra.

---

37 *Ibidem*, t. 2, p. 164.
38 *Ibidem*, t. 2, p. 409.
39 *Ibidem*, t. 2, p. 437.

Conclusiones

A la luz de las fuentes, la vida cotidiana de un convento no se deleitaba en placeres musicales, sino que empleaba la música con unos fines concretos que se caracterizaban más por la practicidad que por la experiencia estética. Para el canto diario de los salmos e himnos se presume una entonación poco musical, pues los esfuerzos musicales de los conventos en lo que a técnica y variedad se refiere estaban orientados a la evangelización de los laicos por la vía de la obnubilación. Destinatarios preferentes de esta música polifónica, compleja e instrumentalmente diversa eran las autoridades urbanas y notables de la sociedad. En la regla de las monjas agustinas de Juan de Montoya, las hermanas rederas y no otras tienen estipulado «que no se canten, ni tañan instrumentos músicos sin urgentíssima necesidad, para enseñar a las monjas que aprenden, para servir en el coro»[40], lo cual armoniza a la perfección con la filosofía que se refleja en las fuentes literarias: la música era un medio para conseguir fines concretos, no un medio de expresión ni un objetivo *per se*.

Analizando los repertorios de vidas ejemplares de la Edad Moderna, la principal mención a la música en las vidas monacales aparece vinculada a lo maravilloso. Raras veces se la nombra como una práctica común: está ligada a la excelencia, al favor divino. Las menciones a la técnica y calidad de la música celestial contrastan con el carácter plano de las manifestaciones sonoras ordinarias y terrenales, y aunque no sean muy precisas en su descripción, hacen hincapié en la subyugación que produce en los absortos oyentes. La música se revela como una de las voces de Dios a través de sus criados los ángeles para elogiar a sus más leales servidoras, y también como una ofrenda propia de la realeza o las élites sociales, que a su vez honraba a su destinataria.

En definitiva, la música en este tipo de fuentes aparece tratada con condescendencia, como una actividad propia de sirvientes, que por el contrario honra a quien la recibe y puede utilizarse pragmáticamente como instrumento de evangelización, tanto para gentes sencillas como para notables. De lo que se deduce que escuchar música se consideraba socialmente honorable, pero no así ejecutarla.

---

[40] Juan de Montoya (OSA), *LA REGLA / DE SAN / AGUSTIN Y CONS / tituciones de las monjas de Santo Domingo, / con sus declaraciones, y un tratado de los tres / votos de la Religión*, Córdoba, Andrés Barrera, 1600, p. 67.

LA PERSECUCIÓN CRISTIANA EN JAPÓN DE 1597 SEGÚN LA OBRA DEL FRANCISCANO JUAN DE SANTA MARÍA*

José Luis Betrán Moya

Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural (GRECH)
Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen:

Los martirios de cristianos en Japón en 1597 fueron objeto de una abundante literatura hagiográfica en los siguientes años, de la que se estudia uno de los primeros relatos impresos, el que realizara el franciscano Juan de Santa María en 1599.

Palabras clave:

Franciscanos, Japón, siglos XVI y XVII, literatura hagiográfica, martirios de 1597, Juan de Santa María.

Abstract:

The Christians' martyrdoms in Japan in 1597 were an object of abundant hagiographical literature in the following years, of which there is studied one of the first printed story, realized by the Franciscan Juan of Santa Maria in 1599.

Key words:

Franciscan order, Japan, XVI and XVII centuries, hagiographical literature, martyrdoms in 1597, Juan of Santa Maria.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Fronteras culturales en el mundo hispánico (ss. XVI-XVII); entre ortodoxias y heterodoxias» (HAR2014-5234-C5-1-P) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

A finales del siglo XVI el culto a los mártires se reactivó en toda Europa. Las guerras confesionales vividas a lo largo de la centuria y la expansión ultramarina protagonizada inicialmente por las potencias católicas de la Península Ibérica –marcada no sólo por la gloria de las armas y el comercio sino también por la épica de los religiosos que la acompañaron–, favorecerían que la descripción de los sufrimientos padecidos por los santos cristianos se convirtiera en una pieza central del discurso hagiográfico católico[1]. Con frecuencia fueron los propios compañeros de religión los que divulgarían a través de la imprenta las peripecias de sus protagonistas, describiéndolas bajo la épica de unas vidas marcadas por múltiples dificultades y por sus violentos finales siempre en defensa de la fe, siguiendo los preceptos espirituales y penitenciales de la *Imitatio Christi*[2].

Esta literatura martiriológica respondía a varios fines. Por un lado, trataba de favorecer el anhelo de perfección virtual que se esperaba siguieran los fieles con su ejemplo. Además, su lectura en el interior de los refectorios religiosos debía contribuir al despertar de futuras vocaciones misioneras. Todo ello, sin excluir, de puertas a fuera, el beneficio de la fama pública que representaba para las órdenes religiosas el haber contado con tan excepcionales miembros entre sus filas. En efecto, el martirio se convirtió, en el marco competitivo vivido por los regulares en el seno de la iglesia católica de los primeros tiempos de la Contrarreforma, en un camino, quizás el más rápido, para alcanzar los altares de una santidad anhelada, tanto en lo particular como en lo colectivo[3]. Muchos de estos relatos fueron la primera pieza de una estrategia de las propias órdenes encaminada a la apertura de los procesos de canonización respectivos en Roma, inclinando favorablemente la opinión pública hacia sus respectivas causas.

---

1 Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, «El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del Martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII», *Quintana*, n.º 1, 2002, pp. 84-87.

2 Anthony DuPont, «"Imitatio Chisti, imitatio Stephani". El pensamiento de Agustín sobre el martirio, a partir de los sermones sobre el protomártir Esteban», *Augustinus,* vol. 54, 2009, pp. 144 -147; Francisco Luis Rico Callado, «La *Imitatio Chisti* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y practicas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna», *Hispania Sacra*, LXV, enero-junio 2013, pp. 127-152.

3 En los procesos de canonización impulsados por Urbano VIII tras sus ultimas reformas en 1635, la Iglesia no exigió para elevar a un mártir a los altares la comprobación de su santidad heroica mediante un milagro, sino exclusivamente la de haber entregado su vida a causa de la confesión de su fe. Pierre Karizi, *La prueba de las virtudes heroicas y del martirio en las causas de canonización*, Salamanca, 2010, pp. 46-47.

La etapa dorada de estos relatos discurrió en España entre el final de la Segunda Guerra de las Alpujarras y la batalla de Lepanto (1571) y las últimas grandes matanzas de misioneros en Japón en 1637. Fueron varias las fronteras religiosas o culturales en que se insertaron estas narraciones que tenían al mártir como eje central: las de la catolicidad en Europa con el mundo de la Reforma; las de más larga tradición en el marco peninsular y mediterráneo con el mundo musulmán; las más recientes establecidas a partir del primer contacto con los neófitos americanos; y, finalmente, las que por las nuevas rutas oceánicas del Índico o el Pacífico alimentaron durante décadas los sueños de alcanzar la gran gesta de la conversión de las grandes civilizaciones del Extremo Oriente. Cada una de ellas tuvo sus propios rasgos. Entre las más tratadas por las crónicas y relaciones efectuadas por miembros de diferentes órdenes entre el final del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII destacaron las persecuciones sangrientas de cristianos padecidas en Japón en 1597. En este trabajo abordamos uno de estos primeros relatos: el realizado por el franciscano Juan de Santa María en su *Relación del Martirio que seys Padres Descalços Franciscos y veynte Japones Christianos padecieron en Japón*, obra que fue impresa en Madrid y Roma solo dos años después, en 1599.

La presencia religiosa hispánica en Japón

La evangelización en Japón empezó con la llegada de los primeros misioneros de la Compañía de Jesús por la vía colonial portuguesa. El 15 de agosto de 1549 los jesuitas Francisco Javier, Cosme de Torres y Juan Fernández llegaron a Kagoshima, situada en una bahía en el sudoeste del Japón. A penas un mes después, el Apóstol de las Indias pidió permiso al daimio de la ciudad para construir una misión católica, que le fue concedido con la esperanza de establecer relaciones comerciales con Europa y de reducir el poder de los monjes budistas[4]. El 1565 Francisco Javier volvería a la India. Unos años después, en 1579, llegó a Japón como visitador el padre napolitano Alessandro Valignano, que se dedicó a educar a las élites de la nobleza gobernante. La primera iglesia se construyó en 1576 en Miyako (la moderna Kyoto) y en 1582 se envió una comitiva con cuatro conversos japoneses a España y a Roma como testimonio del supuesto triunfo de la evangelización en tierras niponas. Fueron recibidos por Gregorio XIII en

[4] Antonio Cabezas, *El Siglo Ibérico de Japón. La presencia Hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*, Universidad de Valladolid, 1994, pp. 109-115.

marzo de 1585 y el viaje fue especialmente capitalizado por la Compañía de Jesús para realzar su monopolio sobre las restantes órdenes en la misión de aquellas tierras orientales. Sin embargo, a su regreso en 1590, la situación había cambiado radicalmente. La persecución contra los cristianos se había iniciado tres años antes, en 1587, cuando había unos 200.000 cristianos y unos 130 misioneros jesuitas en el país. El promotor de la primera represión fue el daimio Toyotomi Hideyosi (1537-1598), el famoso *Taicosama* de las crónicas (por su titulo oficial de *taiko*, «príncipe», usado a partir de 1591), que prohibió oficialmente el cristianismo. Los jesuitas intentaron adaptarse a la nueva situación de manera que se vistieron a la japonesa y evitaron las manifestaciones de culto. Es este difícil contexto llegaron los primeros padres franciscanos en 1593 desde Filipinas, lo que provocó que la situación se complicara más[5].

En efecto, las relaciones de la cercana gobernación española de Filipinas con el mundo japonés resultaron especialmente tensas durante aquellos años, en un difícil equilibrio entre la amenaza que representaba las arremetidas esporádicas de los corsarios nipones y el comercio con aquéllos a través de los juncos provenientes de Japón, pilotados por navegantes chinos pero con capital japonés, cargados de mantenimientos y otras mercancías para la colonia. La mayoría de estos comerciantes japoneses eran cristianos provenientes de la isla de Kuyshu[6]. Tal y como ha afirmado Juan Gil, por encima de estos intereses mercantiles y los asaltos piráticos, existía una razón aun mayor de peso para el fortalecimiento de estas relaciones como era la propia conveniencia política de los daimios de aquella isla de encontrar potenciales alianzas con el mundo español en su lucha «contra el cada vez más agobiante poderío del shogun». No es de extrañar pues que la reacción de este último y de Tokugawa Ieyasu (el Daifusama de entonces, de *daifu*, «presidente del Consejo») fuera la de una creciente desconfianza hacia la actitud de los gobernadores españoles en Filipinas en su intento por sofocar las revueltas y veleidades nobiliarias internas, y que un creciente clima de guerra fría se palpase en aquellos años entre ambos mundos. Los temores a una posible

---

5 Para una visión general del Japón en esta época y la empresa misionera, vid. Constantino Bayle, *Un siglo de cristiandad en Japón*, Barcelona, 1935; John W. Hall, *El imperio japonés*, Madrid, 1973; Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991; Misiko Hane, *Breve historia del Japón*, Madrid, 2003; Carmelo Lisón Tolosana, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592,* Madrid, 2005; Osami Takizawa, *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Alcalá de Henares, 2011.

6 Juan Gil, *Hidalgos y samurais…, op. cit*. pp. 32-33.

invasión y conquista de Luzón se vieron además alimentados por la política expansionista de Hideyoshi hacia la península de Corea, las cartas arrogantes enviadas por éste al gobernador en Manila, Gómez Pérez Dasmariñas, entre finales de 1591 y principios del siguiente, así como por la advertencia que el padre Valignano hizo llegar en una carta fechada el 16 de marzo de 1592 en Nagasaki en la que comunicaba a Antonio Sedeño, el prior de la Compañía en Manila, que un mercader japonés, Faranda Quiemon, cristiano de nombre pero de vida gentil y ambiciosa, había convencido al emperador para que iniciara su conquista. Dasmariñas trató de ganar tiempo con cartas apaciguadoras y embajadas mientras solicitaba socorros a Nueva España[7]. En primer lugar se envió al padre dominico Juan Cobo a Nagoya en 1592 para entrevistarse con Daifusama, no sin las protestas de los jesuitas de Manila que veían en ello peligrar su papel de intermediarios privilegiados y su misión en Japón en favor de los dominicos. Tras regresar a Manila de la primera misión junto al enviado japonés Faranda, el padre Cobo volvió a ser enviado poco después en una nueva embajada aunque moriría en un naufragio en el viaje de ida. Fue entonces, cuando a petición del propio Faranda, el gobernador Dasmariñas envió en una tercera embajada al franciscano Pedro Bautista, junto a otros compañeros de la Orden de San Francisco, que llegaron a Japón en 1593, iniciando con ello la misión mendicante en la isla. En los siguientes años las relaciones comerciales de los japoneses con españoles y portugueses pasarían por un cierto deterioro inverso al recelo que hacia los misioneros franciscanos iría creciendo en la corte nipona, que terminaría considerándolos como una presunta avanzadilla de una supuesta invasión castellana proyectada desde las Filipinas. Las persecuciones se intensificaron a partir de entonces y los primeros martirios –y seguramente los más famosos– se produjeron el 7 de febrero de 1597, cuando fueron crucificados en Nagasaki veintiséis hombres: cinco franciscanos europeos y uno mexicano, tres jesuitas japoneses y diecisiete laicos japoneses, entre ellos tres niños.

La relación de Fray Juan de Santa María

Pedro Bautista había nacido en 1542. Era natural de San Esteban, aldea de Mombeltrán, en el obispado de Ávila, e hijo de Pedro y Maria Blazquez, familiares de los Condes de Añover. Tras estudiar Artes y Teología en Salamanca

7 *Ibidem*, pp. 36-43, donde se puede seguir el contenido de estas misivas.

tomó el hábito de San Francisco en 1566, en el convento de San Andrés de Monte de la villa de Arenas, profesando al año siguiente. En 1580 pasó a Nueva España, donde fundó los conventos de San Cosme y Churabasco en México y proyectó el de Santa Bárbara, en la Puebla de los Ángeles. Poco después pasó a la misión franciscana de Filipinas, como visitador de la Provincia de San Gregorio Magno, siendo guardián del convento de Manila y prelado de la provincia hasta 1591. Durante este tiempo fundó el convento de San Francisco del Monte bajo la advocación de la Virgen con el título de Montecoeli[8]. En mayo de 1593 partió hacia Japón como embajador del gobernador junto a tres frailes más, Bartolomé Ruiz, Francisco de San Miguel y Gonzalo García, este último diestro en la lengua japonesa.

En 1599 salía de las prensas madrileñas del licenciado Pedro Varez de Castro la obra de Fray Juan de Santa María, Provincial de la Provincia de San José de los franciscanos castellanos, en que se relataba las andanzas de fray Pedro Bautista y sus compañeros hasta su ejecución. La obra estaba dedicada a Felipe III, al que se ofrecía el valor de aquellas muertes, dadas tanto por el servicio a Cristo como del difunto Felipe II del que habían actuado como sus embajadores[9]. No sería el único relato de las mismas. Los martirios de 1597 también fueron narrados por religiosos de otras órdenes con intereses misionales en Japón por aquellos años[10]. Santa María, en todo caso, ofreció una perspectiva alternativa a la dada por el jesuita Luis Fróis, al que citó repetidamente, en su *Relatione della gloriosa morte di XXVI, posti in croce per comandamento del Re di Giaponne…*, publicada en Roma también en 1599. Años más tarde incluso la amplió en el libro II de la *Crónica de la provincia de San Joseph de los descalços de la Orden de Menores de Nuestro Seraphico Padre San Francisco* (Madrid, 1615), en que incorporó muchos detalles aportados por otros autores franciscanos sobre los acontecimientos ocurridos entre 1593 y 1597, como el caso de fray Marcelo de Ribadeneira (*Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria, Conchinchina, Malaca, Siam, Camboge y Japón*, Barcelona, 1601), uno de los cuatro frailes super-

---

8 Fr. Eusebio Gómez Platero, *Catálogo de los religiosos franciscanos de la provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros a Manila hasta los de nuestros días*, Manila, 1880, pp. 55-57.

9 Fr. Juan de Santa María, *Relación del que seys Padres Descalços Franciscos y veynte Japones Christianos padecieron en Japón*, Madrid, 1599, Dedicatoria, s. f

10 Una relación detallada de estas crónicas en Rie Arimura, «Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas México*, n.º 98, vol. XXXIII, 2011, pp. 61-70.

vivientes y obligados a abandonar las islas tras los martirios. Este último, ya en Manila, había recibido en 1598 la orden de sus superiores para que relatara los hechos en vista a apoyar la canonización de los hermanos martirizados. Ambos debieron leer las abundantes cartas enviadas en el pasado por Pedro Bautista a sus superiores, que fueron remitidas desde Filipinas hasta el convento de San Francisco en México, en cuyo archivo se conservaron. Probablemente, también contaron con algunos testimonios orales que luego figurarían como testigos en el proceso de canonización iniciado en Roma poco después, y que fueron editados en su día por el padre Ignacio Tellechea[11].

La relación de Fray Juan de Santa María adopta por ello un tono indirecto. Consta de 18 capítulos. Los dos primeros sirven de preámbulo para justificar la embajada de Bautista ante Hideyoshi a través de la narración que realiza de la primera del dominico Juan Cobo y la copia de algunas de las cartas amenazadoras del japonés al gobernador Gómez Pérez Dasmariñas. Esto le permite caracterizar a Hideyoshi como un personaje de baja extracción social, ambicioso y déspota por sus ansias de poder y conquista que lo equiparan (lo ha hecho lanzándose a la conquista de Corea y China) a los grandes conquistadores históricos asiáticos. Así, al referirse a la situación del reino japonés Santa María escribe:

> …aviendo sido antes de ahora governado por muchos Reyes, que llaman tonos, está al presente sugeto a solo un hombre, llamado Taycozama, hijo de padres humildes de la hez del pueblo, pero él en si de pensamiento levantado, pequeño de cuerpo, mas de tan gran valor, que no menos admira el aver subido a la cumbre del Imperio que posee, que admiró un tiempo aquel gran Tamerlan tan celebrado. Porque si éste de un pobre boyerizo, o como otros quieren de un pobre soldado, vino a enseñorearse de la mayor parte de Asia, aquel de un pobre leñador, y de un soez moço de cavallos, vino por su prudencia y varias astucias a intitularse *Quabacundono*, que es la mayor dignidad de Iapon, haziéndose obedecer de tanta infinidad de vasallos como oy le obedecen, Imperando sobre sesenta y tantos Reynos, en que estava aquel sobervio Imperio dividido, quitando ahora él y poniendo Reyes, como se le antoja, cosa que ningún antecessor suyo se atreviera, aun a pensarlo[12].

En las cartas que en la *Relación* se transcriben de Hideyohsi, se enfatiza su carácter jactancioso:

---

[11] Ignacio Tellechea Idígoras, *Nagasaki. Gesta martirial en Japón (1597). Documentos*. Salamanca, 1998.

[12] Fr. Juan de Santa María, *Relación....*, *op. cit*. pp. 1-2v.

> …siendo yo en tiempos passados hombre pequeño y de poca estima, me partí a conquistar esta redondez de la tierra, que esta debaxo del cielo. Los que debaxo del cielo están y encima de la tierra, todos son mis vasallos, tienen paz y sossiego, y viven sin miedo. Y a los que no me reconocen, embio luego mis capitanes y soldados para que les den la guerra, como ahora ha sucedido al Rey de la Corea, que por no averme querido reconocer, le he tomado el Reyno, hasta la tierra que confina con Lyavito, cerca de la Corte del Rey de China[13].

El mismo argumento empleará con respecto a Manila, desde la que no se había enviado hasta entonces embajada. Resulta así pues interesante constatar como la primera entrevista que fray Pedro Bautista hace ante él a su llegada a Nagoya, Santa María contrapone la figura de Hideyoshi a la del fraile, el primero como señor de la guerra, el segundo como portavoz de la paz con la autoridad de la grandeza que le otorga el monarca español, su señor, «que nunca dio obediencia, ni la dará a Rey alguno de la tierra, y sólo traerá del licencia, para assentar las pazes, y firmar la amistad que tu pides», respuesta de la que afirma se sintió satisfecho Hideyoshi[14]. Afortunadamente el clima de tensión no iría a más. A los japoneses, suficientemente ocupados por entonces con la guerra de Corea, no les interesaba abrir un nuevo frente bélico y los franciscanos, no sin una cierta ojeriza de los jesuitas, según Santa Maria, pudieron presentarse en las cartas que enviaban a Manila como los auténticos hacedores de aquella paz[15]. Santa María no duda en emplear el paralelismo, fácilmente entendible para los lectores europeos cultos de la época, entre la figura de fray Pedro Bautista y lo que representó el Pontífice León I Magno respecto al fiero conquistador de los hunos Atila, a quien había convencido en el año 452 en Mantua de que no marchase sobre Roma[16].

A la par que el comercio con los japoneses crecía día a día por parte de Manila favorecido por este nuevo clima de paz, también lo hicieron en los meses siguientes los progresos evangelizadores de los mendicantes con la permisibilidad

---

13 *Ibidem*, p. 4

14 *Ibidem*, p. 15. Es más, por una carta de fray Bautista escrita en Meaco el 7 de enero de 1594 en que informaba de esta entrevista, éste señalaba que Hideyoshi había hecho medio en serio medio en broma, ademán de disciplinarse con el cordón franciscano, después de declarar que acogía a los frailes con los brazos abiertos como verdaderos religiosos, lo que contraponía a la actitud de los jesuitas. Esta carta puede leerse en Juan Gil, *Hidalgos y samurais…*, *op. cit,* pp. 54-55.

15 *Ibidem*, pp. 62-63.

16 Fr. Juan de Santa María, *Relación...*, *op. cit.* p. 24.

de Hideyoshi. Los capítulos 3 y 4 de la *Relación* nos dan cuenta de todo ello. Tras recordar las pasadas persecuciones iniciadas contra los cristianos en el año 1587, incitadas por los monjes bonzos y que tanto habían perjudicado a los jesuitas que se vieron obligados a poner sus capillas retiradas de las villas y a dejar de vestir con sus hábitos tradicionales, ahora, por el contrario los franciscanos progresaban rápidamente a pesar de que los ignacianos les advertían de que no hiciesen excesiva ostentación de sus éxitos, lo que podría convertirse en objeto de nuevas tribulaciones para todos los cristianos. En Kyoto, la antigua Meaco, Bautista edificaría un convento con el nombre de Nuestra Señora de Porciúncula, en memoria de la pequeña iglesia incluida en la basílica de Santa María de los Ángeles en la Umbría italiana, lugar en donde había comenzado el movimiento franciscano. Con la llegada de nuevos frailes desde Manila que se unieron a los cuatro primeros (fray Agustín Rodríguez, fray Marzelo de Ribadeneyra, fray Jerónimo de Jesús, fray Andrés de San Antonio que moriría antes de llegar, fray Francisco Blasco, fray Martín de la Ascensión o de Aguirre y el lego Juan Pobre), la misión pudo dedicarse pronto a la atención de los enfermos en los dos hospitales de aquella ciudad, en especial de los más pobres aquejados por la lepra, siguiendo tanto los ejemplos de Cristo (*Marcos* 1,40-45) como del propio San Francisco de Asís «limpiándoles la materia, y besándole muchas vezes, en referencia de las llagas de nuestro Señor Iesu Christo, que por curar la lepra de nuestra alma, quiso en este mundo parecer leproso»[17]. Los monjes budistas utilizaban estas prácticas de los franciscanos para desacreditarlos a la vez que hacían evidente el riesgo de su proselitismo entre los más humildes de la sociedad. Decían de ellos «…que eran sucios, asquerosos. Que lavavan pies de pobres, y los curavan las llagas, y que por esto no eran visitados de los señores y gente principal, pero que los seguían la gente común, y convertían muchos a su ley»[18]. Viendo como disminuía la reverencia hacia ellos y las ofrendas recibidas, pedían a Taicozama «que del todo cortasen el hilo que los padres llebavan a hazer Christianos, o los desterrasen del Reyno»[19].

A diferencia de los jesuitas, los franciscanos llevaron a Japón una nueva forma de entender y practicar la evangelización. Si los ignacianos habían privilegiado la conversión de los aristócratas, manteniendo una política de prudencia respectos a los daimios, los descalzos utilizaron un método misionero más agresivo

---

17 *Ibidem*, p. 31.
18 *Ibidem*, p. 29v.
19 *Ibidem*, p. 29.

dirigido al pueblo llano. Como ha destacado Juan Gil, «siguieron a las prédicas los bautismos, aireados con alegría infinita, como si diera comienzo una nueva era apostólica, y se construyeron iglesias en Meaco, Osaka y Nangasaki contraviniendo órdenes expresas de Taycozama»[20]. Todo ello terminaría por variar la opinión condescendiente de aquél. Un incidente nimio -como el naufragio del galeón San Felipe cargado en exceso de mercancías y hombres cerca de las costas de Meaco cuando retornaba hacia Nueva España en julio de 1596-, sirvió de pretexto para lanzar duras acusaciones contra los españoles y los religiosos. No solo los japoneses requisaron todo el rico cargamento y trataron con dureza a los náufragos[21], sino que acusaron a los españoles de iniciar una conquista en los que los frailes había sido una avanzadilla para espiar y fomentar un *quinta-columnismo* interno, pues:

> …los Castilla eran ladrones, que andavan tomando Reynos extraños, que assí lo devia de ser ellos, que yvan con aquella nao a fondear sus puertos, y tomarle su Reyno, y para ello avian embiado adelante a los frayles con boz de Embaxadores, y de dar de predicar su ley, a marcar la tierra y hazer cristianos de quien se ayudasen después, para alçarse con todo, como lo avian hecho en Nueva España, Perú y Filipinas[22].

En parte se acusaba a los frailes de ser espías y en parte se decía de ellos que si bien aparentaban pobreza en lo exterior, la mitad de los bienes que transportaba el galeón en verdad les pertenecían[23]. En efecto, se trataba de una incriminación de fatales consecuencias pero que mostraba a las claras que Hideyoshi no estaba dispuesto a ver peligrar el restablecimiento del orden que había sido tan costoso en Japón por la llegada de unos frailes que podían con el adoctrinamiento de los más pobres socavar las bases morales y religiosas del imperio. El escarmiento fue cruel. Se ordenó la prisión de los franciscanos. Aunque ciertamente la *Relación* explica el gozo con que éstos recibieron la noticia como premonitoria del martirio que por su fe habían de sufrir («Quien podría dezir la alegría y contento que huvo en todos nosotros, las gracias que dávamos a Dios, pareciéndonos que era llegada la hora en que nos querían hazer partícipes de su Reyno, y que luego nos quitarían las vidas»)[24], lo cierto es que la sospecha de que en la sombra los jesuitas hubieran maniobrado en contra de ellos planeó en

---

20 Juan Gil, *Hidalgos y samurais…, op. cit.,* p. 69.
21 Fr. Juan de Santa María, *Relación...*, *op. cit*. pp. 48-52.
22 *Ibidem*, p. 51.
23 *Ibidem*, pp. 110v-111
24 *Ibidem*, p. 63.

el sentir de los frailes, sobre todo al comprobar que a diferencia de ellos ningún jesuita había sido preso inicialmente:

> Qué fue la causa porque Taycosama no quiso comprehender a los padres de la Compañía en la sentencia, predicando ellos como predicavan el Santo Evangelio y sustentando tanto número de almas, y teniendo tantas residencias o casas, no es fácil de averiguar. La principal razón sábela Dios[25].

Tras un mes de cautiverio en sus propios conventos, el martirio de los frailes se inició. Se les unieron tres jesuitas de origen japonés: los padres Pablo Michi, Diego y Juan. A principios de 1597 fueron paseados por el imperio, desde Meaco hasta Nagasaki, donde finalmente fueron crucificados, pasando por Fugimi y Osaka, en un autentico Vía Crucis con el rigor del invierno como escenario de fondo:

> Los frios y nieves eran grandes, y en el coraçón del Invierno, los pobres desnudos, descalços y abiertos los pies: ora con las manos atadas, ora con sogas al cuello, o por la cinta, fatigados de hambre y malos tratamientos que les hazían y empellones que les davan hasta dar con ellos de ojos, les hazían caminar mas que de passo, a vezes a pies y a vezes a cavallo[26].

Primero se ordenó que se les cortasen las narices y las orejas «no se si por mas ignomia, o por ser assí costumbre de aquella tierra en señal de sentenciados a muerte, como era entre los Romanos el darles más de quarenta açotes»[27]. La sentencia del desorejamiento se ejecutó el 3 de enero en Meaco. Solo se les cortó la oreja izquierda y no se amputaron finalmente las narices. Santa María señala el arrojo de dos niños sirvientes de los padres que también padecían el martirio, y que ante el gentío y los verdugos mostraron su entereza al gritarles que cortaran «más si quieren» y se hartasen «bien de sangre de Christianos»[28]. Luego todos fueron subidos a varios carros para ser exhibidos vergonzosamente ante la población:

---

25 *Ibidem*, p. 72. En una carta que cita Juan Gil del padre Bautista incluida en su proceso de canonización, éste exclamaba: «Por una parte no me puedo persuadir que en pecho de cristianos tan gran maldad cupiese que dijesen que eran ladrones los «castillas» etc; por otra veo tales indicios que me ponen en grandísima confusión y admiración: los padres están libres, según nos an dicho días a, y nosotros en prisión». Juan Gil, *Hidalgos y samurais…, op. cit.*, nota 105, p. 71. En la *Relación* se insinúa que para Taycosama los jesuitas, a diferencia de ellos, tenían un papel estratégico para mantener el lucrativo comercio con los portugueses. (p. 75v).

26 *Ibidem*, p. 122.

27 *Ibidem*, p. 88.

28 *Ibidem*, p. 96.

> En la primera iva el Santo Comissario, que por estandarte y vandera llevava colgado al cuello el crucifixo que sacó del coro, que por llevar las manos atadas atrás, como los demás, no lo llevaba en ellas. Yva buelto el rostro a los que venían, para que assí todos le pudiesen ver y adorar. Los tres hermanos de la Compañía yvan en el último carro, como aparte, rodeados de gente de guarda del governador de Osaca[29].

Lo que resulta un suplicio, la *Relación* de Santa María lo convierte en un desfile triunfal de los frailes:

> Y lo que a todos en este admirable triunfo mas admiración causó fue, el cuydado (sin ser prevenidas) que los gentiles pusieron en aderezar y limpiar las calles por donde los santos condemnados avian de passar, y traer arena y tenderla por ellas. Ceremonias usadas entre ellos, solamente una o dos vezes en el año, quando entra su Rey triunfando, acompañado de todos sus grandes. Trazavalo assí Dios para honra y justificación de la invocación de sus siervos. Yvan todos con tan maravilloso semblante que mostrava bien el contento interior con que padecían en sus carretas como en carros triunfales, al primer encuentro, triunfando ya del enemigo[30].

En Osaka, entre maltratos de los guardias, fueron encerrados en la cárcel pública «en compañía de malhechores» antes de volver a ser sacados a la vergüenza[31]. La escena se repetiría en Nagoya y otras ciudades, con la intención de poner «más espanto a la gente de los pueblos por donde pasasen, para que ninguno de allí adelante se atreviesse a recibir el Santo Baptismo»[32]. Un monje bonzo de la ciudad de Facata no dejó de advertir a Hideyoshi que todo aquel suplicio no dejaba de servir de propaganda fácil de la fe cristiana entre los más pobres, por lo que «verdaderamente el rey es un necio, y no sabe lo que se haze, pues queriendo que estos no publiquen su ley, el mismo la publica mandándolos traer por tantas ciudades tan públicamente y con tanto aparato». A lo que Santa María añadió:

> Bien se vee ello y es trono de Dios, que quando el tyrano piensa con la muerte de los martyres sepultar su ley, entonces mas se publica, como lo avia pronosticado el Santo Comissario a uno de sus compañeros en cierta ocasión. Hermano quando fueremos crucificados por la Fe de Iesu Christo entonces seremos verdaderos predicadores, y será el fruto que hará uno muerto que muchos vieren[33].

---

29 *Ibidem*, p. 97.
30 *Ibidem*, p. 98v.
31 *Ibidem*, p. 107.
32 *Ibidem*, p. 109v.
33 *Ibidem*, pp. 124v-125.

El capítulo XIII narra la crucifixión. Incluye un dibujo del modelo de cruz empleada, que a diferencia de la cruz convencional tenía un travesaño donde asentar el peso del cuerpo, «poniéndose en él a cavallo, de modo que la cruz viene a ser de quatro maderos»[34]. Los reos fueron atados a ellas:

> …con cinco horquillas o argollas de hierros puestos a la garganta, braços y piernas, los amarran y abraçan con otra, atándolos también a vezes, con soga por la cintura y los braços encima de los codos por los músculos, de suerte que les dexan bien fixos, y a muchos les quiebran las canillas de la piernas y braços para que mueran con mas brevedad y tormento[35].

Alzadas, los condenados a muerte fueron lanceados en forma de aspa «porque tirando la lança por el lado derecho viene a salir por el hombro izquierdo, o debaxo del, y por el contrario entrando por el costado izquierdo, sale por el lado derecho. De suerte que el corazón no se escapa. Y si con esto no acaban de morir le dan mas lançadas hasta que mueren.». La elevación de las veintiséis cruces es descrita como un pequeño monte Calvario en la que los mendicantes son el centro de la imagen:

> …y fueron todos veynte y seys puestos en ellas, casi a un mismo tiempo de la manera ya dicha por este orden. Los diez venturosos Iapones a un lado, y los diez al otro, computando los tres de la Compañía, y los seis frailes a medio, todos en hilera, los rostros azia la ciudad al mediodia, apartados como quatro passos uno de otro, de modo que hazian una muy concertada y devota procesión de crucifixos. Junto a las cruzes estava la sentencia que el Emperador avia dado, que declarava la causa porque morían, y en cada puesto el nombre del crucificado[36].

El capítulo XIV se dedica a trazar los datos biográficos de los seis franciscanos martirizados: Pedro Bautista, Francisco Blanco, Martín de la Ascensión, Gonzalo García, Francisco de la Parrilla y el novohispano Fray Felipe de Jesús, sin duda este último, como ha afirmado Antonio Rubial, el primer mártir mexicano que se asemejaba en su forma de muerte a los cánones tradicionales del martirio antiguo, lo que le convertiría a la vista de sus compatriotas en un símbolo más de la mayoría de edad alcanzada por la Iglesia novohispana[37]. La muerte de los

---

34 *Ibidem*, p. 133v.
35 *Ibidem*, p. 134v.
36 *Ibidem*, p. 136.
37 Antonio Rubial García, «La violencia de los santos en Nueva España», en *Bulletin du centre d'estudes medievales d'Auxerre, BUCEMA*, N.º 2, 2008, p. 13.

mártires fue acompañada de todo tipo de acontecimientos extraordinarios que venían a reafirmar la santidad de aquellos y especialmente la de Pedro Bautista, que los franciscanos trataban de elevar a los altares. Así, la ciudad de Meaco vio caer en los siguientes días «a manera de lluvia ceniza y a vueltas tierra coloreada, como sangre, en tanta cantidad que cubrió los tejados, las calles y campos»[38]. El 30 de agosto se padeció un fuerte terremoto en que hubo muchos muertos «especialmente en los templos»[39]. Pocos días antes se divisó el paso de un cometa, y quizás lo más admirable resultó:

> …que sobre el cercado de los Santos cuerpos aparecían los Viernes, que eran como unas antorchas o luzes, a manera de columnas de fuego, que vían sobre cada una de las cruces de los Santos Martyres, y sobre la del santo fray Pedro dobladas, significando su doblada corona

así como, con velada alusión hacia los jesuitas:

> …que un Viernes a catorze de Marzo en la parte donde los Santos estavan crucificados, que era al mediodía, apareció de noche una columna de fuego, a la vista muy grande, dividiéndose en tres partes o columnas. Y dos horas después que durava, iva cayendo una dellas, al parecer, la de en medio, azia la casa de los padres de la Compañía de Iesus, dexando grandissimo rastro de centellas, a modo de estrellas muy resplandecientes, y alli desapareció, quedando más clara que el día la noche, que antes era tenebrosa y oscura[40].

Por supuesto en esta relación de signos divinos no podían faltar los elementos corporales que demostraban la santidad del mártir Pedro Bautista, de cuyo cuerpo manó sangre varios días –sesenta en concreto–, tras su muerte, a la par que una imagen que había en el convento franciscano de Meaco de San Francisco hacía lo propio sudando sangre. Para Santa María, éste era «…el prodigio en que más claramente parece que quiso nuestro Señor dar a entender que la conquista de aquellas almas avia de ser de frayles menores, pues (aunque otros predicadores avian ydo antes) ellos las ganaron con sangre»[41].

---

38 Fr. Juan de Santa María, *Relación...*, *op. cit.* p. 168v.
39 *Ibidem*, pp. 169-170.
40 *Ibidem*, p. 174.
41 *Ibidem*, p. 179.

Conclusión

Con la entrada del siglo XVII la situación en Japón varió, aunque no a mejor para los intereses europeos. En 1603 el clan de los Tokugawa se impuso como fuerza del país y su nacionalismo cada vez más xenófobo fue cerrando el territorio progresivamente a comerciantes y misioneros. La situación del cristianismo en este contexto fue de creciente precariedad: casi cincuenta martirios en hogueras y cruces constatados hasta 1613. Entre 1611 y 1614 se volverían a dictar ordenanzas contra los cristianos que provocarían nuevas matanzas: en 1612-13 en Osaka, Mino, Hachijòjima, Arima, Iwami, Itisuki y Edo. En 1617 se aceleró la represión desde el sogunato: un nuevo destierro de los misioneros y la prohibición de que los súbditos pudieran comerciar con ellos o protegerlos. En 1622 fueron ciento dieciocho los martirizados en Nagasaki[42]. Ante esta situación crítica el Papado tuvo que posicionarse y la cuestión tuvo que plantearse en términos de si era recomendable retirarse del Japón o lanzar una nueva contraofensiva misionera. Se optó por la segunda opción. Las órdenes religiosas movilizaron de nuevo sus fuerzas, asumiendo los riesgos que ello implicaba. En 1627 incluso Urbano VIII permitió la veneración de aquellos primeros mártires de 1597 –ya en 1616 a instancias de Felipe III y los franciscanos Paulo V había accedido a nombrar una comisión que iniciara los procesos de canonización–, que fue celebrada con gran júbilo en numerosas ciudades católicas europeas. Pero nuevas matanzas de cristianos ocurrieron en Japón en 1633, 1634 y 1637[43]. La derrota final del cristianismo se produjo justamente en este último año, durante la revuelta de *Shimabara*, si bien aquellas décadas previas estuvieron marcadas por el clima de cisma dentro de las propias filas cristianas[44].

---

42 *Sucesos del año 1622*, Mss. 2353 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols. 260-261v.

43 *Sucesos del año 1633*, Mss. 2364 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols. 53 y 466-468.

44 Pese a la oposición de los jesuitas, junto a los franciscanos pronto se sumaron dominicos y agustinos. La actuación de los jesuitas despertó mayores recelos críticos por parte de las restantes órdenes religiosas presentes en el país. Así lo muestra, por ejemplo, la contundencia de los memoriales presentados ante la Corona por el provincial dominico en Japón, fray Diego Collado, y los padres fray Pedro de Santa Catherina y fray Domingo de Castellet, en marzo y agosto de 1622. En ellos se acusaba a los jesuitas de pretender monopolizar la evangelización del Japón excluyendo a las demás órdenes con supuestas bulas otorgadas por Gregorio XIII; de haber incitado las matanzas contra ellos en el pasado para echarlos del país, o de querer sacar todo el beneficio del comercio de oro y seda desde la India y China hacia el Japón, a favor de los portugueses. Fr. Gaspar Vicens, *Miscelánea Político-Eclesiástica*, Biblioteca Universitaria de Barcelona, Mss. 1009, fols. 107v-120r. Diversos memoriales al respecto conser-

Desde esta perspectiva, la obra de Santa Maria cabe insertarla en la dura pugna mantenida en aquellos años en la corte española entre el partido castellano-mendicante, los jesuitas y la corte romana, sobre la conveniencia o no de que otras órdenes se incorporaran a la misión del Japón que los jesuitas, amparándose en bulas papales, consideraban de su exclusiva competencia[45]. Tal y como ha destacado Emilio Sola, si los franciscanos y los españoles en Manila esparcieron interesadamente sospechas sobre la actitud de los ignacianos, éstos no dejaron de defenderse inmediatamente. En una carta remitida por Valignano al provincial de los jesuitas en Manila, Raimundo de Prado, arremetía contra los franciscanos por dar una propaganda exaltada y excesiva de los martirios en la que los acusaban junto a los portugueses de ser sus instigadores. Asimismo, les reprochaba su irresponsable política de evangelización, que también les había perjudicado, pues Hideyoshi sólo había permitido a unos pocos jesuitas permanecer en Nagasaky tras las matanzas, poniendo en perdición los logros misionales pacientes de los jesuitas durante décadas. Además, los mendicantes habían demostrado carecer de apoyos políticos en la corte japonesa, mostrándose incompetentes para resolver una crisis política como la ocasionada por los náufragos del San Felipe, de la que ellos, consideraba, habrían sabido dar mejor cuenta. Por último, conjuntamente con los intereses de los castellanos de Manila, culpaba a los mendicantes del daño que el creciente comercio hispano japonés venía haciendo al comercio portugués en Japón del que los jesuitas habían sido sus principales valedores. Con todo ello volvía a reafirmar la inconveniencia de que otras órdenes pasaran al Japón[46].

La discusión proseguiría durante años. No obstante aquí nos hemos interesado más por el discurso hagiográfico que los martirios en Japón en 1597 promovieron. La *Relación* de fray Francisco de Santa María cumplía los cánones de la ortodoxia martirial que ya había fijado San Agustín en el siglo V. Por un lado, una fuerte dosis de cristocentrismo: el martirio entendido como imitación de la pasión de Cristo, añadiéndole, en primer lugar, una fuerte motivación escatológica pues los mártires anhelaban la vida futura con y en Cristo, y por ello

---

vados en *Scritti Originali Rifereti Nelle Congregazioni Generali*, Vol. 100, fols 48-49v, Archivio Storico Propaganda Fide Roma. Sobre toda esta controversia, vid. Juan Gil, *Hidalgos y samurais..., op. cit.* 126-135.

45 Constantino Bayle, *Un siglo de cristiandad..., op. cit.* op. 76-79.

46 Emilio Sola, *Historia de un desencuentro. España y Japón 1580-1614*, Alcalá de Henares, 1999, pp. 79-80.

encontraban la vida a través de su muerte. Una muerte aceptada gozosamente pero no buscada premeditadamente, pues solo a Dios correspondía esa voluntad. Japón presentaba las condiciones ideales del ideario martirial y el capítulo XVI de la obra precisamente tenía por título «De las semejanzas deste Martyrio con el de Christo nuestro Redemptor»: en él se recordaba que Japón era un país con un emperador y con crueles gobernadores, que cumplían sobradamente el tipo «romano» de tirano; los franciscanos se habían trasladado allí aun a sabiendas de que podían padecer martirio pues conocían que en aquel país existía un odio explícito hacia la fe católica y una persecución declarada; habían tenido su particular subida al Monte Calvario; habían muerto crucificados y lanceados en la cruz; no habían sufrido corrupción de sus cuerpos y se habían producido prodigios tras su muerte. Por otro lado, no había rencor en su muerte, sino perdón, que se convertía en un efectivo instrumento de redención y conversión de los furiosos enemigos en creyentes y amigos. De esta manera, el martirio alcanzaba otra de las premisas teológicas apuntadas por san Agustín como era su dimensión eclesiológica: la sangre de los mártires se convertiría en la semilla que permitiría el crecimiento futuro de la Iglesia, como habían hecho los primeros mártires con la primitiva Iglesia romana, también en aquel Japón hostil[47].

[47] Fr. Juan de Santa María, *Relación…*, *op. cit*. pp. 179-184.

LA CURA DE ALMAS EN LA POLÍTICA ECLESIÁSTICA DE CARLOS III: UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LA DOCUMENTACIÓN DE LA SECRETARÍA DE GRACIA Y JUSTICIA[1]

Mónica Ferrándiz Moreno
Universidad de Alicante
monica.ferrandiz@ua.es

Resumen:

Tras el Concordato de 1753, las nuevas prerrogativas regias en materia beneficial permitieron impulsar la configuración de un clero nacional fiel a la Corona y útil a sus intereses. En este sentido, el ministerio pastoral recibió una especial atención por parte de los soberanos, sobre todo a partir del reinado de Carlos III. Nuestro objetivo es aproximarnos a las líneas seguidas por la política eclesiástica de este monarca en lo que respecta a la cura de almas, a través de la documentación de la Secretaría de Gracia y Justicia. Los expedientes elaborados en esta institución aportan una perspectiva valiosa acerca del modo en el que fueron concebidas y puestas en práctica estas políticas, así como de su evolución a lo largo de este período.

Palabras clave:

Cura de almas; política eclesiástica; Real Patronato; Carlos III; siglo XVIII.

Abstract:

After the Concordat of 1753, the new royal prerogatives in the beneficial sphere allowed to promote the setting of a national clergy who was loyal to the Crown and useful to its interests. In this sense, the pastoral ministry received a special attention from the sovereigns, especially since the reign of Charles III. Our aim is to make an approach to the lines of the ecclesiastical policy of this

[1] Este trabajo ha sido posible gracias a la Ayuda FPU-UA 2012. Además, se encuentra adscrito al proyecto de investigación HAR2013-44972-P del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia del MINECO.

monarch with regard to the cure of souls. In order to do this, we will use the documentation of the Secretary of Grace and Justice. The documents produced in this institution bring a valuable perspective on the way in which these policies were conceived and implemented, as well as their evolution along this period.

Key words:

Cure of souls; ecclesiastical policy; Royal Patronage; Charles III, 18th century.

Desde comienzos de los tiempos modernos, el deseo de una reforma que acabara con los abusos existentes dentro de la Iglesia y colocara a sus ministros al servicio de la Corona estuvo presente de manera constante en las políticas de los monarcas hispánicos[2]. No obstante, las medidas dirigidas a mejorar la calidad de los miembros del estamento eclesiástico –que, según el espíritu tridentino, debían vivir separados del siglo– [3] y del pasto espiritual que los fieles recibían, tardaron en ponerse en práctica, al menos, de una forma extensa. De este modo, mientras que en Francia, por ejemplo, se puede constatar un cambio significativo en el perfil de los clérigos a partir del siglo XVII[4], en la España de comienzos del Setecientos la situación no era muy diferente a la de antes del concilio.

No fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando los esfuerzos regios por controlar la Iglesia nacional y realizar las ansiadas reformas comenzaron a dar frutos significativos[5]. Después de media centuria de tensiones con la Santa Sede, el Concordato de 1753 abrió las puertas a estas expectativas al ampliar de manera sustancial el poder que los titulares de la Monarquía Hispánica tenían

---

2 Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000, pp. 13-17. Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna*, Córdoba, CajaSur, 2010, pp. 106 y ss.

3 Arturo Morgado García, «Iglesia y familia en la España Moderna» [recurso en línea], *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*, 7, 20, 2010, s.p. Disponible en http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/211/267.

4 Francis Brumont, «Le clergé diocésain dans la France moderne», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22, 2013, p. 246.

5 Christian Hermann, *L'Église d'Espagne sous le Patronage Royal, 1476-1834: essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988, pp. 13-15.

sobre el reclutamiento eclesiástico en sus territorios[6]. Estos logros se enmarcaban dentro de un conjunto más amplio de políticas regalistas que alcanzaron su cumbre durante el reinado de Carlos III, con medidas tan conocidas como la reforma de las órdenes religiosas o la expulsión de la Compañía de Jesús[7].

En el ámbito beneficial, este soberano, como su antecesor, trató de llevar a la máxima extensión posible las prerrogativas logradas con el Concordato[8]: el control de los nombramientos y del perfil de los nuevos beneficiados, la regulación del proceso de provisión y la racionalización y reforma del sistema beneficial, dirigida a asegurar la decente manutención de sus integrantes y su utilidad a la Iglesia, sobre todo en el desarrollo de las labores pastorales. Nos interesan, precisamente, las acciones orientadas a esta última esfera, es decir, a la cura de almas, en concreto, dentro del ámbito parroquial, una tarea que recibiría un impulso significativo durante el reinado de este monarca.

A pesar de la importancia que quienes ejercían este ministerio tenían dentro de la Iglesia y del conjunto de la sociedad[9], la preocupación de la historiografía por el clero parroquial ha sido significativamente menor que la atención prestada a las elites del estamento eclesiástico[10]. Pretendemos ahora aproximarnos a las políticas regias desarrolladas durante el reinado de Carlos III dentro del ámbito de la cura de almas con el fin de determinar sus líneas, el modo en el que fueron concebidas y puestas en práctica e, incluso, sus resultados. Lo haremos a través de la documentación de la Secretaría de Gracia y Justicia, cuyo titular despachaba con el monarca todos los asuntos relacionados con las provisiones beneficiales. Sin embargo, antes, es preciso realizar algunas reflexiones acerca de las fuentes empleadas.

---

6 *Ibidem*, p. 140. Sobre el contenido de este acuerdo se puede consultar Rafael Olaechea Albistur, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII. La agencia de preces,* vol. 1, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1965, pp. 146-150.

7 Carlos M.ª Rodríguez López-Brea, «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión», *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, 12, 1999, pp. 361-364.

8 Christian Hermann, *L'Église...*, *op. cit.*, pp. 131 y ss.

9 William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, p. 24.

10 Arturo Morgado García, «Curas y parroquias en la diócesis de Cádiz (1700-1834)», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22, 2013, pp. 207-208.

Las fuentes

Desde comienzos del siglo XVIII, la recién creada Secretaría del Despacho de Gracia y Justicia comenzó a actuar como eslabón intermedio entre la Cámara de Castilla, encargada de la gestión del Real Patronato desde sus orígenes, y el rey[11]. La documentación con la que hemos trabajado fue generada por dicha institución como resultado del ejercicio de la gracia regia en materia beneficial (fundamentalmente del proceso de provisión de los beneficios eclesiásticos y otros trámites a menudo relacionados con el mismo).

Para el período de nuestro estudio, el reinado de Carlos III, se han conservado varias series documentales con esta procedencia –custodiadas en la sección de Gracia y Justicia del Archivo General de Simancas–, como la titulada «Consultas de la Cámara eclesiástica», que incluye en realidad los expedientes elaborados en esta secretaría a partir de ellas; las de «Ejecutado eclesiástico» y «Resultas», integradas por expedientes de provisiones realizadas sin consulta; o la de «Indiferente eclesiástico», que contiene documentos de distintos tipos sobre asuntos que no eran de provisión. De ellas, la de mayor utilidad para el análisis que nos proponemos realizar es, sin duda, la primera. Sus expedientes, ordenados por archidiócesis y por diócesis dentro de éstas, se componen de los resúmenes de las consultas de provisiones que elaboraba el personal de la Secretaría de Gracia y Justicia, a los que se adjuntaban los documentos considerados necesarios para el despacho con el rey. En menor medida, y ordenados de igual modo, encontramos también expedientes de consultas de particulares, relacionadas con otros aspectos del ejercicio de la gracia regia: licencias para permutas y renuncias, solicitud de supresión o anexión de piezas beneficiales… En ambos casos, afectan a beneficios seculares, desde obispados hasta capellanías. De ellos, hemos tomado como muestra los vinculados a la archidiócesis de Toledo y sus sufragáneas, aproximadamente una quinta parte del total.

A diferencia de lo que ocurre con el resto de las provisiones, los expedientes de las consultas de curatos no contienen prácticamente información sobre los individuos propuestos. Se debe a que la terna era confeccionada por el obispo

---

[11] Ricardo Gómez Rivero, *El Ministerio de Justicia en España (1714-1812)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. 611-613. Las actuaciones de la Cámara de Castilla en este ámbito quedaron ya definidas en 1588. *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1805, Libro I, Título XVII, Ley XI.

previo concurso y en función de las calificaciones obtenidas en el mismo, de modo que los interesados no se dirigían a las secretarías de la Cámara ni enviaban a ellas sus memoriales y relaciones de méritos, como sucedía en los demás casos. La información que llegaba sobre ellos a la Cámara a través de los ordinarios era escasa –aunque iría en aumento a lo largo del período– y no solía ser trasladada a los expedientes. No obstante, resultan útiles para conocer el proceso de nombramiento, la regulación que va sufriendo de acuerdo con los intereses regios, los problemas que podían surgir y el modo de afrontarlos.

Por otra parte, también han sido de gran utilidad el resto de las provisiones (en las que a menudo aparecen individuos empleados en la cura de almas como pretendientes), los pleitos en torno a los nombramientos o la documentación relativa a permutas, uniones, supresiones y erecciones de beneficios, dada la información que aportan, tanto acerca de los cauces a través de los cuales se llevaba a cabo la selección de estos individuos como del modo en el que el monarca y su entorno esperaban que fuera ejercido el ministerio pastoral y las iniciativas impulsadas en esta línea. En función de estos dos ejes, hemos articulado nuestro trabajo.

El proceso de selección

Con anterioridad al Concordato, los beneficios curados debían, en principio, ser provistos por concurso, según mandaba el Concilio de Trento, aunque en la práctica no siempre ocurría así. La mayoría de los prelados solía guardar esta formalidad en sus meses ordinarios de marzo, junio, septiembre y diciembre[12]. En cambio, en los meses apostólicos y demás casos de las reservas, el papa nombraba bien a los individuos que los obispos le señalaban como más aptos de los aprobados en el concurso, bien a quienes consideraba oportuno, mediara o no este procedimiento[13]. Por su parte, el rey podía disponer, sobre todo, de aquellas provisiones de curatos que vacaban por derecho de resulta, para los cuales escogía candidatos a su libre albedrío, como hacían con frecuencia el resto de patrones laicos[14].

Sin embargo, el acuerdo firmado con la Santa Sede en 1753 precisaba que las parroquias y beneficios curados debían conferirse

---

12 Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero…, op. cit.*, pp. 154-155.

13 Archivo General de Simancas [AGS], Gracia y Justicia [GJ], leg. 313, *Copia íntegra de la respuesta del Fiscal*. Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero…, op. cit.*, p. 155.

14 *Ibidem*, pp. 156-157.

> «en lo futuro como se han conferido en lo pasado, por oposición y concurso, no sólo cuando vaquen en los meses ordinarios, sino también cuando vaquen en los meses y casos de las reservas, aunque la presentación fuese de pertenencia Real; debiéndose en todos estos casos presentar al ordinario el que el patrono tuviere por más digno entre los tres que hubieren sido aprobados por idóneos por los examinadores sinodales *ad curam animarum*»[15].

La puesta en práctica de esta medida y del resto de las novedades contenidas en el Concordato implicó una intensa labor legislativa, dirigida también a lograr la máxima extensión posible de las nuevas prerrogativas regias y de las reformas deseadas en el terreno beneficial[16]. Esta tarea se extendería durante el reinado de Carlos III, para el que seguimos teniendo numerosos ejemplos de los intentos regios por regular el proceso de selección, así como el perfil de los nuevos curas.

Poco después de la firma del Concordato y de la promulgación de su bula confirmatoria, un documento que se dedicaba a reflexionar sobre distintos puntos concernientes a la disciplina del clero en relación con el mismo proponía actuaciones dirigidas a lograr un modelo de cura muy alejado al de aquel momento: estos clérigos debían tener estudios superiores en universidades de reconocido prestigio (preferentemente en teología) y estar graduados como doctores y ordenados de presbíteros en el momento del nombramiento. En esta línea, daba también varias pautas acerca de cómo realizar el concurso para la selección de tales candidatos e, incluso, llegaba a defender la intervención real en las presentaciones de patronato laical para asegurar que las parroquias fueran provistas según lo estipulado en el Concilio de Trento y evitar así los abusos que se producían[17].

Sin embargo, la situación real requería, en un primer momento, de medidas más sencillas. Había que comenzar poniendo en práctica, al menos, lo establecido en el Concordato al respecto, es decir, garantizar la provisión de los beneficios con cura de almas por medio de concurso y terna elaborada por el ordinario en los casos de las reservas, lo que no fue tan fácil como habría cabido esperar[18]. Como en el resto de provisiones, era preciso conocer cuáles tocaban

---

15 *Novísima Recopilación…, op. cit.*, Libro I, Título XX, Ley II.

16 Christian Hermann, *L'Église...*, *op. cit.*, pp. 129 y ss. Cabe destacar aquí las medidas dirigidas a poner fin a las formas extraordinarias de acceso –con excepción de las permutas–, que habían afectado especialmente a los beneficios curados de más valor, en detrimento de la calidad de los provistos. Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero…, op. cit.*, p. 155.

17 AGS, GJ, leg. 600, ff. 14 r-19 v.

18 Sobre el modo en el que se realizaban estos concursos, se puede consultar Christian Hermann, *L'Église...*, *op. cit.*, pp. 263-269 y José Sarmiento Pérez, «Concursos parroquiales de la

a la Corona y asegurarse de que este derecho no era usurpado. De hecho, durante el reinado de este monarca, y especialmente en sus primeros años, fueron habituales las controversias de este tipo, que a menudo generaban largos pleitos. En ellos, los intereses reales acababan imponiéndose en la mayoría de las ocasiones gracias a la labor de la Cámara de Castilla y de su Fiscal, principal defensor del Real Patronato[19].

En la misma línea, se aprecian también ciertas dificultades para conocer todas las vacantes que requerían concurso para su provisión y en qué casos debía realizarse éste, situación propiciada por la abundante legislación existente y la falta de conocimientos de los miembros de la Cámara al respecto. Así, vemos, por ejemplo, que, a pesar de que el rey a consultas de 28 de mayo de 1753 y 17 de noviembre de 1756 ya había establecido que se guardara la formalidad del concurso y la terna también en las resultas por promoción de sus poseedores a piezas similares de patronato concordatario[20], a comienzos del reinado de Carlos III seguían existiendo dudas al respecto. La Cámara, con intervención del Fiscal, las resolvía concediendo siempre la mayor extensión posible al concurso, como ocurrió en 1760, cuando a propósito de las controversias suscitadas en la provisión de una vicaría curada que vacaba por promoción de su poseedor a una canonjía, dictaminó establecer este método también para el acceso a los curatos que no hubieran vacado por muerte o promoción de sus poseedores a una pieza del mismo tipo, frente a lo acordado en la consulta de 1756 al respecto[21].

Sin embargo, no bastaba con que hubiera un concurso en el proceso de selección de estos beneficiados: si se quería asegurar su efectividad y garantizar los intereses regios en el transcurso del mismo, era preciso atender también a la forma en la que éste se llevaba a cabo, línea en la que se fue profundizando a lo largo de la segunda mitad de la centuria. Varios de los intentos de regulación del proceso selectivo realizados en este período fueron recogidos de manera sistemática en un expediente iniciado en 1771, a propósito de la provisión del curato de Buenache de Alarcón (diócesis de Cuenca) en Julián Martínez Zafrilla, individuo que no había sido propuesto en la terna. En este caso, las dudas sobre el modo en el que

diócesis de Badajoz en el episcopado de Mateo Delgado Moreno (1814, 1818, 1836)», *Revista de estudios extremeños*, 59, 3, 2003, pp. 1.191-1.195.

[19] Manuel A. González Fuertes, *La organización institucional de la Cámara de Castilla en la Época Borbónica*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002, p. 92.

[20] AGS, GJ, leg. 313, *Copia íntegra de la respuesta del Fiscal*.

[21] AGS, GJ, leg. 301, *La Cámara, 19 de noviembre de 1760*.

el cabildo –encargado de su elaboración al estar la sede vacante– había realizado la propuesta y el referido nombramiento acabaron dando lugar a un largo pleito ante las quejas de varios de los interesados, la falta de medios para comprobar el mérito de los pretendientes y el debate abierto acerca del derecho del monarca a nombrar a cualquiera de los aprobados en el concurso, aunque no viniera consultado en la terna, si consideraba que era el más idóneo[22].

Este litigio puso de manifiesto una vez más la necesidad de acometer una reglamentación precisa del proceso de provisión de las distintas piezas beneficiales[23] y, en lo que respecta al de los curatos en concreto, la conveniencia de que la Cámara y el monarca estuvieran al tanto de los méritos y cualidades de los candidatos. De hecho, ya en 1768, en obediencia a una Real Orden, dictada a su vez como consecuencia de un pleito similar, se había expedido una circular a todos los ordinarios coladores para que

> «al tiempo de remitir la terna expresen el día y mes de la vacante del curato, nombre del último poseedor, su renta, el día y término por que se fijaron los edictos para el concurso, el número que hubo de opositores y sus nombres, la censura de los sinodales respecto a los tres que vengan en la terna y que en cada uno de estos se exprese nombre, patria, diócesis, edad, estudios y méritos, si ha servido otros beneficios con las demás calidades y requisitos que le asistan».

Esta circular, anexa al pleito por la provisión del curato de Buenache de Alarcón, recordaba también que el 1 de octubre de 1753 la Cámara había acordado prevenir que las proposiciones de curatos vacantes hechas al rey por los ordinarios expresasen los grados, méritos y circunstancias que concurrían en ellos y que en la Real Cédula de 30 de mayo de 1759 se recomendó que en las ternas se propusieran los tres sujetos más idóneos, atendidas todas las circunstancias entre los aprobados en concurso[24].

A pesar de la lentitud y de las dificultades que se aprecian en la puesta en práctica de dichas medidas, estas órdenes y disposiciones reales reflejan con claridad el interés del monarca por controlar el perfil de los clérigos que accedían a los beneficios curados y lograr que éstos recayeran en los individuos con me-

---

22 AGS, GJ, leg. 313, *La Cámara, 2 de marzo de 1772*.

23 Se recordaba, por ejemplo, la orden de 1764 dirigida a la Cámara para que formara dos instrucciones, una sobre lo judicial y otra sobre lo consultivo del Real Patronato, y las remitiera al monarca para que éste estableciera las reglas fijas por las que se debían gobernar estos negocios, labor que aún no se había concluido. *Ibidem*, *Decreto de la Cámara,* 18 de enero de 1768.

jores cualidades para servirlos. Con todo, la información sobre los méritos y circunstancias de los propuestos en las ternas comenzaría a ser remitida por los prelados a partir de finales de la década de 1760 –en respuesta a la circular de 1768–, aunque de forma paulatina, como se puede observar en las consultas originales de estas piezas, conservadas en el Archivo Histórico Nacional.

En estos años se aprecia, además, un incremento de la labor reformadora con la puesta en marcha de diversas medidas dirigidas a lograr la mejora del ministerio pastoral, como la reforma del sistema beneficial, de la que hablaremos más adelante, o el impulso a la creación de seminarios conciliares, destinados, sobre todo, a la formación de curas[25]. De esta última poco podemos conocer a través de la documentación empleada, en la que tan sólo hemos encontrado algunas alusiones a clérigos que pasaron por ellos o a la idoneidad de que lo hicieran quienes se iban a dedicar a la cura de almas.

En lo que respecta a la labor reguladora, la cumbre en este período vino representada por la instrucción de 1784, que definía las cualidades de los candidatos a ocupar las piezas de Real Patronato a la vez que reglamentaba el acceso a las mismas a través de un sistema de turnos. En el caso de los beneficios curados, una vez más, se establecía su provisión mediante concurso y terna elaborada por los ordinarios, cabildos o patronos eclesiásticos[26]. Para su desarrollo, el método empleado en el arzobispado de Toledo se hizo extensivo al conjunto de las diócesis españolas, con el fin de llevar a ellas la calidad de los individuos y el ordenado acceso y ascenso a los curatos alcanzados en la archidiócesis primada[27].

Al mismo tiempo, la citada instrucción regulaba el turno de los curas para poder optar a piezas de mayor prestigio y demanda, como lo eran las prebendas de catedrales y colegiatas. De este modo, se establecía, por ejemplo, que en una de cada tres provisiones pudieran concurrir quienes procedían de la cura de almas, muestra, sin duda, de la importancia que el ministerio pastoral tenía para el rey y de su interés por tratar de recompensar a quienes llegaban a la cúspide en el ejercicio del mismo. De este modo, se pretendía, además, que los individuos mejor preparados no tuvieran reparos en comenzar su trayectoria con algún curato, al poder promocionar seguidamente a otros destinos, e, incluso, que

---

24 *Ibidem*, *Orden Circular*, 16 de abril de 1768.
25 *Novísima Recopilación…, op. cit.*, Libro I, Título XI, Ley I.
26 *Ibidem*, Libro I, Título XVIII, Ley XII.
27 *Ibidem*, Libro I, Título XX, Ley VII y Christian Hermann, *L'Église...*, *op. cit.*, p. 267.

quienes lo ostentaban se preocuparan por ejercer correctamente su ministerio para lograr el ascenso[28].

El ejercicio de la cura de almas

En lo que se refiere al propio ejercicio de esta labor, otra de las grandes líneas en las que se dirigieron los esfuerzos regios en el ámbito de la cura de almas, debemos comenzar teniendo presente una situación que, como hemos adelantado, distaba mucho de ser la ideal. Aunque en el Setecientos el comportamiento del clero en general, y de los individuos destinados a las labores pastorales en particular, había dejado atrás algunos de los abusos de los siglos anteriores[29], buena parte de los fieles seguían sin recibir un adecuado pasto espiritual. Por una parte, la distribución de las parroquias y de estos ministros –poco acorde a las necesidades reales– y la situación de inestabilidad en la que se encontraban muchos de ellos dificultaban el desarrollo de estas tareas[30]. Por otra, el modo en el que hacían frente a sus obligaciones pastorales no era siempre el apropiado.

Debemos tener presente que las tareas vinculadas a la cura de almas requerían un esfuerzo mayor que el que solían realizar otros beneficiados, a cambio, sin embargo, de un escaso prestigio dentro del estamento clerical y de una retribución, con frecuencia, insuficiente. De igual modo, los problemas de salud, la edad, la amplitud del territorio o la feligresía a su cargo o los conflictos con los fieles podían dificultar el desempeño de estas funciones, como señalaban a menudo estos clérigos a la hora de elevar sus demandas al monarca.

---

28 La importancia del asenso como medio para incentivar el correcto ejercicio del ministerio pastoral aparece de forma recurrente en las consultas y pleitos relacionados con estas piezas. Véase, por ejemplo, AGS, GJ, leg. 322, *La Cámara, 18 de junio de 1781*, donde el obispo de Sigüenza señala que es esta esperanza de lograr un mejor destino la que ayuda a muchos párrocos a suavizar sus estrecheces y a cumplir con sus obligaciones.

29 Arturo Morgado García, «Curas yparroquias¬, op. cit., 219.

30 Pegerto Saavedra Fernández, «Los campesinos y sus curas», en María José Pérez Álvarez y Alfredo Martín García (eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*, León, Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp. 37-39. Debemos tener en cuenta que no todos los clérigos que ejercían la cura de almas eran beneficiados –de hecho, en algunas diócesis no existían curas de este tipo–, sino que eran frecuentes los tenientes y vicarios amovibles. Maximiliano Barrio Gozalo, «Muchos clérigos y pocos curas. El acceso a la clerecía y a los beneficios menores en la España moderna», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 25, 2008, pp. 294-297.

Sobre la manera en la que ejercían sus cargos y su evolución a lo largo del período estudiado, la documentación empleada presenta ciertos límites debido a la falta de información acerca de los consultados para estas piezas, a la que ya hemos aludido. Disponemos de algunos informes al respecto en aquellos casos en los que estos individuos eran propuestos para beneficios de otro tipo, como prebendas e, incluso, obispados. No obstante, se trata prácticamente de meros formularios en los que se incluyen de manera repetitiva referencias a sus «buenas prendas», su «arreglada vida y costumbres», el «exacto cumplimiento de su empleo» y su «residencia»…

No obstante, podemos afirmar que el deseo de mejorar la situación de estos clérigos a fin de que pudieran ejercer su ministerio en condiciones óptimas, acabando con cualquier traba que existiera para ello, estuvo entre las principales preocupaciones de Carlos III en lo que respecta al ámbito beneficial. Esta intención, aunque difícil de llevar a la práctica a gran escala, se refleja con claridad en el caso de las permutas. A diferencia de otras formas extraordinarias de acceso a los beneficios, como las coadjutorías con derecho a sucesión o las resignas *in favorem*, éstas siguieron realizándose, con licencia real, siempre que concurrían «las causas de utilidad y necesidad que pide el derecho»[31].

En la práctica, buena parte de las permutas concedidas e, incluso, de la totalidad de las consultadas por la Cámara fueron de beneficios curados. En concreto, un 60,78% de las primeras y un 53,71% en lo que respecta a las últimas, lo que indica que era más habitual que el monarca concediera la licencia solicitada cuando ésta afectaba a beneficios con cura de almas.

Los motivos que los suplicantes alegaban con esta finalidad estaban relacionados, sobre todo, con su avanzada edad y su estado de salud. En menor medida, encontramos referencias también a la hostilidad de sus feligreses, las diferencias en la lengua y las costumbres con respecto a su lugar de origen o las dificultades para hacer frente a sus cargas familiares a causa de la lejanía entre su lugar de residencia y el de su curato. Solicitaban permutar su beneficio curado bien con otro del mismo tipo que contara con cargas menos gravosas o que estuviera ubicado en un enclave más conveniente –lo que sucedió en la tercera parte de los casos analizados–, bien con algún beneficio simple o capellanía que les permitiera liberarse de las pesadas obligaciones de la cura de almas.

El 81,57% de los expedientes de este tipo que hemos analizado concluyen con la concesión de la gracia solicitada, después del informe favorable de los or-

[31] AGS, GJ, leg. 303, *La Cámara, 27 de septiembre de 1762*.

dinarios y los consiguientes dictámenes del Fiscal y la Cámara. Ello se debe, en buena medida, a que los expedientes sobre permutas eran remitidos a esta institución para su consulta por orden del rey, previamente aconsejado por su secretario de Gracia y Justicia, con quien despachaba estos asuntos. De este modo, los camaristas emitían su dictamen acerca de unas solicitudes que el propio monarca ya había considerado como susceptibles de ser atendidas, en razón a las circunstancias expuestas en ellas por los interesados.

Esta preocupación por garantizar que quienes servían los beneficios con cura de almas se hallaban en condiciones idóneas para su desempeño se refleja de un modo similar en los expedientes de renuncias de curatos con pensión. Como en el caso anterior, su concesión, cuando se consideraba necesaria, se realizaba con la intención de dotar a los curatos de clérigos capaces de ejercer sus cargas de forma apropiada, ofreciendo a la vez un retiro decente a quienes ya no podían continuar en este servicio y no contaban con ingresos suficientes para mantenerse. Así pues, siempre que estas dificultades estuvieran suficientemente acreditadas por motivos de edad y salud, el monarca se decantaba por facilitar el relevo de los clérigos encargados de este ministerio, velando a su vez porque la reserva de la pensión no dificultara la decente manutención del nuevo beneficiado. De este modo, mientras que el cura de Fuentemilanos (diócesis de Segovia), por ejemplo, renunció a su beneficio con una pensión de 3.000 reales, la tercera parte del valor del mismo[32], a Juan Esteban López, cura de Hontanillas (diócesis de Cuenca), se le reservaron tan sólo 1.000 de los 4.000 que valía su curato, cantidad sustancialmente superior a los 50 ducados que solicitaba el obispo en su informe, con los que difícilmente habría logrado hacer frente a sus necesidades básicas[33].

Más compleja resultaría, sin embargo, la reforma del conjunto del sistema beneficial, en la que se prestaría también una especial atención a la cura de almas, presentada como prioritaria en la legislación elaborada con esta finalidad, pues tanto la unión, supresión y agregación de beneficios, como las nuevas erecciones, o, incluso, la imposición de cargas a los beneficios simples, debían realizarse sin perder de vista su utilidad a la misma[34].

---

32 AGS, GJ, leg. 310, *La Cámara, 11 de diciembre de 1769*.

33 AGS, GJ, leg. 311, *La Cámara, 19 de mayo de 1770*.

34 Sobre la reforma beneficial se pueden consultar Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema beneficial de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2010, pp.175-218 y Christian Hermann, *L'Église...*, *op. cit.*, pp. 221-262.

Aunque ya la circular de 5 de julio de 1758 invitaba a los obispos a elaborar listas de beneficios incongruos, no fue hasta 1769 cuando, tras la remisión de un nuevo texto a los ordinarios, la reforma beneficial recibió un verdadero impulso[35]. Con todo, la lentitud en la elaboración de los planes beneficiales, encargados a los prelados, y las frecuentes dificultades surgidas en su aprobación y ejecución obligaron al monarca a insistir en dichas disposiciones en varias ocasiones durante las décadas siguientes[36].

En la documentación consultada, los expedientes sobre uniones, supresiones, agregaciones y erecciones de nuevos beneficios comienzan a aparecer a principios de la década de 1770, aunque no es hasta medidos de la misma cuando su presencia resulta realmente significativa. No se trata de planes beneficiales completos, los cuales no se encuentran integrados en esta serie documental, sino de expedientes elaborados a partir de consultas de particulares –prelados, titulares de curatos o de otros beneficios, vecinos y autoridades de lugares y villas–, cuyas súplicas afectaban a piezas de todo tipo y, especialmente, a aquéllas que contaban con cura de almas.

En lo que se refiere a estas últimas, las demandas de los interesados se solían dirigir a solicitar el aumento de sus dotaciones, su desmembración, la erección de nuevos curatos o vicarías perpetuas o varias de estas propuestas a la vez, las cuales afectaban en ocasiones también a beneficios que, sin ser curados, estaban gravados con ciertas cargas de tipo pastoral. En estos casos, la posición del Fiscal y de la Cámara, quienes actuaban en defensa de los intereses y la postura regia, fue siempre la de favorecer el incremento de los ministros dedicados a la cura de almas y la mejora de las condiciones en las que ésta era ejercida.

Para el aumento de las dotaciones de aquellos beneficios curados que no eran capaces de mantener a sus servidores con la suficiente decencia, la circular de 1769 recomendaba como medio principal la agregación de otros beneficios que fueran incongruos y, sólo cuando esto no fuera posible, el empleo de los diezmos o primicias o la unión de varios curatos[37]. En la mayoría de los casos de este tipo que hemos analizado, las peticiones de incremento de rentas solían derivarse de las vacantes de piezas incongruas de las parroquias en las que residían estos curatos. El prelado, las autoridades municipales o el propio cura elevaban estas súplicas al rey, quien, siguiendo el parecer de la Cámara, ordenaba su agregación la mayoría de las veces.

---

35 *Ibidem*, p. 221.
36 *Novísima Recopilación…, op. cit.*, Libro I, Título XVII, Ley II, V y VII.
37 *Ibidem*, Libro I, Título XVII, Ley II.

No obstante, la complejidad de la distribución de las rentas parroquiales y la oposición de quienes consideraban dañados sus intereses con estas agregaciones dificultaban el proceso, incluso después de la aprobación real. Cuando esto sucedía, el Fiscal y la Cámara acostumbraban a apoyar la opción que más convenía a la cura de almas, como podemos ver con claridad en el extenso expediente formado para el aumento de la dotación del curato de la colegial de San Antolín, en Medina del Campo. En este caso, los reparos del cabildo a destinar a ella parte de los ingresos de la mesa capitular fueron rechazados firmemente al entender que «primero se debía dotar al párroco como preferente a la dotación de los canónigos de una colegiata que no es absolutamente necesaria» en aquel lugar[38].

La dinámica era similar en lo que respecta a las desmembraciones de curatos ya existentes y las erecciones de nuevos. Las propuestas realizadas en esta dirección siempre fueron bien acogidas cuando el término de la parroquia era demasiado extenso o contaba con uno o varios anexos, atendidos generalmente por los tenientes que nombraban los párrocos. Así ocurrió, por ejemplo, con el curato de Esplegares y su anexo, Sacecorbo (diócesis de Sigüenza), a pesar del informe contrario del obispo. Esta súplica, elevada por el procurador síndico general de Sacecorbo, coincidió con otra del propio párroco para que se aumentara la dotación de su beneficio. El monarca accedería a ambas[39].

En estos expedientes resulta también evidente el interés de la Corona en la rápida resolución de los trámites necesarios para la puesta en práctica de las medidas deseadas. De ahí su insistencia en que los obispos no tardaran en elaborar los autos y oyeran a los interesados antes de realizarlos, con la finalidad de evitar pleitos que pudieran retrasar su ejecución. No obstante, la prolongación en el tiempo de estos procesos seguía siendo frecuente a finales del reinado de Carlos III.

Reflexiones finales

A través de esta breve aproximación, hemos podido constatar la utilidad de la documentación emanada de la Secretaría de Gracia y Justicia –como institución implicada en la gestión del Real Patronato– en el análisis de las políticas eclesiásticas de Carlos III, en este caso, dentro del ámbito concreto de la cura de almas. A pesar de las limitaciones de la información aportada por esta fuente,

38 AGS, GJ, leg. 320, *La Cámara, 10 de mayo de 1779*.
39 AGS, GJ, leg. 322, *La Cámara, 18 de junio de 1781*.

los expedientes con los que hemos trabajado presentan como ventaja significativa su carácter serial y su capacidad para proporcionar, por tanto, una visión continuada acerca de nuestro objeto de estudio a través de los distintos procedimientos relacionados con el ejercicio de la gracia regia en materia beneficial.

En esta línea, podemos hablar de una clara intencionalidad por parte de la Corona en lo que respecta a la mejora de las condiciones en las que se llevaba a cabo la cura de almas, plasmada en las medidas concretas que hemos ido enumerando, aunque en la práctica hubiera límites y obstáculos que impidieran su plena realización. Adentrarse en las distintas líneas de esta política será cometido de otros estudios, en los que resultará de utilidad abordar también aspectos difíciles de conocer a través de esta fuente, como el impacto de la reforma de los seminarios en el perfil del clero o los efectos que pudo tener sobre el mismo la instrucción de 1784.

LA MUERTE DEL REY: CEREMONIA RELIGIOSA Y CELEBRACIÓN CIVIL. CAMBIOS Y PERMANENCIAS EN LAS EXEQUIAS REALES DE SANTANDER DURANTE LA EDAD MODERNA

Natalia Ganzo Galaz

Resumen:

Las exequias reales constituyeron una de las principales manifestaciones de homenaje del pueblo hacia su difunto soberano. Un acto solemne que conoció transformaciones en su concepción a lo largo de la época moderna. El objeto de la presente comunicación es analizar su desarrollo en Santander, cuya coyuntura determinaría el arraigo de las nuevas tendencias, y donde lo meramente religioso iría dejando paso progresivamente al triunfo de lo cívico.

Palabras clave:

Exequias reales, ceremonia fúnebre, Santander, Edad Moderna.

Abstract:

Real obsequies were one of the main manifestations of tribute from the people to their deceased king. A dignified event that knew transformations in its conception along modern period. The object of the present paper is to analyze its development in Santander, which moment will determine the new tends rooting, and where the simply religious issue will allow the progressive transition to the civic issue success.

Key words:

Real obsequies, funeral ceremony, Santander, Modern Age.

La muerte del monarca se asimilaba, en la Edad Moderna y especialmente durante el barroco, a la del triunfo regio, con cuya conmemoración y expresiones, por tanto, debían corresponderse[1]. De hecho, en el siglo XVII las exequias se afianzaron como las celebraciones reales de mayor relevancia pública; su celebración y, sobre todo, el aparato simbólico que se generaba en torno a la muerte del rey se convirtieron en un instrumento de legitimación del poder. No obstante, la obligación de su ejecución según un ceremonial que combinaba la tradición castellana y la borgoñona no impidió constituir para las villas o ciudades un medio de autoafirmación[2], pues, al fin y al cabo, los ayuntamientos tenían, como se verá, la última palabra en cuanto a las disposiciones efectivas. Las ceremonias funerarias del barroco se concebían como una manifestación teatralizada del dolor local con un doble fin didáctico: a través de ellas, la comunidad en cuestión honraba a la monarquía al tiempo que asimilaba la vertiente moral de la muerte a través de la del rey difunto, convertida en paradigma del «buen morir»[3]. Todo lo relativo a la muerte del rey y sus funerales acabaría consolidándose en la segunda mitad del XVII, llegando a configurar lo que Varela denomina «el gran teatro de la muerte»[4].

Todo ello empezaría a cambiar a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII. Tanto la idea barroca de la muerte, con su correspondencia en las decoraciones, como los extensos y suntuosos cortejos fúnebres, todo el espectáculo mortuorio, en suma, conocerían una transformación hacia la simplificación y austeridad que predicaba la nueva orientación clasicista e ilustrada de la corte[5]. A partir de este momento es la monarquía la que decide e impone gran parte de las cuestiones funerarias –lutos y formas celebrativas, fundamentalmente–, convirtiendo

---

1 Victoria Soto Caba, «Teatro y Ceremonia: algunos apuntes sobre las exequias barrocas», *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte,* 1, 1988, p. 113.

2 Sobre la introducción de la etiqueta borgoñona: Francisco J. Díaz González, «La introducción de la etiqueta borgoñona en la corte española», en Gregorio del Ser Quijano (coord.), *Actas del Congreso V Centenario del Nacimiento del III Duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo,* Piedrahíta, 2008, pp. 473-481; Santiago Fernández Conti, «La introducción de la etiqueta borgoñona y el viaje de 1548-1551», en José Martínez Millán (coord.), *La corte de Carlos V*, vol. I, t. 2, 2000, pp. 209-225; Charles C. Noel, «La etiqueta borgoñona en la corte de España (1547-1800)», *Manuscrits: Revista d'historia moderna*, 22, 2004, pp. 139-160.

3 Javier Varela, *La muerte del rey: el ceremonial funerario de la monarquía española, (1500-1885),* Madrid, Turner, 1990, pp. 93-95.

4 *Ibidem*, p. 63.

5 *Ibidem*, p. 157.

el funeral regio ya no sólo en una expresión del dolor local por la muerte del soberano, sino también en una manifestación del poder central, único e inapelable[6]. Esos cambios, sin embargo, no llegarían a Santander, al menos en toda su esencia, hasta finales de siglo; el ayuntamiento seguiría manteniendo su poder de decisión y, lo que es más, aumentando su presencia en las ceremonias.

Funerales regios en Santander: siglos XVI-XVII

La escasa información que puede sustraerse de la documentación municipal del siglo XVI, llena de lagunas generadas por deterioro o desaparición, no permiten establecer demasiadas conclusiones claras acerca de las ceremonias reales celebradas en la villa en esta época. Acerca de las celebradas a mediados de siglo, únicamente se conserva noticia de los funerales por la reina Juana en 1555. La princesa Juana de Austria, regente en aquel momento, mandaba que se celebraran las honras, oraciones y demostraciones de sentimiento en la iglesia mayor, con toda la suntuosidad acostumbrada y con la asistencia de todos los religiosos de la villa y las autoridades civiles. Una ceremonia, por lo poco que puede apreciarse a partir de la real cédula, bastante corriente y dentro de los límites marcados por la tradición, sin más detalle que los dictados en cuanto a lutos, una de las cuestiones de mayor importancia en esta época:

> «…que por evytar de mucha costa a las dichas villas […] que solamente tomen luto en cada villa e justicia que hordinariamente reside en ella y los regidores y procurador general y escribano de conçejo de cada villa y no otros algunos, y que estos solamente se les de a cada uno, una loba de luto hasta en pyes y un capirote y una caperuça y no mas. Y que esta misma horden se tenga y guarde adelante para siempre jamas cada y quando que lo semejante acaesçiere»[7].

Pasando por la breve orden para celebrar las exequias de la reina Isabel de Valois en 1568[8], hay que esperar hasta la muerte de Felipe II en 1598 para encontrar nue-

---

6 Pilar Monteagudo Robledo, «La ciudad, escenario de fiesta política en el Antiguo Régimen», en Palma Martínez-Burgos García y Alfredo Rodríguez González (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 343, 349.

7 Archivo Municipal de Santander [AMS], leg. A-3, núm. 41. Los gastos de lutos continuaban con un debate originado a finales del siglo XV y que se mantendría durante los dos siglos siguientes.

8 AMS, leg. A-3, núm. 58.

vas noticias sobre las ceremonias fúnebres celebradas en la villa montañesa. El corregidor ordenaba que los lutos se realizaran «como siempre se ha acostumbrado hazer por los reyes y principes antecesores». Sin embargo, la ardua situación de la villa, asolada por la peste y las deudas, dificultaba realizar unas honras fúnebres tan dignas como se pretendía. Dos días antes de su celebración, y ante las dificultades de recaudación, se acuerda acortar los lutos, aunque se sacarían los capirotes y caperuzas que fueran necesarios. Las exequias tuvieron lugar el 16 de octubre de 1598, con una ceremonia en la iglesia mayor en la que por primera vez en la villa se tiene constancia de la colocación de un túmulo, de características desconocidas, adornado con 24 hachas de cera y 4 docenas de velas[9]. No se registra ninguna noticia más ni descripción de la ceremonia. Posiblemente, ésta se basaría poco más que en la realización de las tradicionales misas y oraciones de difuntos, con la obligada asistencia de las autoridades temporales y espirituales, aunque con una participación vecinal indeterminada[10]. Con todo, los parcos datos que ofrecen estas disposiciones ponen en evidencia la austeridad de los funerales por Felipe II en Santander, que poco tuvieron que ver con la pompa de otros lugares como Sevilla, Madrid o Valladolid.

El cambio empieza a vislumbrarse a partir de los funerales por Felipe III en 1621. En cuestión de lutos se sigue lo establecido en la cédula de 1555 para los capitulares, pero existe ya una orden clara para hacer concurrir a todos los vecinos de la villa y los cuatro lugares de su jurisdicción –Monte, Cueto, San Román de la Llanilla y Castillo (actual Peñacastillo)– con sus lutos «los que pudieren y los que no quiten las toquillas de los sombreros y no traygan cuellos abiertos». Barrios que, asimismo, deberían asistir «con su zera y curas», así como de las cofradías de la villa. Otra de las principales novedades reside en el túmulo que, como ya mandaba la tradición[11], debía disponerse en la iglesia mayor. Existe ya una preocupación manifiesta por destacar sus magnitudes –15 codos de alto–, su estructura –un entramado de maderajes cubiertos con bayeta negra– y sus adornos, entre los que debían, como no podía ser de otro modo, destacar las insignias reales –escudos de armas en cada una de las cuatro esquinas y una corona dorada situada en lo alto del túmulo–[12]. Pese a que tampoco en esta ocasión

---

9 AMS, Pleno 1, núm. 1, ff. 168r-174v.

10 Para una información más completa, María A. Allo Manero, *Exequias de la casa de Austria en España, Italia e Hispanoamérica*, Tesis doctoral dirigida por Alfonso Rodríguez y Gutiérrez de Ceballos, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993.

11 Véanse los capítulos 2 y 4 del libro de Javier Varela, *La muerte del rey…, op.cit;* también María A. Allo Manero y Juan Francisco Esteban Lorente, «El estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII», *Artigrama*, 19, 2004, pp. 39-94.

contamos con una descripción de la ceremonia, a razón de estas disposiciones puede observarse que las exequias por Felipe III fueron más multitudinarias y espectaculares que las dedicadas a su padre. Asistimos, de este modo, al germen de las transformaciones en la naturaleza de la ceremonia fúnebre. Un acto que dará paso, ya en los funerales por el siguiente monarca, a una concepción más teatral y ligada al espectáculo público, al hilo de la llamada fiesta barroca que empezaba a desarrollarse en el resto de lugares de la monarquía[13].

Las exequias por Felipe IV tuvieron lugar el 18 y 19 de octubre de 1665, siguiendo la sistematización ceremonial que tuvo lugar en esta época y que las dividía en vísperas y honras[14]. Nos encontramos ante unas ceremonias en las que la puesta en escena tiene ya un peso significativo. Los lutos, como manifestación primera del dolor por la muerte, vuelven a ser un elemento fundamental. A razón de ello, el cuerpo municipal pone gran cuidado en este aspecto, como se describe pormenorizadamente en el testimonio del acto, y así lo indica a los vecinos para que asistan con sus lutos del mismo modo que en las exequias por el rey predecesor[15]. Ambos días la función comenzó con la salida desde la casa consistorial de la comitiva municipal, que se dirigió a la iglesia colegial en un estricto orden cerrado por el procurador general, portando sobre un almohadón negro los símbolos reales. Junto a ella marchaba la nobleza local, las órdenes religiosas, las cofradías y todos los vecinos de la villa. La capilla mayor se convirtió en el lugar protagonista de la ceremonia, pues en ella se erigió una arquitectura funeraria, cubierta de bayeta negra y rodeada de 40 hachas y 150 velas de cera, que, con sus 16 codos de alto, parece subrayar la intención de superar, aunque fuera mínimamente, a la anterior. Se repartieron por todo el túmulo seis escudos de armas reales, mientras que en lo alto se dispuso un falso sepulcro sobre el que se colocaron la corona y el cetro, cuyo significado remarcaba el indudable carácter regio de la ceremonia. A los lados del túmulo se colocaron los bancos, también cubiertos de luto, que fueron ocupados jerárquicamente por las auto-

---

12 AMS, Pleno 5, núm. 1, ff. 161r-165v.

13 Son bien conocidos los trabajos de A. Bonet Correa o M.ª A. Pérez Samper en torno a los conceptos de la «fiesta barroca» y el «rey ausente», referentes para el estudio de la fiesta regia y el arte efímero en la España Moderna. En este sentido, es igualmente necesario destacar la importante labor del grupo de Iconografía e Historia del Arte de la Universitat Jaume I de Castellón de la Plana con su línea de investigación sobre «La fiesta barroca» (http://www.iha.uji.es).

14 Javier Varela, *La muerte del rey…, op. cit.,* p. 129.

15 AMS, Pleno 7, núm. 2, s/f.

ridades civiles, mientras que las comunidades religiosas se situaban en la parte baja del coro. La detenida explicación que se hace por vez primera de la situación de los distintos cuerpos en el templo es otro claro indicador de la significación que lo civil va obteniendo dentro de la ceremonia religiosa, que, no obstante, continúa siendo el pilar básico de las exequias. Como así se aplicaría en las sucesivas, las funciones eclesiásticas consistieron, fundamentalmente, en una misa, seguida por el sermón y el canto de cinco responsos: cuatro de ellos realizados por los cuatro caperos que, portando su cetro y capas, estaban situados en cada una de las esquinas del túmulo; el quinto lo realizaría el abad –obispo en el siguiente siglo– tras la incensación del túmulo. Con ello se daba fin a unas ceremonias celebradas «con toda solemnidad» y «con la mayor decencia posible»[16].

Notificada la muerte de Carlos II, las exequias se celebraron según un ceremonial que, como acordó el ayuntamiento, fue el mismo que el realizado para Felipe IV. La concurrencia de vecinos y religiosos de la villa se supone semejante, aunque se sabe que, en esta ocasión, la Compañía de Jesús estuvo ausente, si bien celebrarían en su colegio las «demostraciones de su obligación»[17]. En cuanto a su espectacularidad, al no realizarse una descripción del mismo no puede establecerse con seguridad si, siguiendo la tendencia precedente, el aparato superó al anterior o si, como parece, se siguieron unas pautas similares. Las cuentas municipales de 1700 muestran ciertos datos al respecto, como los 1295 reales que se gastaron en lutos, una cantidad considerable, teniendo en cuenta que la Pragmática de 1691, que desde entonces y con la ampliación de Felipe V en 1723 regularía los lutos en las exequias, pretendía minimizar los gastos[18]; o los 146 que se pagaron al maestro carpintero de la villa por «armar y desarmar» el túmulo –sin indicar nada acerca de su traza o fábrica–[19], lo que puede indicar que algunos de sus elementos se habrían reaprovechado de funerales anteriores y volverían a utilizarse en los posteriores, algo común en tales actos[20].

---

16 AMS, Pleno 7, núm. 2, s/f.

17 AMS, Pleno 9, núm. 2, ff.15v-17v.

18 AHN, Diversos-Mesta, 351, núm. 1, f. 10; Teresa Montiel Álvarez, «Pragmática de Felipe V, contra el abuso de trajes y gastos superfluos», *ArtyHum, Revista de Artes y Humanidades,* núm. 10, 2015, pp. 168-179.

19 AMS, leg. A-10, núm. 5 y 6.

20 María A. Allo Manero, «Dirigismo y propaganda en las exequias reales de la Casa de Austria: el artista y su obra al servicio del poder», en Eliseo Serrano Martín (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII,* Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1994, pp. 501-502; María A. Allo Manero y Juan Francisco Esteban Lorente, «El estudio de las exequias...», *op. cit.*, pp. 61-63.

Exequias en la época de los Borbones

Los Borbones adoptaron el ceremonial fúnebre precedente, en el que los lutos, la suntuosidad ornamental del templo y la solemnidad de la ceremonia religiosa, en todos sus aspectos, siguieron siendo las cuestiones principales[21]. No obstante, en este momento, y más especialmente desde la segunda mitad de siglo, se advierten novedades manifiestas en la concepción de la ceremonia real. Lo religioso pierde peso frente a lo cívico, lo que se traduce, junto a un mayor protagonismo de los poderes civiles, en un giro en los intereses y en el desarrollo de las funciones públicas. Así, mientras que en el siglo anterior los acontecimientos regios que más repercusión tuvieron en Santander fueron los nacimientos o fallecimientos, ahora es la proclamación la que toma el papel principal: un acto antes casi limitado al levantamiento del pendón real tras los funerales por el monarca fallecido se desarrolla ya como un episodio aislado de aquel y con un fuerte componente festivo. La estricta ceremonia regia se está convirtiendo en puro espectáculo.

Otro indicio de esos incipientes cambios que venimos advirtiendo desde la segunda mitad del XVII y que irán manifestándose cada vez con más claridad en el XVIII lo encontramos en las exequias por Luis I. En septiembre de 1724, Felipe V comunicaba a la villa la muerte de su hijo, ordenando los actos fúnebres acostumbrados. Sin embargo, la casa consistorial, punto de inicio de la ceremonia y lugar de depósito de las reales insignias y adornos fúnebres, se encontraba en aquel momento convertida en cuartel de soldados de Marina. En tales condiciones no podían celebrarse «actos tan soberanos y de tanta seriedad, con la pompa equivalente», por lo que hubieron de posponerse hasta el año siguiente[22]. Pese a estar disponible la iglesia colegial, donde tendría lugar la parte fundamental –la religiosa– de la ceremonia, ésta no podía concebirse sin su parte civil ni el boato adecuado para tal acto. Vemos, de esta manera, el valor que lo terrenal ha alcanzado, llegando a crear cierta dependencia a lo espiritual. Al fin y al cabo, se trataba de una ceremonia en honor del poder real, a pesar del carácter religioso de un acto que, si bien mantiene y mantendrá un peso predominante, estaba viviendo ciertos cambios en su naturaleza.

---

21 Para una información más completa sobre las exequias del siglo XVIII, véase, entre otros, María V. Soto Caba, *Solemnidades y exequias en la España del s. XVIII*, tesis doctoral dirigida por Víctor M. Nieto Alcaide, UNED, 1987; Roberto J. López, *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia 1700-1833*, Santiago de Compostela, Universidad, 1995.

22 AMS, leg. A-13, núm, 54; leg. B-5, núm. 21.

Finalmente, las vísperas y exequias por el efímero rey se celebraron en diciembre de 1725. El cuerpo municipal salió de la Casa Consistorial, enlutado y formando dos filas, seguido de las órdenes religiosas, cofradías, caballeros particulares, vecinos y naturales de la villa y su jurisdicción; tras ellos, los porteros, llevando mazas doradas y en sus escudos las armas de la villa; y, en último lugar, los alguaciles, con sus varas enlutadas y vestidos de negro, pero sin capa. El testimonio del escribano describe explícitamente el lugar asignado en la colegial a los oficiales municipales[23], algo que ya no hace con el estamento eclesiástico y que indica, una vez más, la importancia otorgada a la presencia del poder civil. Las funciones religiosas se celebraron según costumbre, y la suntuosidad de las decoraciones, en función de la información conservada, tampoco debió distar en gran medida de las precedentes.

Aproximadamente a mediados de siglo los cambios ya se han hecho evidentes no sólo en las exequias por el soberano, sino también en las de las reinas y monarcas extranjeros[24]. Ambas ceremonias parecen haber adquirido una importancia notable respecto a los siglos anteriores, cuando, en los pocos casos en los que se hace referencia a su celebración, los datos no van más allá de la real cédula o los sucintos acuerdos municipales. En este momento, el cuidado en las disposiciones y el aparato, que también ha ido creciendo a partir de la segunda mitad del XVII, se asemejan al del monarca. Es fundamental, además, que quede constancia de la celebración y solemnidad del acto; ya no hay ceremonia sin su correspondiente testimonio. De igual modo y con un objetivo afín, el sermón fúnebre parece haberse hecho imprescindible, procurando que lo realice el orador más célebre de la región. Se persiguen unas funciones cada vez más multitudinarias, publicándose en bandos para que asistan «y que no aleguen ygnoranzia» absolutamente todos los vecinos de la villa y sus lugares, bajo pena pecuniaria que oscilaba entre los 1000 y 2000 maravedís. Cuando se presentó la ocasión, también se buscó la presencia de personajes de cierto rango, especialmente militares, que se encontraban en el momento en Santander. Su asistencia y participación, además de otorgar una excelencia mayor a los actos, es otro indicativo de la citada creciente presencia civil y que, en este caso, ejercía

---

[23] Justicia y regimiento se situaron junto al túmulo, mientras que los porteros lo hicieron en el cuerpo de la iglesia, frente al coro, y los alguaciles en la entrada a aquel. AMS, pleno 10, núm. 1, ff. 102r-v.

[24] Véase Margarita Torremocha, «Exequias para las reinas de la casa de Austria», en María V. López-Cordón y Gloria Franco (coords.), *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica,* Madrid, 2005, pp. 239-356.

también una función de mantenimiento del orden social[25]. El ceremonial y el ornato al completo ya no se rigen únicamente por la costumbre, sino que ahora se señala explícitamente el procedimiento «forzoso»[26].

En estas líneas discurrieron los funerales por Felipe V en 1746, en los que la pompa y la concurrencia vecinal se convirtieron en aspectos imprescindibles. Se ordenó a todos los vecinos de la villa y los cuatro barrios asistir con sus lutos, del mismo modo que se comunicó a las comunidades religiosas para colaborar con el toque de campanas y, al igual que cofradías y hermandades, con la aportación de cera y paños de luto para los adornos fúnebres[27]. En la capilla mayor se erigió un túmulo de forma piramidal cubierto con bayeta negra, adornado con cuatro escudos con las armas reales y velas, y sobre el que se situó una almohada negra con el cetro y la corona de oro «como la imperial». Todo era poco para el homenaje del monarca difunto en un templo que, por vez primera, se subraya «que es del Real Patronato de S.M.»[28].

Sin embargo, esa insistente exigencia de pompa y concurso, ligada al cambio de mentalidad de la época, acabaría generando el efecto contrario en ciertas ocasiones. Fue el caso de las exequias por Juan V de Portugal, padre de la reina Bárbara de Braganza, en las que sólo acompañaron a las autoridades municipales la comunidad de San Francisco, algunos sacerdotes jesuitas «y muy pocos vecinos»[29]. No contribuyeron con la cera solicitada ni las hermandades –que tampoco asistieron– ni dos de los barrios, algo similar a lo que había sucedido en los funerales de Felipe V y que se repitió en los de María Amalia de Sajonia[30]. Para mayor desconcierto, las exequias por Isabel de Farnesio tuvieron que celebrarse en el convento de San Francisco debido al conflicto entre el ayuntamiento y el cabildo catedralicio, que no se resolvería hasta la Concordia de 1769. En ella, entre otros asuntos, se establecía el modo de actuación de cada cuerpo en las funciones reales celebradas en la ya entonces catedral:

---

25 Una real provisión de 1768 establecía que la tropa pudiera concurrir a las celebraciones públicas para mantener la tranquilidad. AMS, Pleno 12, núm. 1, ff. 8v-10r.

26 AMS, Pleno 10, núm. 1, f. 13v.

27 Sin embargo, en esta ocasión las órdenes no cumplieron con la cera solicitada y los jerónimos, como sucedería a partir de entonces, no asistieron.

28 AMS, Pleno 10, núm. 1, f. 37r.

29 AMS, Pleno 10, núm. 2, s/f.

30 AMS, Pleno 11, núm. 2, s/f.

«3.º. Los días de Funciones Reales en que la Ciudad concurra saldrán a recivirla y despedirla dos capellanes y quatro capas de coro.

4.º. En las Funciones Reales en que lleven insignias recivirá y despedirá a la Ciudad el Cavildo entero, pero como no puede dejar el coro hasta concluir las Oras Canonicas la Ciudad anticipará uno de sus porteros a saber del Pertiguero de la Yglesia quando acaban Nona, con cuio aviso se moverá el Aiuntamiento a fin de que no se note falta de una a otra Yllustrisima Comunidad»[31].

Pero, sin duda, la ausencia de boato más llamativa fue la de las exequias de Fernando VI. Este monarca había sido hasta el momento el gran benefactor de Santander –en 1755 había elevado el rango de la entonces villa a ciudad y la había concedido la sede episcopal que ansiaba desde hacía más de un siglo– y, sin embargo, la celebración de sus funerales quedó subordinada a la de la proclamación de su hermano. Recibida la noticia del fallecimiento el 7 de septiembre de 1759, la ciudad comenzó a preparar las honras fúnebres hasta que, dos días después, una carta de la reina madre ordenaba celebrar la aclamación del sucesor con la mayor brevedad aunque no se hubieran celebrado aún las exequias por Fernando VI[32]. Es ésta una de las principales transformaciones que conocerían las funciones reales del siglo XVIII, tanto en Santander como en el resto de ciudades peninsulares. Un instrumento político al servicio de la legitimación de la monarquía que pretendía reemplazar el dolor por la pérdida de un rey con la alegría por la seguridad de continuidad que suponía la aclamación del siguiente[33].

Las exequias por Fernando VI no se celebrarían hasta más de un mes después de la proclamación de Carlos III. Las funciones se realizaron en la catedral, según las formalidades que se habían dispuesto y hecho costumbre en las ceremonias anteriores, aunque la participación vecinal se vio enormemente reducida respecto a las de monarcas anteriores y, más aún, en comparación con la del acto precedente. En este sentido, según el testimonio municipal, el cortejo fúnebre sólo estuvo acompañado por «varios vecinos» y el túmulo tenía la cera justa para aparentar cierta decencia, ya que, al no haber aportado las cofradías y hermandades más que cuatro velas y dos hachas de cera, el resto de la iluminación tuvo que aportarlo la ciudad. Lo único reseñable de la ceremonia fue el aparente lujo de las telas de luto con que se cubrió el túmulo, que se habían traído de Madrid, junto a la solemnidad que la música le otorgó a la ceremonia.

---

31 Biblioteca Municipal de Santander, Ms. 1322.

32 AMS, leg. B-168, núm. 1.

33 Pilar Monteagudo Robledo, «La ciudad…», *op. cit.*, pp. 342-343.

Además, la descripción de la ceremonia de las exequias por Fernando VI apenas ocupa dos folios en el Libro de Acuerdos Municipales y no se sale del sobrio modelo, al contrario de lo que ocurre con la de la proclamación del sucesor, cuya extensión y expresividad, junto a la sobrevaloración que ahora se le otorga frente al acto funerario, es claro indicador del cambio que venimos advirtiendo[34].

Finezas del dolor, veneración y fidelidad por Carlos III

El salto definitivo llegó con las exequias de Carlos III. Las muestras de dolor a las que el pueblo se debía tras la muerte de su rey se vivieron en Santander como una obligación aún mayor y más sentida. Las gracias y beneficios que Carlos III había concedido a la ciudad durante su reinado, que la situaron en pleno auge de su crecimiento económico y sus transformaciones urbanas y sociales, le convirtieron en su mayor protector[35]. Así pues, «una ciudad tan obligada como favorecida» sentía la necesidad de saldar su deuda con su venerado monarca y que quedara constancia de ello. Para ello, el ayuntamiento encargó la redacción de una relación de la ceremonia, un libro de exequias al uso como los que venían realizándose en la monarquía hispánica desde la muerte de Carlos V y que, sin embargo, no se habían materializado en Santander hasta el momento[36]. Más allá de los breves testimonios recogidos en los Libros de Acuerdos Municipales no se conoce otra relación de tal categoría en cuanto a su extensión, detalle e ilustraciones, y menos aún con intención de ser publicada junto a la relación de la proclamación del sucesor (Fig. 1)[37]. Estamos, por tanto, ante una de las gran-

---

34 AMS, Pleno 11, núm. 2, ff. 17v-18v.

35 Entre otras medidas, principalmente de carácter económico, Carlos III decretó la liberación definitiva del comercio con América en 1778, la creación del Real Consulado de Mar y Tierra en 1785 y el apoyo al controvertido proyecto de obras de los muelles y el puerto de Santander. Véase Tomás Martínez Vara, *Santander de villa a ciudad: un siglo de esplendor y crisis*, Santander, Estudio, Delegación de Cultura del Ayuntamiento, 1983; Ramón Maruri Villanueva, *La burguesía mercantil santanderina 1700-1850: cambio social y de mentalidad*, Santander, Universidad de Cantabria, 1990; Luis Sazatornil Ruiz y Alodia L. Manjón Rodríguez, «Arquitectura y urbanismo en la época de la Ilustración», en *Catálogo del Patrimonio Cultural de Cantabria*, vol. III, Santander, Consejería de Cultura y Deporte, 2000, pp. 183-218.

36 María A. Allo Manero, «El libro de exequias reales», en *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna, VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1995, pp. 68-83 y 188-196.

37 Se solicitó, para ello, el patrocinio de la Marquesa de Pontejos, cuñada de Floridablanca. AMS, leg. A-24b, n.º 101, s/f.

des novedades de estos funerales en la ciudad, aunque tardía en contraste con la dinámica general impuesta desde la corte.

El 19 de diciembre de 1788 la ciudad recibía la noticia de la muerte del rey, y el 6 de enero del año siguiente se daba lectura a una cédula en la que su hijo y sucesor, Carlos IV, ordenaba celebrar las honras fúnebres acostumbradas. En la línea de la nueva mentalidad al respecto de la celebración real y de una acción que parece haberse hecho costumbre a partir de 1759, apenas dos días después llegaba otra real orden en la que el nuevo rey mandaba celebrar el acto de proclamación en su nombre con la mayor brevedad y sin reparar en gastos, aunque no se hubieran celebrado aún las exequias por su padre. En esta ocasión, no obstante, la complejidad de los preparativos de unas fiestas de proclamación que, como se esperaba, superarían a todo lo realizado hasta entonces, determinó que, en esta ocasión, la celebración de las exequias las antecediera[38].

Tras la negociación entre el cabildo y el ayuntamiento, los funerales se celebraron, con la mayor pompa y solemnidad, a finales de enero de 1789. La tradición continuó marcando unas ceremonias en las que lo cívico se alzaría con el protagonismo. Ambos días, entre el clamor de las campanas de todas las iglesias de la ciudad, el poder local inició su marcha desde el ayuntamiento, en un recorrido –Plaza Vieja, calle del Puente, catedral– que, por primera vez, se indica en las exequias municipales, al igual que su intención de «pasar por medio del Pueblo, para hacer á todos mas bien notoria su dolorosa pena»[39]. Todas las miradas recayeron sobre el procurador general, que portaba en una bandeja de plata la corona y el cetro

> «no tanto por seguir la antigua costumbre practicada en semejantes funciones, quanto para dar a entender á todos con esta ceremonia de presentar al publico la Corona, el que con esta piadosa demonstración de sufragio coronaba esta Noble Ciudad su amorosa fineza […]»[40].

El cabildo salió a recibir a la ciudad a las puertas de la catedral, según lo acordado en la Concordia de 1769. Las funciones religiosas de ambos días se cele-

---

38 Natalia Ganzo Galaz, «*Las más solemnes festivas pompas* del Santander del Setecientos: la proclamación de Carlos IV», *Liño. Revista Anual de Historia del Arte,* núm. 22, 2016 (en prensa).

39 Pedro García Diego, *Finezas del dolor, veneración y fidelidad demonstradas en la Relacion de las solemnísimas honras, que L. M. N. S. Leal Ciudad de Santander consagró a la tierna memoria De el señor Rey D. Carlos III…,* Biblioteca Nacional Española (BNE), Mss. 17462, f. 125v.

40 *Ibid*., f. 126.

braron con la solemnidad y forma acostumbradas, aunque con una presencia ciudadana, forastera y militar tal que, superando a todo lo anterior, hizo casi insuficiente el espacio del templo. En éste, además, se erigió un túmulo que, convertido en el objeto central de la organización, pues debía ser el símbolo último del dolor, grandeza y lealtad de la ciudad, no conoció precedentes. Con este fin se levantó en el centro del crucero, ajustado totalmente al espacio y cubierto de terciopelo negro, un túmulo de dos cuerpos: una pirámide cuadrangular sobre un pedestal cúbico que alcanzó una altura total de 30 pies y cuyos elementos, a juzgar por los datos de las cuentas, fueron en gran parte de nueva fábrica[41]. Pese a las reglas clasicistas promulgadas desde la corte, que a Santander apenas llegarían, aún, más que en la idea de la búsqueda «de una perfecta simetría», la decoración del túmulo y del templo mantuvieron un lenguaje fundamentalmente barroco: además de los emblemas reales, los símbolos de la muerte y los jeroglíficos alusivos a las virtudes del rey difunto (Fig. 2) –relegados, no obstante, a un sepulcro independiente para no romper esa simetría– tuvieron un papel protagonista en el programa ornamental. Tampoco la idea racionalista llegó a la iluminación: sólo en las gradas del cuerpo piramidal se utilizaron 150 hachas de cera, junto a otras tantas que se encendieron en el resto de la ciudad[42].

La última y no menos significativa novedad en estas exequias fue la irrupción de un poder nuevo: el económico. Al hilo del carácter eminentemente público que adquirió la ceremonia y del cambio socioeconómico del Santander del momento, las instituciones surgidas en la nueva coyuntura tuvieron una presencia que no pasó desapercibida. Así, el Real Consulado celebró sus propios funerales por el alma de Carlos III en el convento de San Francisco pocos días después, «con toda la posible pompa y magnificencia» y con la presencia de los cuerpos de marina y milicia, que, tras los actos religiosos, realizaron los debidos honores y salvas de artillería[43]. Por su parte, la Real Sociedad Cantábrica hizo su aparición en la oración fúnebre de las exequias en la catedral. Se encargó su predicación al padre José Manuel Fernández Vallejo, pilar fundamental en fundación y actividad de la institución, como se sustrae de la segunda parte de un sermón que, si bien conserva un lenguaje todavía barroco, expresa ya las ideas de la Ilustra-

41 AMS, leg. A-24b, n.º 101, s/f.

42 Pedro García Diego, *Finezas del dolor…, op. cit.,* ff. 116-124.

43 Archivo Histórico Provincial de Cantabria, Real Consulado, leg. 4 bis, doc. 2; *La Gazeta de Madrid*, núm. 19, p. 210.

ción. Sería ésta «la despedida última de este noble Pueblo al mejor Monarca que ha conocido»[44].

* * *

Con las de Carlos III se daba fin al ciclo de exequias reales de la Edad Moderna. Santander, dentro de las posibilidades económicas, sociales y culturales que su condición de villa y, más tarde, ciudad periférica le permitía, cumplió con sus obligaciones conmemorativas hacia la monarquía. Aunque con manifiesto retraso con respecto a la corte y siempre siguiendo un modelo impuesto por la tradición, el progresivo cambio de tendencias fue haciéndose cada vez más evidente con el devenir de las décadas del periodo moderno: pompa y aparato frente a austeridad, primero; carácter cívico frente a lo meramente religioso, después. Cambios y permanencias convivieron en las ceremonias fúnebres regias hasta los últimos años del siglo XVIII.

[44] Pedro García Diego, *Finezas del dolor…, op. cit.,* ff. 136-157v.

Fig. 1. Portada de la *Relación* de las exequias de Carlos III y la proclamación de Carlos IV en Santander, P. García Diego. BNE, Mss. 17462.

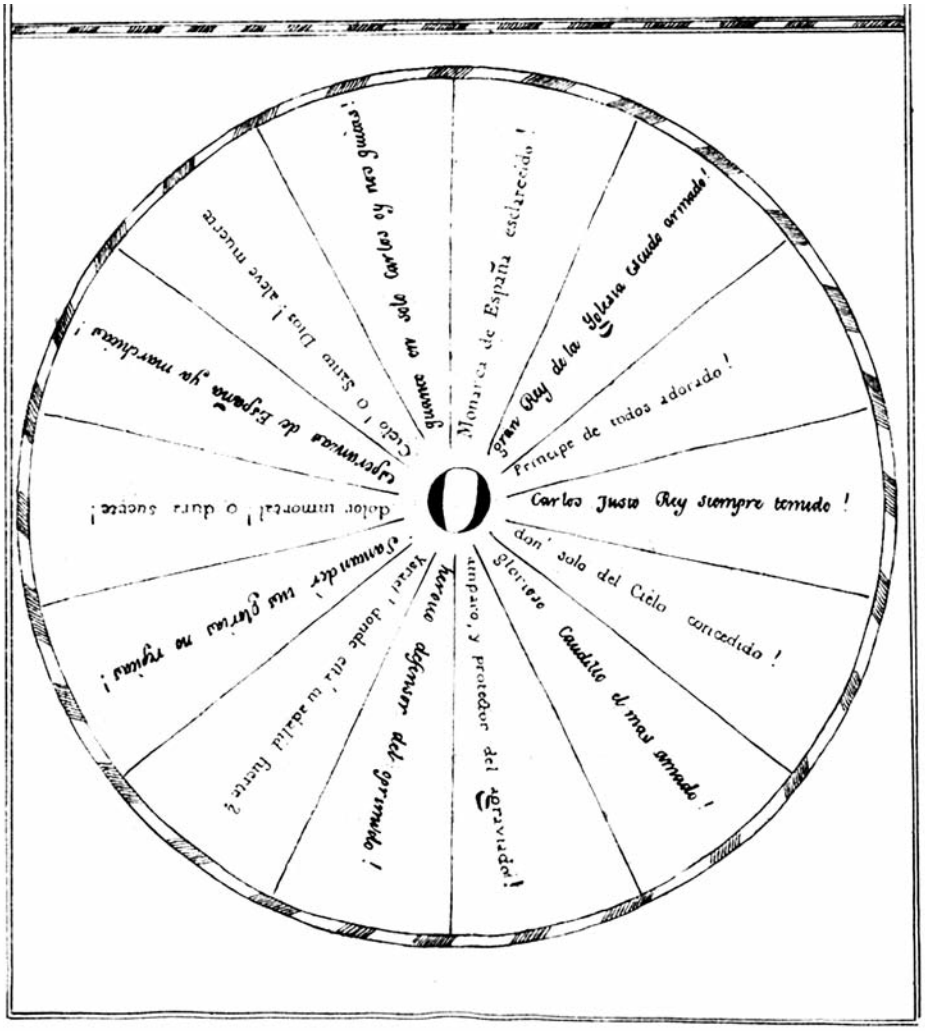


Fig. 2. Soneto correspondiente al jeroglífico XIII: «Gracias dispensadas a Santander». P. García Diego, *op. cit.,* f. 189.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR FRENTE A LAS ADVERSIDADES CLIMÁTICAS Y NATURALES EN LOS SIGLOS XVII-XVIII*

Adrián García Torres

Grupo de Investigación en Historia y Clima
Universidad de Alicante
adrian.garcia@ua.es

Resumen:

El presente trabajo aborda diferentes casos relativos a la tesis del castigo divino como forma explicativa de la catástrofe en los textos impresos, las formas de alentar a la culpa mediante las rogativas de penitencia y las misiones, así como la lucha de poder surgida por el control de dichos actos religiosos.

Palabras clave:

Miedo, religiosidad, clima, rogativa, desastre, catástrofe.

Abstract:

The present work deals with the different facts relative to the divine punishment thesis as an explicative form of the catastrophe in printed texts, the ways to encourage punishment by means of penitence rogations and missions, as well as, class struggles arisen because of the regulation of religious actions.

Key words:

Fear, religiosity, climate, rogations, disaster, catastrophe.

* Este trabajo ha sido elaborado mediante el proyecto de investigación HAR2013-44972-P, dentro del Programa Estatal de Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia del MINECO.

Introducción: entre la creencia y el miedo

La presencia de episodios naturales y climáticos de signo extremo ha supuesto a lo largo de la Historia un elemento traumático para el ser humano, puesto que perturbaban su vida cotidiana. Estos tenían la capacidad de echar por tierra el año agrícola, hipotecar los venideros y llevarse por delante las posesiones materiales más importantes. De ahí que la posibilidad de que acaeciera un acontecimiento adverso originara un sentimiento de miedo[1]. Las políticas aplicadas por el gobierno civil frente al desastre se centraban en aminorar sus consecuencias más inmediatas, entre las que sobresalió la asistencia alimenticia, primordial para evitar posibles conflictos y desterrar el temor a la muerte más lenta y dolorosa: por inanición[2]. Las medidas de defensa que la ciencia y la técnica ofrecían ante estos riesgos, cuando eran posibles, necesitaban de generosas inversiones económicas y de un dilatado espacio temporal para su aplicación[3]. Tal debilidad beneficiaba a los remedios basados en la espiritualidad, pues *ofrecían soluciones* a corto plazo ante una actuación traducida como sobrenatural, donde los aspectos mágicos también tenían cabida[4]. Tanto es así que algunas prácticas tradicionales de la religiosidad popular fueron absorbidas por la Iglesia católica, como los conjuros y los exorcismos[5]. Con esta realidad, el clero aprovechó este

---

1 Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989, p. 53; Armando Alberola Romá, «Miedo y religiosidad popular: el mundo rural valenciano frente al desastre meteorológico en la Edad Moderna. Apuntes para su estudio», en Alberto Marcos Martín (ed.), *Hacer historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2011, pp. 12-30; Eliseo Serrano Martín (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994.

2 Jean Delumeau, *El miedo en…, op.cit*, pp. 252-258.

3 Armando Alberola Romá, «Anomalías hidrometeorológicas, prevención de riesgos y gestión de las catástrofe en la fachada mediterránea española durante el siglo XVIII», en Armando Alberola Romá (coord.), *Clima, naturaleza y desastre. España e Hispanoamérica durante la Edad Moderna*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2013, pp. 81-97.

4 Martí Gelabertó Vilagran, «Cuando Dios hace temblar la tierra. Ciencia, providencialismo y magia ante los terremotos en la cultura española (siglos XVI–XVIII)», *Revista de folklore*, 373, 2013, pp. 4-25; del mismo autor, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales: Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 9, 1991, pp. 325-344.

5 Juan C. Sanz Larroca, «Exorcismos contra plagas agrícolas en la España del siglo XVII», *Tiempos modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 23, 2011, 43 pp; Armando Albe-

escenario de ventaja y reiteró de manera constante el discurso de la irrupción de estos sucesos como un aviso del Creador con el fin último de influir en las conciencias[6]. Tesis sazonada con la cita de episodios del mismo tenor, ya fueran bíblicos o de épocas pasadas, para justificar la desdicha ocurrida. Fuertes cimientos, en definitiva, con los que edificar una *memoria del miedo*[7].

Ante la importancia que poseyó el recurso a las creencias ante las calamidades procedentes de los riesgos naturales y climáticos, presentaremos algunas de las estrategias utilizadas que servían para fortificar la visión providencialista, tales como las misiones de las comunidades religiosas, las rogativas de penitencia, las relaciones de sucesos y los sermones. Por otro lado, completaremos lo anterior con algunos apuntes acerca de los conflictos que surgieron por el control de los ruegos entre el clero.

Las misiones y las rogativas de penitencia: una ejemplificación del miedo

Dentro de los remedios formulados desde la religiosidad, las rogativas se convirtieron en la principal arma con la que lograr a través de un intercesor el perdón divino. Ceremonias colectivas que según el impedimento natural o climático que afligía se plasmaban en variados rituales, con una concomitancia entre la intensidad del episodio en cuestión con la complejidad de la celebración religiosa ejecutada[8]. En el caso de la sequía, por ejemplo, la evolución partía de las rogativas secretas hasta las de carácter público, donde se incluían la exhibición del intercesor, las procesiones, los traslados y las peregrinaciones. De las más sugestivas fueron las conocidas como rogativas de penitencia debido a su sofisticada escenografía destinada a generar el sentimiento de culpa entre los vecinos.

---

rola Romá, *Los cambios climáticos. La Pequeña Edad del Hielo en España*, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 272-282.

6 Martí Gelabertó Vilagran, *La palabra del predicador: Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Lleida, Editorial Milenio, 2005, pp. 299-306.

7 Armando Alberola Romá, «Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 38, 2012, p. 56.

8 Antonio L. Cortés Peña, «Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna», *Hispania. Revista española de Historia*, 191, 1995, pp. 1032-1033; Élise Hiram, «Les cérémonies religieuses face à la météorologie. Enjeux paléoclimatiques et rôle social. Le cas de Salamanque au XVIIe siècle», *Histoire Urbaine*, 31, 2011, pp. 31-52.

La villa de Elche nos sirve como pequeño prototipo de esta realidad en los períodos de déficit hídrico.

En el momento en que la falta de lluvias era ya extrema y la pérdida de los cultivos estaba próxima, la opción más desesperada en Elche radicaba en acudir a las citadas rogativas de penitencia. A mediados de marzo de 1731, tras diversas rogativas *pro pluvia* fracasadas, el consistorio convino con el vicario foráneo celebrar una procesión de penitencia que marcharía desde la parroquial de Santa María con la patrona, la Virgen de la Asunción, y que se cerraría con una plática en el templo de origen. Como elementos de muestra de arrepentimiento entre los participantes, las comunidades religiosas partieron con la cara oculta con ceniza, coronas de espinas en la cabeza, sogas rodeando el cuello y despojadas de calzado. El clero secular, por su parte, con mucetas en la cabeza, sombreros caídos, cañas en las manos y otros sosteniendo sus sotanas. Por último, los representantes del Ayuntamiento se decantaron por el recurso previamente visto de las cuerdas de esparto. Como colofón, la imagen de la abogada fue cubierta desde el rostro hasta los brazos con un manto negro[9].

Por otro lado, las misiones de las órdenes religiosas reforzaban la participación de la población en los rezos propuestos para expiar las faltas. La encargada de ponerlas en práctica en la villa de Elche fue la Orden Tercera franciscana. Durante los últimos días de 1719, la esterilidad fue el motivo para que se trasladara a la patrona a la iglesia del convento franciscano de San José. Con el fin de impulsar la mediación de la representante ante el Todopoderoso, los miembros de la Orden Tercera decidieron organizar una misión en diferentes puntos estratégicos del núcleo urbano para estimular a los pobladores a la compunción y con ella, acudir al día siguiente, domingo, a una comunión general. Con todo preparado, los hermanos marcharon con treinta y tres eclesiásticos. La comitiva la abrió un individuo con hábito sosteniendo una gran cruz, proseguido del visitador con crucifijo y toalla de tafetán morada, quien estaba franqueado por dos hermanos alumbrando. Tras visitar cada parroquia, con su pertinente sermón, de regreso al convento se desplegó una última prédica masiva en la plaza Mayor[10].

---

9 Archivo Histórico Municipal de Elche [AHME], H125/1, *Libro primero y segundo de Juntas y de las beatas que han profesado en esta Tercera Orden del convento de San José*, 20 de marzo de 1719, ff. 31-31v.

10 AHME, H125/1, *Libro primero y segundo de Juntas y de las beatas que han profesado en esta Tercera Orden del convento de San José*, 16 de diciembre de 1719, f. 18v.

La lucha por el control de los actos religiosos

La celebración de rogativas estuvo salpicada de conflictos a tenor de su organización. A la hora de concretar su funcionamiento, existía un riguroso protocolo entre las autoridades civiles, que las pedían, y las religiosas, que las ejecutaban, lo que suscitó diferentes pulsos por la preeminencia entre ambas esferas de poder durante la modernidad[11]. Es más, las fricciones fueron tan frecuentes que el Consejo de Castilla regló en el siglo XVIII las normas generales a seguir en el sistema de recados. Estos encontronazos también brotaron dentro del ámbito religioso debido a la autonomía que los cabildos eclesiásticos querían disfrutar frente a la autoridad del obispo o el arzobispo. En este epígrafe nos centraremos en dos funciones de oración fallidas insertas en un pleito ganado en el Consejo de Castilla por el arzobispo de Zaragoza al cabildo metropolitano a mediados del siglo XVIII.

El germen del litigio surgió en diciembre de 1744 con una orden de suspensión por parte del arzobispo de una procesión de rogativa por falta de lluvia. La razón de tal medida se asentó en no haberle hecho partícipe de la toma de decisiones sobre la misma ni tampoco aprobarla. Con esta tesitura, el comandante general aprovechó una reunión con el prelado para intentar desbloquear este conflicto, pues enterado de lo ocurrido, le propuso hacerse responsable del recado y que los ruegos se pusieran en marcha, algo que el arzobispo vio con buenos ojos. Esta novedad le fue informada a los representantes del cabildo eclesiástico, que no ratificaron lo dispuesto al esgrimir que el fin del encuentro no era el de obtener licencia de forma verbal[12]. Esta negativa evidenció un auténtico choque entre ambas instituciones en lo relativo a sobre quién recaía la potestad de establecer las celebraciones extraordinarias.

---

[11] Antonio L. Cortes Peña, «Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII», en Antonio L. Cortes Peña (ed.), *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006, pp. 437-452; Adrián García Torres, «Víctimas del miedo: culpabilidad y auxilio del cielo frente a la catástrofe», en Armando Alberola Romá (coord.), *Clima, naturaleza y desastre*…, *op. cit*, pp. 96-116.

[12] Biblioteca Nacional de España [BNE], *El arzobispo de Zaragoza, repitiendo su mas profundo respeto, dice que en el mes de enero de este presente año puso en la alta consideracion de V.A. la estrañeza, que le havia causado el que su Cabildo Metropolitano, à instancia de la ciudad, huviesse acordado, y publicado una Procession General de Rogativa por agua...,* Zaragoza, 8 de julio de 1748, pp. 1-5.

La defensa del cabildo catedralicio en los tribunales se fundamentó en que la ciudad demandaba las rogativas, ellos las resolvían y de lo acordado, daban cuenta al arzobispo para su autorización. Sin embargo, el resultado de la investigación por parte de este último sacó a la luz que la realidad no era la mostrada. Entre sus argumentos reveló que sus seis antecesores entre 1625 y 1676 protegieron su derecho exclusivo a convocar procesiones y cuando alguna vez esto no se practicó, los representantes del cabildo catedralicio se disculparon.

Como paradigma de lo anteriormente descrito, nos encontramos con una rogativa por la salud del monarca en 1625, que el arzobispo, el cabildo civil y el eclesiástico concertaron celebrar el 18 de abril por la tarde. Ahora bien, el cabildo eclesiástico resolvió a posteriori hacerla por la mañana. Llegado el día, mientras el prelado oficiaba misa, comenzaron los preparativos. Cuando este se enteró, canceló el acto hasta la tarde, algo que el cabildo metropolitano no aceptó. Por este motivo, el propio arzobispo entró a la sacristía de la catedral del Salvador y expuso su decisión en persona al cabildo eclesiástico, las comunidades religiosas y los capítulos de las parroquias. Todos recularon excepto el cabildo que inició el recorrido a pesar de las advertencias que también les dieron durante el mismo. Llegada la comitiva a la iglesia de San Pablo, el cura y los beneficiados no abrieron las puertas por orden del arzobispo, por lo que retornaron al punto de salida. Las tensiones continuaron ascendiendo al seguir actuando de forma independiente el cabildo catedralicio en posteriores oficios, por lo que el arzobispo tomó la decisión de excomulgar a tres de sus miembros, quienes posteriormente cedieron y lamentaron saltarse las pautas establecidas[13].

Providencialismo y castigo divino en los textos impresos

Los textos impresos contienen una rica información acerca de los episodios naturales de signo extremo y su vínculo con el providencialismo[14]. Por este motivo, hemos seleccionado tres de sus ejemplos: los sermones, las cartas pastorales y las relaciones de sucesos. El sermón era el principal medio oral del que disponía

---

13 *Ibidem*, pp. 17-19.

14 Armando Alberola Romá, «La natura desfermada. Al voltant dels manuscrits, impresos i imatges sobre desastres naturals en l´Espanya del segle XVIII», en Armando Alberola y Jorge Olcina (eds.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad en la España moderna y contemporánea*, Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 2009, pp. 17-76.

el clero para influir en las conciencias y con el objetivo de expandir su mensaje, parte de ellos se publicaban. Las cartas pastorales se exhibían en la entrada de las iglesias y de entre los diversos temas que abarcaban, se localizaban los destinados a erradicar las conductas contrarias a la fe[15]. Por su parte, las relaciones de sucesos son un género preperiodístico donde los eventos que alteraban la normalidad disfrutaban de una importante cabida y la sed de información sobre estos, más todavía si se habían sufrido, suponía su mejor baza. Entre sus particularidades, el cierto aire sensacionalista y la corrección divina, esta última que siempre era presentada como causante de lo acaecido[16].

Las inundaciones

Las localidades asentadas por donde los ríos transitaban se encontraban en riesgo si una avenida acontecía. En el desarrollo de una crecida, las medidas de resistencia de los pobladores se centraban en que el torrente no superara el cauce. Si el episodio comenzaba a percibirse como peligroso, la religiosidad también entraba en juego a través de las rogativas *pro serenitatem*.

La inundación vivida en Sevilla y lugares anexos en 1736 motivó la redacción de un panfleto escrito en verso en el que se indagaba en la raíz religiosa del suceso, pues el autor cargó contra «modas, y galas, usuras y, latrocinios, torpezas, engaños, trazas» como responsables del correctivo. Tras señalar los perjuicios provocados por la crecida del Guadalquivir, utilizó la gestión del desastre para manifestar las conductas coincidentes con la buena cristiandad, básicas para lograr el perdón de Dios y que cesaran las lluvias. De este modo, recalcó el papel del cabildo catedralicio con su labor espiritual a través de las plegarias, las labores asistenciales del clero con el reparto de alimento a los pobres con mil hogazas de pan diarias, el traslado de comida en barcas por parte de dos capellanes tanto a la ciudad como a zonas próximas, los dispendios monetarios del arzobispo, el trabajo de las instituciones de beneficencia, la dedicación del Ayuntamiento, etc. Por último, remarcó nuevamente el principal papel de la fe y la necesidad de expiar los pecados para que este tipo de advertencias de Dios no regresaran[17].

---

15 Martí Gelabertó Vilagran, «Fuentes para el estudio de la religión popular española», *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, 17, 2004, pp. 83-86 y 100.

16 Jorge García López y Sònia Boadas Cabarrocas (coords.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

17 Biblioteca Valenciana Digital [BIVALDI], *Nueva relación, en un curioso romance, en que se declaran las copiosas lluvias, y grandes inundaciones, que ha padecido la Ciudad de Sevilla, y*

Los graves daños provocados por la riada del Arlanzón en Burgos en junio de 1775, motivaron la publicación de una pastoral del arzobispo José Javier Rodríguez de Arellano pocos días después de la catástrofe, todavía con las heridas abiertas. A la hora de justificar este desastre, asoció a Dios con un médico, que conocida la enfermedad, aplicaba la medicina más beneficiosa. Previamente a revelar el pretexto de la ira divina, no olvidó deslizar que los que daban una explicación natural a este tipo de eventos extremos participaban en el malestar divino. Para justificar esta tesis se apoyó en la cita de dos obispos. De Simón Mayolo, la llegada de avenidas por las mismas causas que la acaecida en la ciudad y de San Gregorio, conocido por su milagro al detener los embates del río Lico, igual visión ante la presencia de inundaciones fuera de temporada de lluvias. El discurso estaba ya totalmente articulado por parte del arzobispo: el mal eran los pecados y la cura era el dolor en busca de misericordia. Por consiguiente, la posterior petición de piedad mediante los ruegos del clero de la catedral y las comunidades religiosas frenó la calamidad. De estas últimas, recalcó el papel de las religiosas, lo que le dio pie para relatar un hecho previo en la propia Burgos y reforzar lo tratado hasta el momento. Nos referimos al incidente del 23 de mayo de 1582 y el milagro de Santa Teresa de Jesús que, ante un núcleo urbano anegado a punto de devastar los conventos de monjas, la santa dispuso que se orara al santísimo sacramento y tras hacerlo, el nivel del agua descendió[18].

Relacionado con los destrozos provocados por la riada, el arzobispo defendió que estos fueron fruto de una amonestación divina de carácter compasiva, pues por ejemplo, no afectaron a los pobres del hospicio ni a los enfermos del hospital, entre otros. En cuanto a los que tenían una afirmación más desastrosa y desalentadora de lo ocurrido por el mal estado de los inmuebles, de las tierras de cultivo y de la pérdida del comercio, les acusó de fabricar miedo a partir de la melancolía y les recordó que Dios ya había escuchado sus súplicas. Las voces que más se alzaban eran ante la precaria situación en que habían quedado los templos religiosos, pero el arzobispo manifestó que igualmente habría que llorar ante «la relaxacion de las costumbres, demasiada libertad de las conversaciones, insanable el prurito de libros prohibidos con los que se llama *instruccion* lo que

sus contornos, los Barrios, Arrabales, y casas, que han estado anegadas, y las copiosas limosnas, que han repartido à los pobres el Cabildo de la Santa Metropolitana Iglesia…, y otras muchas piadosas personas, como lo verà el curioso lector, este año de 1736.

[18] BNE, *Pastoral del arzobispo de Burgos José Javier Rodríguez de Arellano a la ciudad de Burgos, Palacio arzobispal de Burgos, 25 de junio de 1775*, pp. 1-9.

es veneno, y ultimamente nimia la osadia, con que disputan de Religion muchos ociosos, que acaso no sabràn el Catecismo», a las que responsabilizó del correctivo. En cuanto a la vuelta a la normalidad, intentó tranquilizar al considerar que los lugares sagrados se reedificarían. Para sustentar este punto de vista resaltó la figura del rey que, como cristiano que se preocupaba por sus vasallos y con el apoyo de sus ministros, ayudaría a solucionar los estragos. Por lo que concluyó que todo volvería a estar como antes en un corto espacio de tiempo y la inquietud realmente debería recaer en solucionar lo que desembocó esta catástrofe[19].

Las plagas de langosta

De entre los enemigos biológicos que poseían la facultad de arrasar los cultivos, la langosta fue, sin lugar a dudas, el más peligroso y el que mayor perjuicio ocasionó durante la modernidad. Además, su componente de castigo divino en las sagradas escrituras fortalecía el discurso religioso acerca de su llegada y el temor que ello provocaba ante las deficientes técnicas con las que erradicarla[20].

La plaga ocurrida en el territorio catalán y aragonés en la década de los ochenta del siglo XVII y las pérdidas que produjo[21], encaminó al religioso Pedro Mártir de Buenacasa a redactar en 1688 un trabajo de erudición con la intención de dar respuesta a la raíz de la epidemia y desarrollar los métodos espirituales y temporales con las que aplacarla. El origen del ataque de la langosta lo estableció según dos tipos de pecados: que no se pagaran los diezmos al clero y la falta de justicia. Acerca del primero lo sustentó con lo ocurrido en Northfolk, Inglaterra, donde por negarse los vecinos a pagar el tributo, un enjambre de moscas y langostas borró sus cultivos. La clave que demostraba que este perjuicio era resultado del castigo del Todopoderoso se hallaba en los propios insectos, pues en una ala estaba escrita IRA y en la otra, DEUS. El segundo motivo lo cimentó en el incumplimiento de las leyes o por ser contrarios a los designios celestiales. Como ejemplos incluyó desde casos bíblicos, con la plaga de langosta al faraón

---

19 *Ibidem*, pp. 9-23.

20 En cuanto a los métodos aplicados para eliminar al insecto de carácter temporal y espiritual véase, entre otros, Armando Alberola Romá, «Plagas de langosta y clima en la España del siglo XVIII», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 129 (invierno 2012), pp. 21-50; Juan C. Sanz Larroca, *Las respuestas religiosas ante las plagas del campo en la España del siglo XVII. El hombre frente a la naturaleza*, EAE Editorial Academia Española, 2012.

21 Acerca de la misma véase Pere Catalá i Roca*, La plaga de llagosta a Catalunya*, 1686-1688, Barcelona, R. Dalmau editor, 1987.

de Egipto, o sucesos de ofensivas del ortóptero que se vincularon con la tesis de la posterior aparición de epidemias de peste[22].

Si nos centramos en los remedios espirituales recopilados por Mártir de Buenacasa, el inicial y a la postre fundamental, residía en acudir a la fe con muestras de contrición. Entre los diferentes abogados como mediadores de los hombres ante Dios citó a un amplio abanico. Para empezar, los que se habían utilizado en Zaragoza ante esta invasión: los sufragios a las Almas del Purgatorio y San Vicente Ferrer. Los siguientes protagonistas fueron los dos protectores por excelencia y con más seguimiento ante este mal, San Gregorio ostiense, que lo desterró de los obispados de Calahorra, Tarazona y Pamplona y San Agustín, que con su báculo lo erradicó dos veces de la ciudad de Toledo y su reino, lo que condujo a que fuera elegido como patrón ante esta adversidad. Otros defensores relevantes eran Santo Tomás de Aquino y San Vicente Ferrer. En cuanto al primero, durante las labores de lucha en 1618 contra el enemigo alado en Villamediana, localidad próxima a Palencia, el problema surgió al terminarse el agua introducida por la reliquia de San Gregorio ostiense[23], principal complemento para los conjuros y exorcismos contra el acrídido. Ante esta urgencia, se recurrió a pasar el líquido elemento por el dedo de Santo Tomás de Aquino. Al funcionar el plan alternativo, el santo se convirtió en algunas zonas castellanas en la advocación contra esta calamidad. El segundo, operó en la ciudad de Murcia en 1419, donde el ataque de la langosta y el pulgón había devorado la simiente en dos semanas. Ante ello, el santo consiguió a través del rezo y el uso de agua bendita que los enemigos aparecieran muertos. En lo concerniente a episodios milagrosos fuera de España, nos encontramos con San Francisco de Paula en Corigliano Calabro, Italia; San Severino Confesor en las dos provincias de Panonia; San Teodosio en Capadocia; San Teodoro archimandrita de Mesina en Mazania, Sicilia; y San Afrates Anacoreta con el uso de agua bendita en la zona donde vivía, la cual no se especificaba. Tras tratar los métodos humanos según las tres fases del acrídido, el autor finalizó su investigación con la denuncia a los que de-

---

22 BNE, *Motivos por los quales nos castiga Dios regularmente con la plaga de langostas, daños que ocasionan en los Reynos que las padecen, y remedios divinos, y humanos que se han experimentado favorables en diversas provincias para extinguirlas*, Zaragoza, 1688, pp. 1-3.

23 Véase Juan C. Sanz Larroca, «Aguas milagrosas contra plagas en la España del s. XVII», *Tiempos modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 20, 2010, 34 pp.

fendían excomulgar a las langostas[24], práctica que calificaba como inútil, porque al ser animales irracionales no eran conscientes de sus actos[25].

La irrupción que mayor impacto tuvo en la centuria ilustrada se desarrolló a mediados de la década de los cincuenta. Además del interés científico que despertó con el fin de explicar su comportamiento destructor, la visión providencialista también estuvo presente. Un buen ejemplo de ello es un panfleto acerca de los daños que el insecto provocó en 1756 publicado en Valencia, territorio donde la plaga llegó en el último estadio de su ciclo biológico y más arrasador[26]. En su contenido, el autor intentó esclarecer la imprevista visita de este enemigo exógeno y las armas de la religiosidad que lo llevaron a desaparecer. Una vez puesto el acento en las conductas pecaminosas de los hombres como punta de lanza de los castigos divinos, lo ejemplificó con el terremoto de Lisboa de 1755 y su sacudida también en algunos territorios de España. Como vemos, un reciente suceso traumático y devastador servía de antesala para construir el discurso ante este riesgo biológico. La llegada de los enjambres en su madurez hasta el territorio valenciano, lo esclareció mediante el recurso de los conjuros, que provocaron que el ortóptero marchara de la zona andaluza dirección Sierra Morena hacia La Mancha, desde donde llegaron a Alicante. En esta ciudad, se acudió a la reliquia de la Santa Faz, bajo cuyo influjo, el insecto voló al mar y pereció ahogado[27].

Los terremotos

Los terremotos eran el infortunio que con una muy corta duración conllevaban graves destrucciones y generaban unas heridas que tardaban años en cerrarse. De ahí el pánico que hacia ellos existía, lo que dejaba vía libre a la

---

24 Véase Juan C. Sanz Larroca, «Excomuniones y procesos judiciales contra seres irracionales en la España del siglo XVII», *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, 22, 2009, pp. 45-71.

25 BNE, *Motivos por los quales…*, *op. cit.*, pp. 4-7.

26 En lo relativo a su impacto general véase Armando Alberola Romá, *Catástrofe, economía y acción política en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1999, pp. 208-235. En lo referente a los remedios de la religiosidad popular, Armando Alberola Romá, «Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo valenciano ante la plaga de langosta de 1756», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 2003, pp. 383-410.

27 BIVALDI, *Lamentables noticias del daño que a ocasionado la langosta que se ha introducido por Andaluzia, Murcia, Orihuela y en Alicante, y lugares de la Mancha, Cierra de Alcaràz, y en lugares del Reyno de Valencia…*, Valencia, Imprenta de Cosme de la Granja, 1756.

explicación de índole sobrenatural como raíz del regreso de nuevas sacudidas[28].

La relación del terremoto de Montesa del día 23 de marzo de 1748 indagó en los efectos que padeció el castillo y el convento de la orden con el mismo nombre[29], especialmente en los desperfectos ocasionados durante el temblor y en algunas situaciones trágicas vividas, enfatizando las personas que quedaron sepultadas y las que sobrevivieron. La descripción del desastre tomaba un cariz milagroso en el momento de tratar la derruida iglesia, pues tanto el santísimo ubicado en un recipiente de forma esférica en el altar de San Jorge y el situado en el viril del altar mayor, estaban indemnes. A tenor del precario estado del castillo, se decidió ubicar a ambos contenedores con el cuerpo de Cristo, en una casa de la orden a modo de templo provisional. El traslado fue mediante una solemne procesión con las autoridades civiles, las eclesiásticas y los pobladores. Durante los días siguientes prosiguieron los trabajos en la iglesia en búsqueda de los desaparecidos. Al llegar al armario donde se guardaban los relicarios todavía quedaba un último prodigio, pues este estaba destrozado, como los relicarios y custodia, sin embargo las reliquias se mantuvieron sin imperfecciones[30].

Los terremotos de Lima en 1687 y Nápoles en 1688 desembocaron en una orden regia destinada a que se celebraran ruegos por los desastres ocurridos. En la catedral de Valencia el encargado de ejecutarla por medio de un sermón fue el canónigo Vicente Noguera. La articulación para razonar el acontecimiento catastrófico, la asentó en la ayuda que el rey David pidió en uno de sus salmos para solucionar las calamidades de su pueblo y en el papel de Dios como galeno. Los tres puntos para este objetivo eran: explicar la enfermedad, el desastre; encontrar su origen, el pecado; y requerir el remedio a través de las rogativas, el arrepentimiento. Acerca de los ruegos, indicó que para que estos surgieran efecto no bastaba con mostrar apariencia y exterioridad, porque sin un sentimiento auténtico de nada servirían. El temor a los terremotos lo fortificó al calificarlos como la peor desgracia, ya que era el único suceso de índole climático o natural en el que no existía ninguna salvaguarda. En lo relativo a qué intención tenía Dios con lo ocurrido en Nápoles y Lima, resaltó que no buscaba derruir edificios

---

28 Armando Alberola Romá, «Terremotos, memoria y miedo…», op. cit., pp. 55-75.

29 Acerca de las destrucciones del terremoto véase Armando Alberola Romá, *Catástrofe, economía y acción política en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1999, pp, 122-141.

30 BIVALDI, *Relacion del terremoto, y sus efectos, que padeció el Sacro Convento de Montesa, en el dia 23 de marzo de 1748*, Imprenta de Joseph Teixidó, Valencia, 1748.

y templos, sino que los pecadores hicieran examen de conciencia y que ante el terror, despertaran y dejaran sus malos hábitos. Es decir, la misión del desastre era que se aplicara una penitencia al nivel del episodio sucedido, con lo que se aplacaba la indignación divina y se revitalizaban las almas[31].

Consideraciones finales

En una sociedad plenamente sacralizada, la tesis del castigo divino defendida por la Iglesia católica frente a los desastres de origen natural y meteorológico disfrutó de diferentes vías con las que expandir su mensaje y penetrar en la mentalidad de los habitantes. El medio principal y directo eran los propios actos efectuados por el clero: las rogativas, las misiones y los sermones templaban los ánimos durante el desarrollo del evento contrario y aprovechaban el contexto de impotencia de la población para inocular el miedo. Rogativas de penitencia donde la teatralidad y una muestra de purgación literal buscaban avivar el sentimiento de culpa; misiones que recorrían cada iglesia incitando al arrepentimiento y coronadas con una última prédica en la zona más concurrida del núcleo urbano; y sermones que incidían en las conductas pecaminosas como germen del sufrimiento.

El poder que otorgaba la celebración de estos ritos conllevó diversos choques por su control. Las disputas en la ciudad de Zaragoza nos manifiestan las tensiones que se vivieron durante siglos por la organización de las procesiones extraordinarias entre los propios cuerpos eclesiásticos.

El radio de difusión de este mensaje providencialista se ampliaba gracias a los textos impresos, publicados poco tiempo después del desastre. Los sermones y su lenguaje apocalíptico cruzaban el eco del púlpito y alcanzaban un mayor público. El caso de los terremotos de Lima y Nápoles nos muestra el uso de episodios ocurridos en tierras desconocidas como otro método con el que amenazar a la población de que podrían ser los siguientes en el punto de mira de Dios. Las cartas pastorales ayudaban a remarcar por parte de la máxima figura de la diócesis la raíz de la desgracia y subrayar las pautas a seguir para que no volviera a reaparecer. Las relaciones de sucesos, además de la valiosa información que

---

31 *Sermón de rogativas por los terremotos sucedidos en las ciudades de Napoles y Lima. Celebrólas de orden del rey nuestro señor, la Muy Ilustre Diputación y Reino de Valencia en 13 de setiembre de 1688…*, Imprenta de Jayme de Bordazar, Valencia, 1688.

aportan en cuanto las destrucciones ocurridas, suponían otra forma de propaganda al justificar el origen sobrenatural del hecho y desentrañar los métodos espirituosos que lo frenaron, desde los buenos comportamientos cristianos, los ruegos de arrepentimiento, los conjuros y los exorcismos.

Todos estos recursos presentaban a un dios punitivo, pero a su vez misericordioso que dejaba la puerta abierta a que con la corrección se recondujeran los pobladores en sus conductas y lograran la vida eterna al morir.

LA SACRALIZACIÓN DEL TERRITORIO: FUENTES, METODOLOGÍA Y NUEVAS TECNOLOGÍAS PARA CARACTERIZAR LA CÓRDOBA ECLESIÁSTICA DEL SIGLO XVIII*

M.ª Soledad Gómez Navarro
Universidad de Córdoba

Laura García Juan
Universidad Isabel I, Burgos

Concepción Camarero Bullón
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

En el contexto del auge que está tomando el análisis con fuentes históricas y geohistóricas que aportan grandes volúmenes de datos, como se ha puesto de manifiesto en la *International Conference of Historical Geographers* (Londres, 2015), y de la excelente fuente que es el *catastro de Ensenada* para la Corona de Castilla, este estudio planteará la génesis, características, metodología aplicada y primeros resultados de la investigación que llevamos a cabo para conocer la implantación, estructura familiar y poder del estamento eclesiástico en la España del Antiguo Régimen, a partir del caso de Córdoba. Para ello abordaremos cuatro cuestiones: objetivos a alcanzar, análisis de la fuente para explotar el tipo de información catastral indicado y presentación de la herramienta informática diseñada para trabajar con catastros históricos (Sistema Informático de Gestión de Catastros Históricos, SIGECAH) que utilizamos y algunos resultados.

Palabras clave:

Córdoba, catastro de Ensenada, familia, riqueza, territorio, Iglesia.

Abstract:

In the context of the boom that is taking the analysis with historical and geohistorical sources that provide large volumes of data, as it has order the recent *International Conference of Historical Geographers* (London, 2015), and the excellent source which is the *cadastre of Ensenada* for the Crown of Castile, this paper will be the gen-

* Aportación realizada en el marco del Proyecto CSO2015-68441-C2-2-P, y CSO2015-768441-C2-1-P (MINECO/FEDER)

esis, characteristics, methodology and first results of the research that we carried out for the implementation, family structure and power of the ecclesiastical establishment in the Spain of the old regime, based on the case of Córdoba. This will address four issues: objectives to be achieved, analysis of the source to exploit the type of cadastral information indicated, presentation of the software tool designed to work with historical cadastre (GIS cadastre historical, SIGECAH system) we use and some results.

Key words:
Córdoba, Cadastre of Ensenada, Family, Wealth, Territory, Church.

Actualmente se asume casi como un tópico historiográfico el importante poder económico de la Iglesia española del Antiguo Régimen[1]. Conocidos estudios, realizados algunos de ellos a partir de la información contenida en el catastro de Ensenada, parecen corroborar este aserto. Ahora bien, habría que descender al estudio sistemático de un número importante de casos concretos de muy distinta tipología espacial y socioeconómica para verificar tal afirmación, matizarla y adecuarla a lo acaecido en las distintas zonas del país. Tengamos presente que estamos hablando de un territorio de algo más de medio millón de kilómetros cuadrados y espacios y sociedades muy diversos. En ese esfuerzo por profundizar en la parte para verificar el todo, entendemos que Córdoba reúne condiciones objetivas para ser un buen punto de partida y su catastro una fuente de gran valor para realizar ese estudio, al tiempo que validar la propia fuente para el estudio de esta temática.

Capital de la provincia que lleva su nombre, según los padrones de 1749, Córdoba tiene en ese momento una población de 11.979 vecinos, equivalentes a unos 44.000 habitantes, incluyendo legos y eclesiásticos. Desde finales de la centuria anterior la ciudad había venido experimentado un crecimiento demográfico paulatino, en consonancia con lo acaecido en el resto de la Corona de Castilla. Mantenía la estructura urbana tradicional, surgida a inicios de la etapa moderna, organizada en torno a quince circunscripciones, *collaciones* o barrios, cuyos límites coincidían con otras tantas parroquias (cuadro 1)[2]. Cuenta con un rico obispado

---

1 Grupo'75, *La economía del Antiguo Régimen. La «renta nacional» de la corona de Castilla*, Madrid, Universidad Autónoma, 1977. *Córdoba 1752. Según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, Introducción de Antonio López Ontiveros, Madrid, Tabapress, 1990.

2 La estructura en 14 parroquias se mantiene sin cambios hasta finales del siglo XVIII. Pascual Madoz, *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Valladolid, Ámbito Ediciones, 1987, pp. 110-156. Teodomiro Ramírez de Arellano y Gutié-

y un poderoso cabildo catedralicio y, hasta donde hoy se conoce, con un estamento eclesiástico importante y estructuralmente muy complejo, que se hace necesario estudiar desde distintas perspectivas. Entre ellas, entendemos que es importante conocer el volumen y la estructura familiar del clero, la riqueza que acumula, cómo llegó a sacralizar el territorio a través de las muchas y diversas instituciones eclesiásticas que creó y mantuvo, o cuál fue el criterio de instalación en distintas zonas de la ciudad (asistenciales o crematísticas) o, dicho de otro modo, cómo se produjo y manifestó lo que denominamos clericalización, sacralización y espiritualización de bienes en Córdoba. Todo ello constituye el marco del proyecto de investigación que acabamos de iniciar, del que este trabajo es un avance, en el que planteamos las premisas de partida, objetivos, metodología y unos primeros resultados que, aunque todavía son pocos, consideramos son interesantes[3].

CUADRO 1
LOCALIZACIÓN DE LAS PARROQUIAS DE CÓRDOBA MEDIADO EL SIGLO XVIII

CASCO URBANO	
San Miguel	Plaza de San Miguel
El Salvador	C/ del Liceo, esquina a la del Arco real
Santo Domingo	C/ Pompeyos
San Nicolás de la Villa	Plaza de la Villa
San Juan de los Caballeros	Plaza Pineda
Omnia Sanctorum	Plazuela de San Felipe
Sta. María (catedral)	Catedral
AXERQUÍA	
San Andrés	Plaza de San Andrés
Sta. Marina	Plaza de Sta. Marina
San Lorenzo	Plaza de San Lorenzo
Sta. María Magdalena	Plaza de Sta. María Magdalena
Santiago	Entre las calles actuales del Sol y del Viento
San Pedro	Plaza del mismo nombre
San Nicolás y san Eulogio de la Exarquía	C/ Bananillas
Del Espíritu Santo o campo de la Verdad	Plaza de Sta. Teresa

rrez, *Paseos por Córdoba ó sean Apuntes para su Historia*, León, Librería Luque, 1985. Juan Aranda Doncel, *Historia de Córdoba*, 3: *La época moderna (1517-1808)*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1984, pp. 20 y 206.

1. Objetivos

Desde ese contexto, y partiendo del catastro de Ensenada como fuente fundamental para la comprensión y análisis del clero cordobés, tres son los principales objetivos que el proyecto de investigación plantea y este trabajo avanza, a saber:

1. Establecer el número e identificar a los eclesiásticos de la ciudad como personas físicas por *collaciones* o barrios, establecer una tipificación y caracterización de sus hogares: es lo que denominamos «clericalización», cuya representación real obviamente solo será posible en la inexcusable comparación con la población laica, como ya hemos probado en otros trabajos[4].
2. Establecer la nómina y tipología de las distintas instituciones eclesiásticas existentes en Córdoba, tales como capellanías, conventos, ermitas, monasterios, obras pías, oratorios, memorias, y asociacionismo religioso en general (cofradías, congregaciones, confraternidades, hermandades…): es lo que denominamos «sacralización» del territorio. Interesa sobremanera fijar las posibles motivaciones de su concentración espacial e impacto en el mismo.
3. Establecer el volumen de la riqueza poseída por personas físicas y jurídicas eclesiásticas, ya como bienes beneficiales, ya como patrimoniales, y compararlo con el volumen y composición de la riqueza de la población laica para establecer así la representatividad de aquélla. Es lo que denominamos «espiritualización» de los bienes.

---

[3] Se trata del proyecto, «Modelización de patrones para la caracterización de la Córdoba eclesiástica del siglo XVIII según el catastro de Ensenada y otras fuentes geohistóricas», subproyecto 2 del que es Investigadora Principal S. Gómez Navarro, en un coordinado común «Sistema Informático de Gestión de Catastros Históricos: modelización a partir del Catastro de Ensenada», dirigido por C. Camarero Bullón (CSO2015-68441-C2-2-P y CSO2015-68441-C2-1-P), proyectos I+D+i del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación del Conocimiento, MINECO). Las autoras agradecen a doña Alicia Córdoba y doña Ana Verdú, directoras del Archivo Histórico Provincial y Municipal de Córdoba, respectivamente, y a Isabel Aguirre, jefa de referencias del Archivo General de Simancas, las facilidades dadas para la consulta de la documentación en ellos custodiada.

[4] M.ª Soledad Gómez Navarro, «Familia, estamento e institución: El clero secular en el reino de Córdoba a mediados del siglo XVIII. El caso de Lucena», *Studia Historica. Historia Moderna*, 35, 2013, pp. 343-369; «Familia, profesión y estado social: la villa de Palma del Río (Córdoba), a mediados del Setecientos», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLVI, 2013, pp. 555-584.

Este acercamiento a la realidad económica de la Iglesia cordobesa, incluso como parte fundamental de su ejercicio de poder a varios niveles –municipal, provincial, pero también en relación a la Monarquía–, es un elemento clave a desarrollar por este proyecto, pues, a partir de la experiencia de análisis y manejo de una herramienta informática desarrollada *ex profeso* para este tipo de fuentes (SIGECAH), que analizamos más adelante, pretendemos a medio plazo continuar el estudio con el resto de municipios del antiguo Reino cordobés, a partir también de la información proporcionada por la documentación ensenadista. En este sentido será fundamental establecer el modo de conocer y valorar aspectos tales como la propiedad rústica y urbana y sus formas de explotación, gestión y uso, origen y cuantía de las rentas de todo tipo y condición, las estrategias de inversión del capital a través de juros o a través de una importante función crediticia, identificar y definir jurídicamente cada una de las distintas instituciones eclesiásticas catastradas en Córdoba; determinar desde el punto de vista artístico el número, tipología y ubicación de las sedes de aquéllas en la ciudad; simular una cartografía para la Córdoba del XVIII, a la que vincular el resultado del análisis anterior.

2. La documentación local del catastro de Ensenada: la fuente de partida

Para abordar un estudio de las características del que aquí presentamos, tras analizar diferentes posibilidades, se optó por tomar como fuente básica y de partida la documentación local del catastro de Ensenada de la ciudad. Y ello porque se hacía necesaria una fuente «global», que aportase información de muy distinto tipo, que los datos en ella contenidos tuvieran un nivel alto de fiabilidad, que se conocieran los criterios de recogida y elaboración de los mismos y que esa fuente existiera para un número importante de localidades de diferentes características, con objeto de que pudieran realizarse estudios similares que permitan ir estableciendo modelos urbanos y sociales para el siglo de las luces español.

El *catastro de Ensenada* responde a esas exigencias de base: cubre un territorio de 370.000 km^2, afecta a las más de 15.000 localidades que formaban la Corona de Castilla, ha sido ampliamente utilizado –a veces sin el suficiente conocimiento del nivel documental empleado, lo que ha generado algunos resultados más que dudosos–, el nivel de fiabilidad del mismo es alto y presenta una importante homogeneidad de conjunto para toda la Corona, aunque con un cierto grado de heterogeneidad de detalle que es necesario conocer para interpretar correctamente el ingente volumen de información que aporta.

Como se ha puesto de manifiesto en otros trabajos, dicho grado de heterogeneidad está en relación, por un lado, con las características del territorio y la estructura socioeconómica de las distintas localidades y, por otro, con el factor humano: las características personales y *modus operandi* de detalle de los responsables del catastro que actuaron en las distintas zonas[5].

El catastro cordobés se nos presenta como uno de los mejores de la Corona hasta donde hoy sabemos a partir del estudio de la correspondencia cruzada entre los intendentes de Córdoba, el contador de rentas provinciales y la Junta de Única Contribución,[6] así lo atestiguan también y corroboran esta apreciación los trabajos realizados por diversos autores sobre distintas temáticas y localidades cordobesas utilizando esta fuente como base[7].

Al frente del catastro de la ciudad de la mezquita se situó en 1749 a Fernando Valdés y Quirós, al ser nombrado intendente de la provincia y corregidor de su capital, puesto este último que venía ocupando desde 1747. Realizó su operación-piloto en Fernán Núñez, que habría de servir para demostrar su comprensión del sistema operativo diseñado por Bartholomé de Valencia y su equipo y de modelo para la catastración del resto de localidades de la provincia. En ella trabajó cuidadosa y exhaustivamente hasta niveles que sorprendieron a los miembros de la Junta, especialmente al marqués de Puertonuevo y a Valencia, ponente y secretario de la misma respectivamente. Para justificar su forma de actuar, que en otro trabajo hemos tildado de hiperbólica, Valdés argumenta que lo ha hecho así «para que en aquel pueblo y los demás no dudase ninguno que para cualquier cautela y maliciosa ocultación de la verdad estaba preparado el remedio»[8].

---

5 Concepción Camarero Bullón, «El catastro de Ensenada, 1749-1759: diez años de intenso trabajo y 80.000 volúmenes manuscritos», en *CT Catastro, 46,* 2002, pp. 61-88 (español), pp. 141-153 (inglés). [Disponible en red: www.catastro.minhac.es].

6 Concepción Camarero Bullón, «Vasallos y pueblos castellanos ante una averiguación más allá de lo fiscal: el Catastro de Ensenada», en Concepción Camarero Bullón e Ignacio Durán Boo, *El Catastro de Ensenada, magna averiguación fiscal para alivio de los vasallos y mejor conocimiento de los reinos*, Madrid, Ministerio de Hacienda, pp. 113-388 (español) y 473-557 (inglés). [Disponible en red: http://www.eurocadastre.org/eng/documentseng.html]

7 José Naranjo Ramírez, *La propiedad agraria en dos señoríos cordobeses: Fernán Núñez y Montemayor,* Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1991; del mismo autor, *Cultivos, aprovechamientos y sociedad agraria en la Campiña de Córdoba: Fernán Núñez y Montemayor (siglos XVIII XX),* Córdoba, Ayuntamientos de Fernán Núñez y Montemayor, 1991. Pedro Domínguez Bascón, *Agricultura y desarrollo económico desigual en zonas rurales: Puente Genil y Santaella, siglos XVIII-XX*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1991. M.ª Soledad Gómez Navarro, «Familia, estamento...», *op. cit.*, y, de la misma autora, «Familia, profesión... *op. cit.*»

8 Concepción Camarero Bullón: «Vasallos y pueblos...», *op. cit.*, p. 208.

Fernando Valdés dirige la catastración de la provincia hasta marzo de 1752, momento en el que se le designa para ocupar la intendencia de Sevilla, y toma la batuta del catastro cordobés Alberto Suelbes, «noble antiguo de Aragón», como se intitula a sí mismo[9]. El nuevo intendente viene de ocupar la Intendencia de Ávila, donde ha dejado casi concluida la catastración de la provincia. Es decir, es un hombre experimentado en las tareas catastrales, bien es cierto que las características sociales, económicas y geográficas de ambas provincias difieren bastante.

La Junta había dispuesto, para ahorrar costes, que los corregidores se ocuparan de la catastración de sus capitales, por lo que la averiguación de Córdoba debía correr a cargo del intendente. Al no conservarse los *autos y diligencias* de la misma, como luego veremos, no es posible saber exactamente las incidencias acaecidas en el transcurso de las averiguaciones. A pesar de ello, por la correspondencia llegada a la Junta, podemos establecer que se inician antes de la marcha de Valdés. Es él quien preside el inicio de la evacuación del *Interrogatorio* de la letra A, el 6 de marzo de 1752, que dura hasta el 18 de mayo[10]. El documento final, puesto en limpio y firmado por todos los participantes, tiene fecha de 11 de agosto, ya con Suelbes al frente de la Intendencia y de la audiencia que catastra la ciudad. Las averiguaciones de Córdoba y la elaboración de los libros oficiales del catastro se prolongaron hasta la primavera de 1754[11]. Como habrá colegido el avisado lector, Suelbes dirigió la catastración de dos capitales de provincia: Ávila y Córdoba.

---

9 El apellido del intendente aparece como Suelbes y Suelves indistintamente en la documentación catastral abulense y cordobesa. Elegimos la primera fórmula porque así es como firma.

10 AMCO, Catastro de Ensenada, libro 953. Aunque no se han conservado los *autos y diligencias*, que serían una documentación de gran valor para conocer la marcha de las averiguaciones cordobesas, en la correspondencia con la Junta han quedado algunas noticias que nos han proporcionado una información muy interesante para conocer los porqués de algunas peculiaridades de la organización interna de la información de la documentación local del catastro de Córdoba.

11 Los libros oficiales, el de *cabezas de casa* y los *de lo real* de legos y eclesiásticos, están fechados el 4 de mayo de 1754 y firmados por el intendente, Alberto Suelbes, y el escribano, Antonio Junguito de Guevara. (AHPCO, Catastro de Ensenada, libros 330, 336 y 332). Todos ellos concluyen con la siguiente fórmula: «En esta conformidad se concluió y feneció este libro personal con arreglo a lo que consta de las relaciones presentadas por las partes y demás documentos de la operación. Y lo firmó su señoría en esta ciudad de Córdoba a quatro de mayo de mil setecientos cincuenta y quatro.» (*Libro de los cabezas de casa* de legos (de *familias*) de Córdoba, AHPCO, CE, libro 336). Obsérvese que en ningún caso referimos a *respuestas particulares*, denominación muy generalizada para todo el conjunto de documentación local del catastro, pero que es inexacta e incorrecta, pues engloba documentos de muy distinto tipo y condición.

Antes de avanzar conviene tener presente que, el catastro de Ensenada es un conjunto documental de gran envergadura, que consta de documentación de tres niveles territoriales: local, provincial y de la Corona. La documentación de nivel local, formada a su vez por documentos de distinto tipo, es la que manejamos en nuestro trabajo, por lo que es la que a continuación referimos. Por exigencias de espacio, no entramos aquí a analizar los distintos niveles documentales, que, por otra parte, pueden verse en otros trabajos[12].

La documentación catastral local de cualquier localidad está constituida por un conjunto de documentos: *autos y diligencias, relaciones* o *memoriales* de legos y eclesiásticos, *libro de los cabezas de casa, libro de lo real* y *estados locales*, siempre de legos y eclesiásticos. Hay que señalar que la documentación local original de Córdoba no se ha conservado en su totalidad: faltan los *autos y diligencias* de la operación, las *relaciones* o *memoriales*, los *libros de cabezas de casa* de eclesiásticos y las *respuestas generales*. La documentación conservada está constituida por los *libros de lo real* de legos y eclesiásticos, los *libros de cabezas de casa* de legos, denominados en Córdoba de *libros de haciendas* y *de familias* respectivamente, y los *estados locales*. La Instrucción anexa al decreto que regía la castastración de las Castillas establecía que había que hacer una copia de los libros oficiales del catastro y de las *respuestas generales*. Así se hizo en Córdoba, por lo que la documentación generada por la averiguación está repartida en dos conjuntos documentales: el original, que quedó en la contaduría cordobesa y que actualmente se custodia en el Archivo histórico provincial, y la copia «*a la letra*», fechada en 1757, que se envió en enero de 1761 al ayuntamiento de la ciudad, custodiada hoy en el Archivo municipal.

El primer conjunto está compuesto por diecinueve gruesos volúmenes manuscritos correspondientes, cuatro a los *libros de familias* de legos, diez a los *libros de haciendas* de eclesiásticos y cinco más a los de legos. La información está organizada por el barrio (parroquia) de residencia de los declarantes, dedicando el último volumen de legos completo a los propietarios forasteros de este estado y el último de eclesiásticos a la parroquia de Santa Marina y a los propietarios forasteros de ese estamento. En el último volumen de legos y en el de eclesiásticos respectivamente están cosidos los *estados locales* de las letras D, E, F, H y el G en el de legos, puesto que este estado no se hizo para los eclesiásticos al no estar sujetos al impuesto por lo personal.

---

[12] Sobre la estructura documental del catastro de Ensenada, el contenido de cada uno de sus libros y los niveles territoriales, véase: Concepción Camarero Bullón, «Averiguarlo todo de todos: el Catastro de Ensenada», en *Estudios Geográficos,* 248-249, 2002, pp. 526-527.

El conjunto custodiado en el Archivo municipal, que es la copia «a la letra», está compuesto por 19 volúmenes, que contienen las *respuestas generales*, el *libro de familias* y el *de haciendas* de legos y eclesiásticos, del que no se ha conservado uno de los volúmenes[13]. Faltan, asimismo, el *libro de familias* de eclesiásticos y los *estados locales*. Este archivo custodia también documentación de las *comprobaciones* de 1761, entre las que aparecen varios estadillos con la base imponible de toda la provincia resultante de las primeras averiguaciones y de las de 1761. A su vez, el Archivo General de Simancas guarda una segunda copia de las *respuestas generales,* que es la que se envió a la Real Junta a Madrid, al palacio del Buen Retiro, donde tenía su sede, junto con las de las restantes localidades de la provincia y los *estados provinciales*[14]. Ésta es la que puede consultarse en el portal PARES del ministerio de Cultura[15].

En consecuencia, en principio, trabajaremos fundamentalmente con la documentación custodiada en el Archivo histórico provincial, por ser la original, recurriendo a la de los otros archivos para llenar las carencias, caso de las *respuestas generales*, para comprobar posibles dudas, establecer el marco general, etc. La información que debería habernos proporcionado el *libro de familias* de eclesiásticos, esperamos cubrirla en parte con la extraída del propio *libro de haciendas* de eclesiásticos y, sobre todo, con la proporcionada por los *vecindarios* de esas fechas custodiados en el archivo municipal.

Aunque, como hemos dicho, el catastro de Ensenada es la fuente básica para este trabajo, validaremos también los datos obtenidos en todo aquello que sea preciso a partir de otras fuentes textuales y cartográficas, custodiadas en archivos de diverso tipo: municipal, eclesiástico, provincial y nacionales. Este objetivo queremos enmarcarlo también en una de las líneas de trabajo establecidas por el grupo de investigadores europeos que trabaja con catastros históricos, cuyo objetivo es conocer mejor y validar la propia fuente, además de utilizarla como base para estudios de muy diferentes temáticas.

---

[13] En el conjunto de 19 volúmenes catalogados como de Córdoba capital en el Archivo municipal se incluyen dos correspondientes a Sta. María de Trassierra, localidad hoy incluida en el término cordobés, pero villa con alcabalatorio y dezmería propios en el siglo XVIII y, por tanto, con operación propia.

3. Metodología: SIGECAH y la base cartográfica

El catastro de Ensenada, como ejemplo paradigmático de un grupo mayor de fuentes geohistóricas de tipo catastral y paracatastral, contiene un gran volumen de información de diversa tipología y, por ello, difícil de manejar. Para solventar los problemas que ello plantea, surgió la iniciativa SIGECAH (Sistema Informático de Gestión de Catastros Históricos), un proyecto interdisciplinar en el que colaboran geógrafos, historiadores e informáticos y que trata de acercar las últimas tecnologías al trabajo archivístico más clásico[16]. Dentro del proyecto general concedido por el Ministerio, «Sistema Informático de Gestión de Catastros Históricos: modelización a partir del Catastro de Ensenada», esta iniciativa constituye el nexo de unión de los dos subproyectos que lo componen. La finalidad es ajustar una herramienta surgida con un carácter global, a una temática concreta, en este caso, el clero, a partir del ejemplo de la ciudad de Córdoba. Basado en un proyecto 2.0 en el que tiene cabida toda la comunidad investigadora interesada en el ámbito de las fuentes geohistóricas, el proyecto ofrece además de este punto de encuentro una serie de herramientas que posibilitan la entrada, gestión y presentación de la información. Mediante un proceso viral se pretende, con la colaboración de muchos, ir poniendo en común y volcando datos procedentes de distintas fuentes geohistóricas, lo que permitirá abrir nuevas vías de investigación.

De entre todas las herramientas que presenta SIGECAH, la base de datos constituye uno de los puntos más novedosos y que más aporta a la investigación. Se ha creado un modelo de datos que permite almacenar en el mismo sistema datos provenientes de diversas fuentes, lo que facilita enormemente la consulta y el análisis conjunto[17]. A lo largo de la vida del proyecto, el modelo de datos se ajustará a la nueva temática, para ir alimentando la base de datos con la información contenida en las fuentes cordobesas. Sin necesidad de tener conocimien-

---

[14] Los *estados provinciales* del catastro de Ensenada se custodian en el Archivo Histórico Nacional, pero los de Córdoba se han perdido.

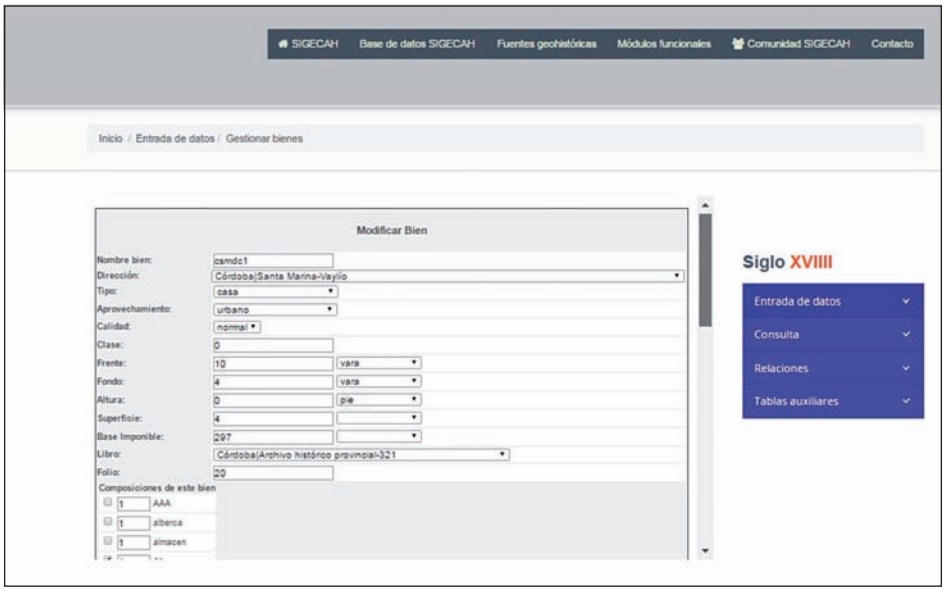
[15] http://pares.mcu.es/Catastro/servlets/ServletController.

[16] Laura García Juan, *Sistema Informático de Gestión Integral de Fuentes Geohistóricas (SIGECAH): desarrollo e implementación del prototipo inicial a partir del Catastro de Ensenada*. Tesis doctoral defendida en la UAM en diciembre de 2015.

[17] Laura García Juan *et. alii*, «Modelo de datos para la digitalización y gestión de fuentes catastrales geohistóricas textuales: aplicación al Catastro de Ensenada», *CT Catastro*, 72, 2011, pp. 73-97 [Disponible en red: www.catastro.minhac.es]

tos técnicos, ni de invertir tiempo en desarrollos, el proyecto SIGECAH ofrece una metodología y una serie de formularios accesibles vía web que convierten una fuente archivística clásica en una herramienta tecnológica actual. (figura 1).

FIGURA 1
FORMULARIO DE SIGECAH



El proyecto tiene también un componente para el procesamiento de los datos geográficos y cartográficos. Gran parte de las fuentes geohistóricas e históricas no cuentan con cartografía asociada, aunque sí con datos geográficos y suficiente información textual. El proyecto ofrece de manera temporal una metodología que posibilita simular una cartografía asociada a la información textual[18].

Como parte final, se diseñarán consultas en las que se tendrán en cuenta de manera combinada datos textuales y cartográficos, lo que dará como resultado el diseño de patrones que midan el nivel de clericalización y sacralización del territorio. Estos patrones serán objeto de aplicación más allá de Córdoba.

[18] Laura García Juan *et. alii*. (2012): «Generación de una metodología para la gestión y recreación cartográfica a partir de la información del Catastro de Ensenada», *Geofocus,* 12, 2010, pp. 268-302. [Disponible en red: http://www.geo-focus.org/]

Como base para la reconstrucción cartográfica de la Córdoba del siglo XVIII, utilizaremos principalmente como base cartográfica el plano de la ciudad levantado por Dionisio Casañal en 1884[19], de extraordinaria factura y calidad técnica, y el de José María de Montes, de 1868, aunque seguimos explorando el Archivo topográfico del IGN y el propio archivo municipal por si apareciera alguno de mayor interés.

4. Primeros resultados

Como hemos adelantado, estamos iniciando nuestra investigación, que pasa por vaciar toda la información socioeconómica, individuo a individuo y asiento a asiento, en la base de datos creada al efecto, a la que acabamos de referir, pero ya podemos traer aquí una sucinta cuantificación que confirma algunas de las características de la ciudad a las que aludíamos. Los datos manejados proceden de los *estados locales* del catastro de la ciudad de las letras E y F. El primero está dedicado a todos los bienes reales, salvo las tierras, que quedaron recogidas en la letra D[20]: casas, molinos de todo tipo, lagares, hornos, etc., y los ingresos percibidos por rentas de derechos, tales como diezmos, juros, tercias, etc. El segundo, el F, está dedicado a las utilidades derivadas del ejercicio de las actividades profesionales. Hemos elegido iniciar el trabajo con esta información, pues es la que está más relacionada con el entorno urbano: el patrimonio inmobiliario, el industrial y las actividades profesionales de lo que hoy denominamos sectores secundario y terciario. Los datos con los que trabajamos son los del casco de la ciudad. Dejamos fuera los de las 19 jurisdicciones despobladas que hay en su término, que apenas tienen relevancia para ambos estamentos y estados, letras E y F, pues su valor apenas alcanza los 4.500 rv. Para establecer un elemento de comparación en algunas partidas, hemos elegido Madrid, cuya información trabajamos en un estudio anterior[21]. El hecho de que, como hemos dicho, la forma

---

[19] José Luis Villanova, «Plano de Córdoba (1884) de Dionisio Casañal y Zapatero», *Cuadernos geográficos*, 49, 2011, pp. 123-152.

[20] De momento no analizamos los datos del estado de la letra D en detalle por no tenerlo terminado, pero por la aproximación que tenemos hecha, podemos afirmar que en torno al 40% de la tierra, que supone el 45% del valor del total de la misma, está en manos de eclesiásticos, quedando en las de legos, el 60% y el 55%, respectivamente, lo que parece indicar que la calidad de las tierras en manos de la Iglesia es mejor que las poseídas por los seculares. Corroboraremos, matizaremos o corregiremos esta afirmación cuando hayamos concluido el estudio.

[21] Concepción Camarero Bullón, *Madrid y su provincia en el Catastro de Ensenada*, vol. I *La Villa y Corte*, Madrid, Ediciones del Umbral.

de agregación de los datos sea prácticamente igual para ambas localidades, puesto que responde a lo establecido en la Instrucción de 10 de octubre de 1749, permite abordar este tipo de comparaciones de forma casi directa.

La información recogida en el catastro cordobés pone de manifiesto que el 61% del valor de los bienes reales (excluidas las tierras) está en poder del estamento eclesiástico, mientras que, en el caso de los ingresos derivados de las actividades profesionales, es tan solo el 3%. Si comparamos estos datos con el caso de Madrid, Villa y Corte, se observa que, mientras el apartado de la letra F es muy parecido, 2%, en el caso del E, el resultado es exactamente el contrario: el 32% está en manos del estado eclesiástico y el 68% en manos seculares (cuadro 2).

CUADRO 2
DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA SEGÚN LOS ESTADOS E Y F DEL CATASTRO DE ENSENADA EN CÓRDOBA Y MADRID

	CÓRDOBA					MADRID				
	LETRA E	%	LETRA F	%	TOTAL	LETRA E	%	LETRA F	%	TOTAL
Legos	1.102.570	39	5.133.503	97	6.236.073	33.977.221	68	112.264.565	98	146.241.786
Ecles. Benef.	1.625.717		—		1.625.717	14.803.676		—		14.803.676
Ecles. patrim.	96.850		156.178		253.028	910.168		1.910.024		2.820.192
Total Ecles	1.722.567	61	156.178	3	1.878.745	15.713.844	32	1.910.024	2	17.623.868
TOTAL	2.825.137	100	5.289.681	100	8.114.818	49.691.065	100	114.174.589	100	163.865.654

Fuente: Elaboración propia sobre los *estados locales* del catastro de Ensenada de Córdoba (AHPCO, CE, libros 570 y 323) y de Madrid (Concepción Camarero Bullón, *Madrid y su provincia... op. cit.*, pp. 216-219).

Si los datos globales son significativos, también lo es el desglose de las partidas del *estado de la letra E*. En el cuadro núm. 3 hemos seleccionado algunas de esas partidas, fundamentalmente las referidas al patrimonio inmobiliario, a las instalaciones industriales y a las rentas cuyo montante es significativo por su cuantía y significación: censos, juros y diezmos.

Obsérvese que el 64% del valor resultante de la casas de la ciudad está en manos del estamento eclesiástico y que esa misma partida, en el caso de Madrid, solo supone el 29%, en el caso de los mesones, tenerías y hornos de tejas, en Córdoba es el 68,8, 13,9 y 49,4%, frente al 8,4, 0 y 0,7% en el caso de la Villa y Corte.

Comentario aparte es el relativo a rentas de juros, censos y diezmos y voto de Santiago. Los datos ponen de manifiesto que el 68,5% de los ingresos obte-

nidos por juros, el 73,7% por censos redimibles y el 98% de censos perpetuos están en manos de la Iglesia, lo que la convierte en el mayor prestamista de la ciudad. Si comparamos con Madrid, los valores se reducen al 31,5% en el caso de los juros, y al 39% en el de los censos redimibles y 27% en los perpetuos[22].

CUADRO 3
VALOR DE LA RIQUEZA IMPONIBLE EN MANOS DE SEGLARES Y ECLESIÁSTICOS EN CÓRDOBA Y MADRID
(% DE LA RIQUEZA DE ECLESIÁSTICOS SOBRE LA TOTAL)

	CÓRDOBA				MADRID			
	ECLES. (RV)	LEGOS (RV)	TOTAL (RV)	%	ECLES. (RV)	LEGOS (RV)	TOTAL (RV)	%
Alquiler casas	911.765	512.536	1.424.301	64,0	4.613.823	11.071.277	15.685.100	29,0
Mesones	12.096	5.494	17.590	68,8	9.549	104.480	114.029	8,4
Tenerías	396	2.450	2.846	13,9	—	8.870	8.870	0,0
Hornos de cocer teja	2.100	2.150	4.250	49,4	2.200	313.000	315.200	0,7
Juros	179.804	86.737	266.541	68,5	3.618.947	1.662.187	5.280.834	68,5
Censos redimibles	200.247	71.554	271.801	73,7	1.293.422	2.017.281	3.310.703	39,0
Censos perpetuos	296.557	3. 449	300.006	98,8	25.658	69.330	94.988	27,0

Fuente: Elaboración propia sobre los *estados locales* del catastro de Ensenada de Córdoba (AHPCO, CE, libros 570 y 323) y de Madrid (Concepción Camarero Bullón, *Madrid y su provincia en el Catastro de Ensenada*, vol. I *La Villa y Corte*, Madrid, Ediciones del Umbral, pp. 216-219).

Nota: Alquiler de casas: la valoración de las casas en el catastro es por su valor en renta, no en venta.

[22] Existen ya algunos trabajos realizados con la documentación local del catastro de Ensenada sobre temas de endeudamiento y la función crediticia de la Iglesia, que marcan una metodología de trabajo y análisis de la misma para esta temática. (Vid. Concepción Camarero Bullón, «Las detracciones sobre la economía agraria y el endeudamiento del pequeño campesino en el siglo XVIII. Aplicación a un concejo castellano», *Agricultura y Sociedad,* 33, 1984, pp. 197-254; de la misma autora, «Endeutament i detraccions a la Castella de l'antic regimen (Anàlisi de quaranta-nou viles burgaleses)», en *Recerques,* 18, 1986, pp. 73-106; Amparo Bejarano Rubio y Eugenia Torijano Pérez, *Ledesma, 1752, según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*. Madrid, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria.

Para concluir, señalar, asimismo, que, en Córdoba, hay una serie de partidas relativas al valor de instalaciones industriales, en las que tiene una marcada relevancia la presencia eclesiástica, como lo demuestra el hecho que está en manos eclesiásticas la mitad o más del mismo: carnicerías, molinos harineros y de zumaque, batanes, mesones, tabernas y bodega e imprentas. En el cuadro núm. 4 recogemos una selección de partidas.

5. Conclusiones

Aunque la investigación está recién iniciada, ya podemos adelantar algunas breves conclusiones que han de servirnos de base para seguir avanzando.

1) La primera aproximación realizada al tema estudiado nos ha permitido validar la adecuación de la herramienta diseñada para el almacenamiento y tratamiento de datos del *catastro de Ensenada*, que ya habíamos aplicado a algunas otras localidades, para el tratamiento de los datos de la ciudad de Córdoba.

2) De igual modo, el análisis inicial de la documentación cordobesa reafirma esta idea y ratifica Córdoba como un magnífico ejemplo para realizar una especialización con un módulo de análisis de la sacralización del territorio extrapolable a otras ciudades castellanas en las que también es significativa la presencia del estamento eclesiástico.

3) Tal como presuponíamos, el *catastro de Ensenada* constituye una fuente única para el estudio planteado, pues hemos podido comparar, casi de forma directa, valores de dos ciudades muy diferentes, Córdoba y Madrid. Ello permite suponer que dicha comparación puede hacerse extensible a otras ciudades castellanas del momento.

4) Los datos hasta ahora estudiados ponen de manifiesto la gran importancia que en esta ciudad tiene la presencia eclesiástica en lo relativo a la propiedad de inmuebles, instalaciones industriales y percepción de determinadas rentas. El estudio en profundidad de toda la información contenida en el catastro cordobés proporcionará, sin duda, las claves para comprender mejor la posición de la Iglesia, su poder económico y el papel jugado en la configuración del territorio y en la estructura socioeconómica de la ciudad y su término.

CUADRO 4
DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA RECOGIDA EN EL ESTADO DE LA LETRA E DEL CATASTRO DE ENSENADA DE CÓRDOBA ENTRE EL ESTAMENTO ECLESIÁSTICO Y SEGLAR
(% DEL VALOR DE LA RIQUEZA EN PODER DE LA IGLESIA SOBRE EL TOTAL)

TIPO DE RENTAS	ECLES. BENEF. (RV)	ECLES. PATRIM. (RV)	TOTAL ECLES. (RV)	SEGLARES (RV)	TOTAL (RV)	%
Alquiler casas	840.356	71.409	911.765	512.536	1.424.301	64,0
Carnicerías	80.850	—	80.850	—	80.850	100
Barcos	110	—	110	7.630	7.740	1,4
Molinos de aceite	3.800	1.200	5.000	8.400	13.400	62,7
Molinos harineros	38.250		38.250	37.720	75.970	50,3
Molinos de zumaque	100	—	100	100	200	50,0
Batanes	1.400	—	1.400	—	1.400	100
Mesones	12.096	—	12.096	5.494	17.590	68,8
Tabernas	550	—	550	—	550	100
Bodegas	—	490	490	—	490	100
Tahonas	300	—	300	1.900	2.200	13,7
Hornos de pan	5.500	550	5.650	6.173	11.823	47,8
Hornos de teja	2.100	—	—	2.150	4.250	49,4
Hornos de alfarería	400	—	400	500	900	44,4
Curaderos de cera	—	—	—	1.250	1.250	0,0
Tenerías y tinajos de curtir	296	100	396	2.450	2.846	13,9
Prensas de paños	—	—	—	1.300	1.300	0,0
Imprentas	3.000	—	3.000	1.000	4.000	75,0
Juros	175.803	4.001	179.804	86.737	266.541	68,5
Diezmos + Voto de Santiago	444.700	—	444.700	—	444.700	100,0
Otros	16.106	19.100	35.206	427.230	497.542	8,3
Total	**1.625.717**	**96.850**	**1.722.567**	**1.102.570**	**2.825.137**	**61,0**
Censos redimibles	129.875	70.372	200.247	71.554	271.801	73,7
Censos perpetuos	294.502	2.055	296.557	3. 449	300.006	98,8

Nota: por razones que no vienen al caso, en el *estado E* se habilitaron dos casillas para los censos redimibles y perpetuos, pero luego no se computaron en la suma final en este *estado*.

EL SINGULAR DISEÑO DE «SANTIDAD» QUE ELABORÓ DON MIGUEL BATISTA DE LANUZA Y TAFALLA[1]

José Ignacio Gómez Zorraquino
Universidad de Zaragoza

Resumen:

En la comunicación queremos dar cuenta de la singular actuación de don Miguel Batista de Lanuza y Tafalla –un destacado ministro real aragonés que disfrutó de varios oficios y ocupaciones en el Reino de Aragón y en Madrid (ciudad donde murió)-, quien, como escritor, diseñó lo que denominamos «un camino colectivo de santidad». Decimos esto porque defendió la «santidad» personal, la de sus parientes y la de sus allegados en la red de poder.

Palabras clave:

Batista de Lanuza, santidad, carmelitas descalzas, red de poder.

Abstract:

In the communication we want to give account of the singular performance of don Miguel Batista de Lanuza and Tafalla –a prominent Aragonese royal minister who enjoyed various trades and occupations in the Kingdom of Aragon and Madrid (city where he died)– who, as a writer, designed what we call «a collective way of holiness». We say this because he defended the personal «holiness», of their relatives and their associates in the network of power.

Key words:

Batista de Lanuza, holiness, Barefooted Carmelites, network of power.

[1] Este trabajo forma parte de las investigaciones que lleva a cabo el Grupo Consolidado de Investigación Blancas, reconocido por el Gobierno de Aragón. El estudio también se ha beneficiado de sucesivos proyectos de investigación ministeriales, siendo el más reciente HAR 2014-52434-C5-2-P.

«Tu Padre, que te desea muy Santa»
«Tu Padre, que te desea perfeta Carmelita»
Don Miguel Batista de Lanuza[2]

Habitualmente, cuando aparecen ante nosotros cuestiones relacionadas con la santidad, nos podemos hallar ante personas laicas (donde tenían cabida los mártires, las santas vírgenes, etc.) o eclesiásticos (pertenecientes al clero secular y regular). También podemos encontrarnos con algún texto autobiográfico y con algún «experto» escritor de literatura biográfica (que nos ofrece alguna hagiografía o alguna biografía con fama de santidad). En el caso que nos ocupa, estamos ante el convento de carmelitas descalzas de San José de Zaragoza como escenario principal (aunque también se tienen en cuenta otros conventos carmelitas), contamos con unas protagonistas que murieron con fama de santidad o se aproximaron a esta[3] (aunque hablemos de algunas monjas pertenecientes a destacadas estirpes de miembros de la clientela real o de alguna compañera de santa Teresa de Jesús) y disfrutamos de la pluma de don Miguel Batista de Lanuza (un oficial regio aragonés dispuesto a defender su «santidad», la de sus parientes y la de sus allegados en la red de poder)[4].

Sobre los dos primeros aspectos –relacionados con la vida conventual–, debemos decir que la fundación del monasterio de San José de Zaragoza de carmelitas descalzas se vinculó a la llegada a la capital aragonesa de la madre Isabel de Santo Domingo (1531-1623), discípula directa de la madre Teresa de Jesús, el 4 de agosto de 1588 (acompañada de las madres Catalina de la Concepción, María de la Visitación, María de San José, Inés de Jesús, Catalina de la Encarnación y la

---

[2] Son dos dedicatorias, en sendos libros, de don Miguel a sus hijas Teresa María y Vicenta Josefa, respectivamente, carmelitas descalzas del convento de San José de Zaragoza. Biblioteca Universitaria de Zaragoza [BUZ]. M. Batista de Lanuza, *Vida de la Venerable Madre Gerónima de San Estevan, religiosa carmelita descalza y cinco veces priora del convento de San Josef de Zaragoza* (Zaragoza, 1653); *Vida de la Venerable Madre Feliciana de San Joseph, carmelita descalza y priora del Convento de San Joseph de Zaragoza* (Zaragoza, Domingo la Puyada, 1654).

[3] No estamos hablando de personas difuntas que habían recibido el primer título otorgado por la Iglesia católica a los que morían con fama de santos, antes de la beatificación y la canonización. La condición de *Venerable* se les asignaba a los que superaban el primer examen de pureza doctrinaria (llevado a cabo por los obispos) y pasaban a la etapa romana.

[4] Descartamos el análisis de los textos autobiográficos, como el de la madre Feliciana Eufrosina de San José. Este ha sido estudiado por E. Giménez, «Autobiografía y camino de perfección: La vida de la madre Feliciana Eufrosina de San José», en E. Serrano, A.L. Cortés y J.L. Betrán (Coords.), *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2005, pp. 203-219.

hermana Ana de la Trinidad)[5]. Paralelamente a estos primeros pasos fundacionales, se configuró una comunidad religiosa en la que fueron admitidas varias hijas o allegadas del colectivo de los ministros reales en Aragón (Pérez de Nueros, Hortigas, Casanate y otros), amén de que al convento de San José aparezcan vinculados, por varios motivos, distinguidos linajes aragoneses como los Urrea, Gurrea, Aranda, Camarasa, Alagón, Sástago, Palafox, Híjar, Cerdán, Villalpando, etc.[6].

Con respecto a la pluma que se ocupó de estos asuntos, don Miguel Batista de Lanuza, debemos fijarnos en que estamos ante un miembro de la clientela real en Aragón, componente de alguna de las redes de poder que operaban en el territorio aragonés y tenían su extensión en la corte, buscando y encontrando el patronazgo regio. Desde dichas redes se ofrecían a la Corona una serie de candidatos que podían ocupar las plazas de ministros en la administración aragonesa y, cuando fuese posible, en otras administraciones de los dominios de los Austrias. También sacaban «al mercado» candidatos para la Iglesia, donde el monarca tenía mucho que decir con respecto a su propuesta ante la Santa Sede en la provisión de las prelaturas, los abadiados, las dignidades, los beneficios, etc. Además de estos dos campos de actuación, atendiendo a lo expuesto en este trabajo, las redes de poder de la clientela real también se preocuparon de participar en el escenario de la santidad, un terreno bien abonado en la Contrarreforma por los poderes laico y eclesiástico, donde la Monarquía hispánica aparecía como el paladín contrarreformista en Europa. Por todo ello, son acertadas las palabras del doctor don Manuel Salinas y Lizana, canónigo de la Catedral de Huesca, cuando, en la aprobación de la obra *Vida de la madre Francisca del Santísimo Sacramento,* afirmaba sobre Batista de Lanuza lo siguiente: «Porque siendo cierto que tan grande Ministro no puede escribir cosa que se oponga a las Regalías de su Magestad (como lo asseguro deste Libro)…[7]

---

5 BUZ. M. Batista de Lanuza, *Vida… Madre Isabel de Santo Domingo…*, Madrid, Imprenta del Reino, 1638, pp. 466-467. Este libro, si seguimos al autor en la dedicatoria «Al lector», debe ser considerado como un encargo de las carmelitas descalzas de los monasterios de San José de Zaragoza, Ávila, Segovia, Medina [del Campo], Salamanca, Burgos y Toledo. J. Carvajal Gallego, «Las hijas de Santa Teresa de Jesús en el Pilar» *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita,* 29-30 (1976-1977), pp. 134-141.

6 Estas vinculaciones –a través del primer libro de gasto y recibo de la comunidad religiosa– las constató F.J. Sarasa Sánchez, «El monasterio de San José de carmelitas descalzas en su etapa fundacional», en M.I. Viforcos Marinas y M.D. Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005, pp. 231-241.

7 M. Batista de Lanuza, *Vida de la madre Francisca del Santíssimo Sacramento carmelita descalza del Convento de san Joseph de Pamplona…*, Zaragoza, Joseph de Lanaja y Lamarca, 1659, p. 527.

En este marco descrito, donde cabía el ascenso profesional y social, el enriquecimiento personal y familiar, etc., los hombres y mujeres con un papel socioeconómico secundario dentro de las diferentes estirpes aparecen mayoritariamente como los principales actores de la Iglesia y de la santidad. Los elegidos, donde la estrategia familiar tenía mucho que decir, tomaban el camino de la religión –y de la santidad, si llegaba el caso– como una alternativa vital, pudiendo beneficiar también a su estirpe. Dentro de este colectivo, las mujeres llegaban a la vida conventual de forma voluntaria o forzada y sin muchas alternativas en la vida –pero donde jugaba un papel importante la familia, la dote exigida y otros parámetros–. Una vez dentro del cenobio, teniendo en cuenta los factores citados, existía la posibilidad de promocionarse dentro de la religión a la que pertenecían. A cambio de este escaso bagaje vital en la tierra, dichas monjas –como los restantes miembros de la Iglesia– tenían más abiertas las puertas de la santidad que los laicos. Por ello, atendiendo a estas circunstancias, no es extraño que a determinadas féminas las encontremos beneficiándose de la carrera de la santidad (un *cursus honorum* donde encontramos a las santas, beatas, venerables y a las compañeras de la familia religiosa). Con ello, se lograba un triple reconocimiento: el personal (de la fémina enfrascada en la carrera de la santidad), el familiar (dando lustre de santidad a la estirpe que le había dado la vida) y el de la familia religiosa a la que pertenecía. A este respecto, son muy claras algunas de las palabras que el protonotario y caballero de la Orden de Santiago don Miguel Batista de Lanuza dedicó a su hija monja, Teresa María de San José, cuando decía: «Aquel amor de Padre, que pudo arrancarte de sus braços, para ponerte (según tu vocación y su promessa) en los del Carmelo; este mismo, y más fervoroso, es el que agora procura ayudarte […]. Procura restituyr tú a Dios las mercedes y favores que te haze; tomando por medio el flaco instrumento de mi pluma»[8].

Todas estas circunstancias nos ponen en contacto con un escritor, don Miguel Batista de Lanuza y Tafalla, que diseñó «un camino colectivo de santidad» bastante amplio, donde cabían muchos miembros, porque su círculo de poder así lo requería. No olvidemos la dilatada vida de este ministro real, hijo de don Miguel Batista de Lanuza y de doña Laura Tafalla, quién nació en Zaragoza a finales del siglo XVI. Este ciudadano zaragozano, heredero de sus padres y de su tío don Martín, fue señor del palacio de Lanuza en el valle de Tena, diputado del Reino

[8] Esto lo escribía nuestro protagonista en Madrid, el día de Jueves Santo, el 10 de abril de 1653. M. Batista de Lanuza, *Vida de la Venerable Madre Gerónima de San Estevan…*

de Aragón en 1615-1616, vinculado a la zaragozana cofradía de San Pedro Mártir de Verona, escribano de las Cortes (y asistente a las de 1626) y secretario de Cataluña como protonotario. Regidor del Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza. Por merced de 18 de noviembre de 1646 ingresó en la Orden de Santiago. El mismo año de 1646, el monarca le reconoció el tratamiento de Don (para él y sus descendientes). El 8 de enero de 1650 fue nombrado regente protonotario –durante la minoría de edad de don Jerónimo de Villanueva–, donde permaneció hasta el 1 de mayo de 1659, cuando accedió al puesto su titular. Mientras tanto, el 7 de agosto de 1653 juró la plaza de consejero de capa y espada en el Consejo Supremo de Aragón. Además, fue zalmedina de la ciudad de Zaragoza en 1622 y 1632, jurado en cap del concejo zaragozano en el año de 1641 –lo que le permitió presidir el brazo de universidades en el «ajuntamiento» de 1641, a la vez que facilitó el servicio de un pago de 4.800 infantes y favoreció que la ciudad de Zaragoza sustentase los tercios de infantería–, consejero de Hacienda en 1642, proveedor general de Ejército en 1643, maestro mayor y jefe de la Casa de Moneda de Aragón. En 1648 fue comisario real para llegar a cabo las insaculaciones y ordinaciones de las ciudades de Tarazona y Borja, publicadas en dicho año por Pedro Lanaja y Lamarca y por Diego Dormer, respectivamente. También aparece citado como fiscal de la casa real. Casó con doña Vicenta Serra de Arteaga [o de Foncillas] (hermana del abogado fiscal y patrimonial del rey en Aragón el doctor Diego Serra [de Foncillas], quien antes había sido asesor del baile general de Aragón, juez de encuestas y lugarteniente de la Corte del Justicia de Aragón) y fruto de la unión nacieron: don Martín José [Batista] de Lanuza, las carmelitas descalzas del convento de San José de Zaragoza sor Teresa María de San José y sor Vicenta Josefa de Santa Teresa y, finalmente, doña Isabel Josefa (desposada con don Francisco Velázquez)[9]. Falleció en Madrid, a finales de agosto de 1659, ciudad donde fue enterrado en la iglesia de las carmelitas descalzas, hasta el traslado de sus restos a la capilla de la Anunciación del templo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza. Escribió varias obras de temática religiosa que iremos repasando para interpretar la intencionalidad del autor[10].

---

9 J.I. Gómez Zorraquino, «Experto en fueros y guardián de los intereses de la monarquía. El abogado fiscal y patrimonial del rey en Aragón (siglos XVI-XVII)», en G. Colás Latorre (coord.), *Fueros e instituciones de Aragón*, Zaragoza, Mira Editores, 2013, pp. 215-216.

10 Biografía elaborada siguiendo a F. de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva de escritores aragoneses, 1641-1688* (edición a cargo de Genaro Lamarca, Zaragoza, Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, 2004), vol. III, pp. 223-226. M. Gómez Uriel, *Bibliotecas an-*

Este currículum de don Miguel se vio favorecido por el peso de la estirpe de la que formaba parte y, especialmente, por los miembros más cercanos. Debemos fijarnos que sus tíos paternos fueron el justicia de Aragón don Martín Batista de Lanuza (casado con doña Isabel Ram, hermana del también justicia de Aragón don Juan Ram) y el dominico fray Jerónimo Batista de Lanuza (obispo, de Barbastro entre 1616-1622 y de Albarracín entre 1622 y el día de su óbito el 15 de diciembre de 1624). Además, a don Miguel se le suele citar como el heredero de la riqueza familiar de su casa y la de su tío don Martín, justicia de Aragón. Este último, según Fuser, lo crió en su casa como hijo y «le quería como a las niñas de sus ojos»[11].

En este marco profesional y familiar, cuando don Miguel Batista de Lanuza, cerca del día de su muerte (a finales de agosto de 1659), escribió la obra *Fundación y excelencias del Convento de s. Joseph de Carmelitas descalzas de Çaragoça* (la dedicatoria a don Cristobal Crespí de Valdaura la realizó el 20 de julio de 1659)[12] estaba mostrando tres grandes líneas de su pensamiento: la preocupación por su salvación eterna, el apoyo para glorificar a sus dos hijas carmelitas descalzas y al convento[13] y a la orden religiosa a la que pertenecían y, finalmente, el ensalzamiento de un destacado grupo de oficiales regios, miembros de la clientela real, vinculados a las carmelitas descalzas, a los que también colocó en el camino de la santidad. De dos de estos tres campos de actuación hablaba el censor doctor Diego Jerónimo Gallán y Alayeto (maestrescuelas de la Seo de Zaragoza y canciller de competencias de Aragón) cuando apuntó que el autor del libro expresaba lo «propio de su espíritu, de piedad y devoción a la Santa Madre Teresa de Jesús y a sus Santas Hijas». Hemos de puntualizar que la citada publicación se benefició de buena parte de las obras escritas por nuestro protagonista

---

tigua y nueva…, *op. cit.*, tomo I, pp. 193-194. J.F. Baltar Rodríguez, *El Protonotario de Aragón 1472-1707. La Cancillería aragonesa en la Edad Moderna*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2001, pp. 153-158 y 390-391. M.A. González de San Segundo, «Los Consejeros de capa y espada…», *op. cit.*, p. 164. AHN. Órdenes Militares. Santiago, expedientillos, 2959. ACA.CA. Secretaría de Aragón, leg. 189. Fr. Gerónimo Fuser, *Vida del Venerable y Apostólico Varón, el ilustrísimo y reverendísimo don Fray Gerónimo Batista de Lanuza*, Zaragoza, 1648.

11 Fr. Gerónimo Fuser, *Vida…*, *op. cit.*, p. 134.

12 BNE. 2/61448 y 3/7517. *Fundación y excelencias del Convento de S. Joseph de Carmelitas descalzas de Çaragoça. Vidas y elogios de treynta Religiosas que han vivido y muerto en el con fama de Santidad*, Zaragoza, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, 1659 [1660]. Este trabajo, teóricamente, fue publicado en Zaragoza en 1659, como se señala en la última página, aunque las censuras de Raimundo Lumbier y Diego Jerónimo Gallán y Alayeto llevan fecha de 12 y 13 de enero de 1660, respectivamente.

en los años precedentes. Nos referimos a las siguientes publicaciones: *Vida de la Bendita Madre Isabel de Santo Domingo. Coadiutora de la Santa Madre Teresa de Jesús. En la nueva reforma de la orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo* (Madrid, Imprenta del Reino, 1638); *Vida de la Venerable Madre Gerónima de San Estevan, religiosa carmelita descalza y cinco veces priora del convento de San Josef de Zaragoza* (Zaragoza, 1653); y *Vida de la Venerable Madre Feliciana de San Joseph, carmelita descalza y priora del Convento de San Joseph de Zaragoza* (Zaragoza, Domingo la Puyada, 1654).

De las tres principales líneas de pensamiento citadas, ahora hablaremos de los deseos personales del autor por salvar su alma. De ello daba cuenta al final de su *Fundación*, cuando tomando las palabras de san Eulogio (distinguido prelado de Toledo) rogaba que las monjas beneficiadas de la gloria se acordasen de él, y con sus merecimientos le defendiesen para lograr la salvación eterna. No se escondía cuando decía: «Bien sabéis que me he ejercitado quanto me ha sido possible en vuestras alabanzas, y que os he pedido me ayudéis con vuestra intercesión […]. Con que llegándome a Dios omnipotente, en fiel servicio suyo, goze después de mi muerte vuestra compañía y de las Santas Religiosas, en cuyo honor he trabajado»[14].

Aunque esta afirmación la plasmaba en fechas cercanas a la muerte, esta ya le había hecho alguna «visita de cortesía» entre finales de agosto y mitad de septiembre de 1621, cuando tuvo una «grave enfermedad» (enfermó de «tabardillo»), y en agosto de 1651, cuando sufrió «tercianas dobles»[15].

Batista de Lanuza, cuando se dirigía al lector en *Fundación,* apuntó que escribía la obra para dar cumplimiento de su afecto hacia el convento zaragozano de San José de carmelitas descalzas «donde tengo dos hijas, que amo tiernamente». También lo hacía «para que se fuesen sucediendo en la memoria y los heredasse la posteridad», algo que podía favorecer en el largo plazo a las «virtudes heroicas» de sus hijas, para acercarlas a la santidad. Antes de que ocurriese esto, a Teresa María de San José, una de sus dos hijas religiosas, la vinculó al camino de la santidad con el relato de la *Vida de la Venerable Madre Gerónima de San*

---

13 Los conventos luchaban por convertirse en polos de atracción para unos devotos y fieles que deseaban formar parte de dicha comunidad o tomar contacto con sus miembros para impregnarse de su «santidad».

14 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 777-779.

15 *Ibidem.* pp. 140-141; *Vida… Feliciana de San Joseph…*, *op. cit.*, p. 2. J. Fuser, *Vida…*, *op. cit.*, p. 254.

Estevan[16]. A esta última la presentó como maestra de su hija cuando fue novicia (hasta que cumplió los 17 años para poder profesar) y a ambas como dos personas muy vinculadas hasta que la madre Jerónima expiró el 22 de junio de 1653. Tras el óbito, los indicios de la heroica virtud y la estancia en el Cielo de la venerable difunta se concretaron –según el autor– en varias apariciones, en la cura de las calenturas que sufrían dos madres y en otras actuaciones[17]. Con esta exposición, el autor dejó muy claro a su hija (en la dedicatoria del libro) que redactaba el texto para que lo leyese y «para que imites lo más heroyco de sus perfecciones: que debe ser el principal fruto desta leyenda». Añadía: «Verás en su contexto una Niñez ejemplar; una Mocedad sin ejemplo; y una Vejez a todas luzes santa»[18]. Así pues, el relato mostraba una finalidad didáctica para con su hija y para con los lectores en general.

A su otra hija, la novicia Vicenta Josefa de Santa Teresa, don Miguel la puso en el camino de la imitación de la venerable madre Feliciana Eufrosina de San José (natural de la riojana Calahorra, madre carmelita descalza del convento de San José de Zaragoza, quien murió el 7 de junio de 1652 a los 88 años, con 60 años vistiendo el hábito, y a cuyo entierro asistió el virrey conde de Lemos y otros caballeros y personas de todos los sectores sociales) con el relato de *Vida de la Venerable Madre Feliciana de San Joseph*[19]. Así se lo decía el 16 de febrero de 1654, cuando le apuntaba que «te presento la Vida de una de sus más amadas Siervas [de la Religión del Carmelo Descalço]», «[…] de quien te deseo vivo retrato; para que al descoger un lienço de tan maravillosos exemplos, los vayas copiando poco a poco». Esta clara intención la matizaba el padre cuando apuntaba para su hija lo siguiente: «No te propongo aquí sus acciones, […] pero quiero exortarte a que en lo admirable que leyeres, […] estudies como deves ser para agradar a Dios y verle eternamente» [20]. Por si esto fuese poco, la madre Feliciana dio la bendición para don Miguel y para toda su familia y se ofreció a visitarles, «si le dava lugar», después de muerta[21].

---

16 Obra publicada en Zaragoza en 1653, de la que ya hemos dado cuenta.

17 M. Batista de Lanuza, *Vida…Gerónima de San Estevan…*, *op. cit.*, pp. 26, 82-83 y 87-90.

18 *Ibidem,* «A Teresa María de San Josef…».

19 Obra publicada en Zaragoza en 1654, de la que ya hemos dado cuenta.

20 M. Batista de Lanuza, *Vida… Feliciana de San Joseph…*, *op. cit.*, «A Vicenta Josefa de S. Teresa…»

21 *Ibidem,* p. 238.

Nuestro protagonista también incluyó en el «camino colectivo de santidad» a otros parientes y amigos. Sirva como ejemplo el breve resumen que hizo de la heroica vida de doña Ana María de Torrellas (en la religión, conocida como Ana María de Jesús), a quien calificó como «tan santa, tan mía y tan parienta de doña Vicenta Serra de Arteaga, mi muger». Estamos hablando de una hija del caballero don Juan de Torrellas y de doña Beatriz de Alagón, hija del conde de Sástago don Artal. La madre Ana María entró en el cenobio zaragozano de San José en 1615, después de que su padre intentase casarla con el conde de Castelflorido, su tío. Murió la víspera de Reyes de 1643[22].

En el capítulo veinticuatro de *Fundación,* cuando su autor señalaba la vida y el elogio de la madre Gracia de Santa Teresa, hablaba de Gracia Ram (hija de Jerónimo Ram e Isabel Naharro). Esto nos permite pensar en la posibilidad de que se refiriera a algún familiar directo de doña Isabel Ram, esposa de su tío don Martín Batista de Lanuza. Además, cuando elogiaba a la carmelita descalza señalaba que esta, antes de tomar el hábito, estuvo casada con el caballero don Miguel Formento, natural de Paniza (quien fue teniente en 1642 en el puesto de proveedor general del ejército que disfrutaba hasta ese momento el biógrafo Batista de Lanuza). Si es verdad esta última información, creemos que el citado nombramiento no podía ser casual y podía haber conexiones familiares entre la madre carmelita Ram y los Batista de Lanuza[23].

La amistad salió a relucir cuando don Miguel elogió a la madre Teresa de Jesús, quien antes de entrar como religiosa se llamaba Teresa de Avenia, natural de Valmadrid (Zaragoza), hija de Pedro de Avenia y Gracia de Soro, quien murió el 12 de diciembre de 1651, a los 31 años de edad. Esta joven monja mantuvo en vida una muy buena relación personal con su compañera la madre Teresa María de San José, una de las dos hijas del narrador que formó parte del convento femenino de San José[24].

Estamos seguros de que don Miguel Batista de Lanuza y Tafalla, como destacado ministro real que pasó nueve años de su vida en Madrid en el Consejo Supremo de Aragón (1650-1659), como miembro de una estirpe de señalados miembros de la clientela real (sus tíos carnales don Martín y fray Jerónimo Batista de Lanuza, entre otros) y casado con otra miembro de la citada clientela (doña Vicenta Serra [de Foncillas]), se preocupó de lustrar a la «gran familia» de los ofi-

---

22 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 395-414.
23 *Ibidem,* pp. 723-735.
24 *Ibidem,* pp. 422-425.

ciales reales en los relatos de santidad que llevó a cabo con su pluma. Hemos de añadir que otros miembros de la extensa clientela regia los encontramos como personajes claves en la fundación en Zaragoza del monasterio de carmelitas descalzas de Santa Teresa («Fecetas»). Aunque el legado para la fábrica conventual provenía del notario de número y caja zaragozano Diego Fecet, todo llegó a buen puerto gracias al papel de Pedro Ximénez de Murillo e Isert, maestre racional de Aragón (1608-¿1630?), casado con doña Antonia Ximénez de Aragüés, patrón y ejecutor testamentario de Fecet. También fue relevante la actuación de don Matías de Bayetola y Cabanillas (quien ofreció una *Respuesta en derecho a los memoriales dados por el procurador general de la Orden de los Carmelitas Descalços…*, Zaragoza, 1624) y del doctor don Francisco de Pueyo (quien en 1623 figuraba como miembro de la sala de lo Civil de la Real Audiencia de Aragón). A estas tres personalidades se puede unir la presencia, como patrón y ejecutor testamentario de Fecet, del segundón de la baronía de Quinto, don Alonso de Funes y Villalpando, regidor del Hospital Real de Nuestra Señora de Gracia[25].

Llama poderosamente la atención el guiño de agradecimiento que prestó nuestro protagonista a los bilbilitanos Pérez de Nueros, cuando elaboró el discurso sobre las virtudes de la hermana María de San Pablo, llamada en la vida seglar María de Letona, natural de Calatayud, hija de Pedro Letona y de María Sisamón. Una «desgracia» familiar propició que su vizcaíno padre (de los Zárates) se viese obligado a cambiar la tierra y el apellido («para disimularse mejor») y desplazarse a la capital del Jalón, donde nació la protagonista. La muerte prematura del progenitor y que este encomendase el cuidado de su hija (mayor) a Miguel Pérez de Nueros («Cavallero muy principal y Christiano», «hijo de aquel célebre Fiscal del Rey, Nueros, tan nombrado en Aragón», haciendo clara referencia al doctor Juan [Luis] Pérez de Nueros y López de Vilanova, abogado fiscal y patrimonial del rey en Aragón en los años 1547-1553 y 1553-1587, figurando como interino en el primer período citado) nos sitúa a María de Letona en las casas bilbilitanas del infanzón Miguel Pérez de Nueros (casado en primeras nupcias en Saviñán con doña María de Funes y [Ximénez] de Sayas), que lindaban con la iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos de Calatayud, donde una tribuna comunicaba la vivienda con el templo, facilitando que Letona «todas

[25] De la fundación de este convento de carmelitas descalzas se ocupó M.I. Oliván Jarque, *El convento de las Fecetas de Zaragoza. Estudio histórico-artístico*, Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1983.

las noches» pasase a la iglesia para mantener permanentemente encendida una lámpara o vela que alumbrase al Santísimo Sacramento[26].

La propiedad de la citada vivienda, si seguimos las últimas voluntades del matrimonio, por escritura de 9 de noviembre de 1580, pasó al heredero universal, su hijo Juan Pérez de Nueros y Funes. Este, un caballero que estuvo en 1598 insaculado en los oficios de la Diputación del Reino de Aragón, era un gran aficionado a comprar libros, cuadros y vestidos. Le gustaban los caballos , las fiestas y otras actividades. Murió el 9 o 10 de marzo de 1607[27].

En el tema que nos ocupa (las virtudes de una madre carmelita descalza vinculada cuando era joven a una vivienda de la destacada familia bilbilitana de los Pérez de Nueros), también se debe decir lo siguiente: la citada casa –si nos guiamos por don Vicente de la Fuente– el 16 de marzo de [1603] fue cedida por su propietario a las cinco religiosas descalzas que llegaron a la ciudad bilbilitana, mientras edificaban su convento de San Alberto. Las monjas permanecieron en la citada vivienda hasta el 18 de octubre de 1608, cuando fueron al nuevo convento[28]. Esta cesión la llevó a cabo don Juan Pérez de Nueros y Funes, en una decisión semejante a la que su padre había llevado a cabo con los carmelitas descalzos desde el 18 de octubre de 1588 hasta el 19 de mayo de 1600, cuando se pasaron al convento de San José, de nueva fábrica[29].

---

[26] M. Batista de Lanuza, *Vida… Madre Isabel de Santo Domingo…*, *op. cit.*, pp. 548-552; *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 735-736. J.I. Gómez Zorraquino, «Experto en fueros…», *op. cit.*, p. 242.

[27] Esta información sobre los Pérez de Nueros en J.I. Gómez Zorraquino, *El linaje de los Pérez de Nueros: entre la clientela del rey y el patronazgo local (siglos XVI-XVIII)*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos/Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 72-80.

[28] V. de la Fuente, *Historia de la siempre augusta y fidelíssima ciudad de Calatayud*, Calatayud, Imprenta del Diario, 1880-1881 [hay una edición de la Caja de Ahorros de la Inmaculada, publicada en Zaragoza en 1969. En 1988 y 1994 se hicieron una edición facsímil y una reimpresión en Calatayud, por el Centro de Estudios Bilbilitanos-Institución «Fernando el Católico». Nosotros utilizaremos la reimpresión de 1994 del Centro de Estudios Bilbilitanos y la Institución «Fernando el Católico»], tomo II, pp. 361-362.

[29] *Ibidem,* tomo II, p. 280. Más recientemente, se señala la inauguración del convento de San José de los carmelitas descalzos el día 26 de marzo de 1599. Al acto asistieron el vicario general del arcedianato don José de Palafox (quien dijo la primera misa), el justicia don Miguel Pérez de Nueros y otras autoridades locales. J.Á. Urzay Barrios, A. Sangüesa Garcés e I. Ibarra Castellano, *Calatayud a finales del siglo XVI y principios del XVII (1570-1610). La configuración de una sociedad barroca*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos/Institución «Fernando el Católico», 2001, pp. 235-236.

Así pues, pensamos que, en este caso, Batista de Lanuza vinculó a las carmelitas descalzas con la estirpe de los Pérez de Nueros (con destacados ministros reales, perteneciente a la baja-media nobleza, con puestos relevantes en la Iglesia, etc.) y a esta la colocó en el camino de la salvación por las buenas obras llevadas a cabo con la hermana María de San Pablo y, especialmente, por ayudar a los(as) carmelitas descalzos(as) a asentarse en la ciudad de Calatayud.

También debemos recordar que una persona clave en la fundación del convento de San Alberto de carmelitas descalzas de Calatayud, además del bilbilitano Juan Pérez de Nueros, fue la carmelita Leonor de la Misericordia, llamada antes de profesar doña Leonor Ximénez de Aragüés, mujer de micer Martín Miravete de Blancas, abogado fiscal y patrimonial de su majestad en Aragón, quien ingresó en el cenobio de los carmelitas descalzos de San José en Zaragoza, que dejó 13.000 escudos (260.000 sueldos jaqueses) y otros 80.000 sueldos en censales para el convento bilbilitano[30]. Como diremos más adelante, Batista de Lanuza se ocupaba parcialmente de este matrimonio, por algunos oscuros intereses que desconocemos.

El capítulo veinticinco de la *Fundación* del convento de carmelitas descalzas de San José de Zaragoza lo dedicó su autor a la «Venerable Madre María de Jesús», quien fue fundadora de dicho cenobio y priora de los conventos de Calatayud, Tamarite de Litera y Huesca[31]. Esto suponía volver a ensalzar a los Pérez de Nueros, ya que la citada carmelita era doña María Pérez de Nueros y de Funes, hija de las primeras nupcias del infanzón Miguel Pérez de Nueros y de María de Funes. Todos ellos nacidos antes del 10 de octubre de 1585, cuando se produjo el óbito de su madre doña María de Funes[32]. Si seguimos al autor, la madre María de Jesús tomó el hábito de carmelita descalza en Zaragoza a los 22 años y, dos años después, la destinaron a Calatayud, para que fundase el convento de su orden (donde fue tres veces priora). Su paso por Tamarite de Litera y su llegada a Huesca se ajustaron a los problemas generados por la guerra de Cataluña (1640-1652) en Tamarite de

---

30 J.Á. Urzay Barrios, A. Sangüesa e I. Ibarra, *Calatayud a finales del siglo XVI…*, *op. cit.*, pp. 237-238.

31 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 735-779.

32 Batista de Lanuza cita a la madre de la carmelita como doña Luisa de Funes. También habla este autor de que de dicho enlace nacieron cuatro varones y dos hembras, cuando nosotros solamente tenemos constancia de la vida de cinco vástagos (doña Jerónima, don Juan, don Gonzalo, dicha carmelita y el sacerdote Miguel). J.I. Gómez Zorraquino, *El linaje de los Pérez de Nueros…*, *op. cit.*, pp. 74-75.

Litera en 1640 y las dificultades que encontraron en Huesca las carmelitas descalzas de Santa Teresa para su fundación en 1642[33].

Nuestro protagonista también ensalzó de forma contundente al ilustrísimo señor don Cristóbal Crespí de Valdaura, con quien coincidió en el Consejo Supremo de Aragón cuando este valenciano fue vicecanciller (1652-1671), y no dudó en resaltar a su estirpe en la dedicatoria que hizo en Madrid el 20 de julio de 1659 para *Fundación*[34]. Bien es verdad que la inclusión en la *Fundación* de los ministros reales estaba justificada porque algunos de dichos oficiales, sus parejas y sus hijos e hijas pertenecieron a la orden del Carmelo. Además, algunas de las féminas vivieron en el convento de las carmelitas descalzas de San José de Zaragoza.

En este marco, Batista de Lanuza colmaba de alabanzas a sus contemporáneos miembros de la clientela real en Aragón y, llegado el caso, a algunos de la corte. Además, a los primeros, los acercaba al camino de santidad que representaban las monjas carmelitas descalzas de San José, aunque creando varios niveles de importancia. Dentro de esta gradación, reservó un espacio insignificante al doctor Martín Miravete de Blancas, abogado fiscal del rey en Aragón, de quien se afirmaba que murió siendo novicio carmelita (como fray Martín de los Mártires). Miravete pidió la intercesión de las monjas para que la enfermedad de mosén Espés, sacerdote que estaba en su vivienda, su huésped y amigo, desapareciese completamente[35]. Nada se nos dice en *Fundación* de su esposa doña Leonor Ximénez de Aragüés, quien ingresó como carmelita descalza con el nombre de Leonor de la Misericordia y tuvo un papel fundamental en la fundación de las carmelitas descalzas de Calatayud. Sí hablaba del papel de la madre Isabel de San Francisco, carmelita descalza de San José en Zaragoza, quien, seguramente, respondía al nombre de Simona de Miravete, una hija natural del doctor Martín Miravete de Blancas[36]. Batista de Lanuza solamente señalaba que dicha madre Isabel de San Francisco –sin decir su nombre civil– era hija de dicho doctor y

---

33 Sobre los primeros alojamientos de las descalzas en la ciudad de Huesca se puede ver el trabajo de M.C. Fontana Calvo, *Las clausuras de Huesca en el siglo XVII*, Huesca, Ayuntamiento de Huesca, 1998, pp. 104-110.

34 M. Batista de Lanuza, *Fundación…, op. cit.*, «Al Ilustríssimo señor don Christóval…»

35 *Ibidem,* p. 135.

36 Esta información la expusimos en J.I. Gómez Zorraquino «Experto en fueros…», *op. cit.*, pp. 199-200. De Leonor de la Misericordia habla F. de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva…*, *op. cit.*, vol. II, p. 101.

no cita a la progenitora. La madre Isabel fue priora del convento de San José de Zaragoza y la última que fue admitida en dicho cenobio por la madre Isabel de Santo Domingo[37].

Llama poderosamente la atención que dicho escritor apuntó la correspondencia de sor Isabel de San Francisco con el turolense y residente en Zaragoza don Miguel Jerónimo de Castellot (quien entre 1634-1638, años de la realización del relato y su publicación, respectivamente, figuraba como ministro regio en la sala de lo Criminal de la Real Audiencia de Aragón y como consultor y abogado del fisco del Santo Oficio), un miembro destacado de la clientela real, quien visitaba asiduamente a la monja en el convento de San José[38]. Esta puntual apreciación nos permite establecer la posibilidad de que el visitante buscase de la citada religiosa algo más que refugio espiritual.

Mayores elogios hizo Batista de Lanuza de las madres Leonor de los Ángeles y Francisca de la Madre de Dios. La primera, llamada Leonor Donlope, pertenecía a la conocida estirpe zaragozana de los Donlope. Su vinculación con el cenobio zaragozano de San José se produjo después de la muerte de su marido («un caballero de Calatayud» con el que contrajo nupcias, «sin saberlo ella», por la actuación de dos tías carnales paternas), momento que también aprovechó para hacer testamento y hacer un legado de 10.000 reales a dicho convento[39]. Respecto a la segunda carmelita citada, doña Francisca Muñoz de Pamplona en la vida civil, esta era hija del bilbilitano Diego Muñoz de Pamplona y de la bearnesa Catalina de Novalles, residente en Saviñán después de la muerte del padre. Esta subpriora y priora del femenino monasterio zaragozano de San José contaba con la posible ayuda espiritual de su sobrino el monje don Diego de Funes, miembro de la zaragozana Cartuja de Aula Dei[40].

---

37 M. Batista de Lanuza hacía referencia a la madre Isabel de San Francisco en *Vida de la Bendita Madre Isabel de Santo Domingo…*, *op. cit.*, pp. 518-540 y en *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 262-296. También se ocupó F. de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva…*, vol. II, pp. 30-31 y 306-307.

38 M. Batista de Lanuza, *Vida…Madre Isabel de Santo Domingo…*, *op. cit.*, pp. 536-537. Fue el 25 de diciembre de 1634 cuando el autor de la «Historia» escribió al padre fray Esteban de San José, general de los descalzos de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, para que este «mandasse censurarla en su Definitorio».

39 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 222-231. De esta madre se había ocupado nuestro protagonista en *Vida… Madre Isabel de Santo Domingo…*, op. cit., pp. 500-505.

40 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 246-251.

Batista de Lanuza se ocupó de la amplia estirpe de los turiasonenses Casanate. De los doce hijos del matrimonio formado por el doctor Francisco de Casanate e Isabel de Espés, la mitad fueron miembros del clero (tres varones religiosos carmelitas descalzos y tres madres carmelitas descalzas). El pater familias, el doctor Francisco Casanate (hijo de don Fernando), fue hermano del doctor Luis de Casanate (abogado fiscal del Consejo Supremo de Aragón y, por nombramiento real, arcipreste de Daroca, una dignidad de la Seo de Zaragoza de la que tomó posesión el 28 de abril de 1628 y la debió de mantener hasta 1638)[41] y del doctor Matías Casanate (presidente de la Cámara de Nápoles y regente del Colateral de Nápoles, padre del cardenal Casanate)[42]. De las tres féminas carmelitas descalzas, el autor resaltaba el papel de las madres Paula de San Alberto (doña Paula de Casanate y Espés) e Inés de Jesús (doña Inés de Casanate y Espés), y hacía referencia a la tercera hermana religiosa, la madre Ana de la Madre de Dios (doña Ana de Casanate y Espés)[43], religiosa en el monasterio de las carmelitas descalzas de Santa Ana de Tarazona y una de las primeras fundadoras del convento de descalzas de Santa Teresa de Zaragoza (vulgarmente conocido como las «Fecetas»), donde fue superiora, maestra de novicias y priora[44]. También apuntaba a doña Esperanza de Casanate, hermana carnal de las anteriores, quien casó con el doctor Juan Porter, catedrático de Vísperas de Cánones y Leyes, un oficial real que fue asesor del justicia de las

---

[41] Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, Ar. 11, reg. 616, n.º 14, ff. 34v-35r y 71r.

[42] Una pequeña biografía del doctor don Luis Casanate y de don Jerónimo Casanate y Dalmau en F. de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses..., op. cit.*, vol. II, pp. 347-349 y vol. IV, pp. 114-116. M. Gómez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva…*, *op. cit.*, tomo I, pp. 299-302.

[43] M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 252-262 y 322-364; *Vida…Madre Isabel de Santo Domingo…*, *op. cit.*, pp. 512-517 y 552-574. Una pequeña biografía de las tres hermanas en F. de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva…*, *op. cit.*, vol. II, pp. 206-207 y 427. M. Gómez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva…*, *op. cit.*, tomo I, pp. 299-301. La madre Paula de San Alberto falleció el 18 de junio de 1620. Doña Ana nació en Tarazona el 27 de noviembre de 1570, casó y, a la muerte de su esposo, tomó hábito el 24 de diciembre de 1601. Profesó el 4 de enero de 1603. Murió en el convento zaragozano de Santa Teresa el 20 de julio de 1624.

[44] Doña Ana nació en Tarazona el 27 de noviembre de 1570. Siendo soltera o viuda –según los autores– tuvo un hijo natural, el conocido don Juan de Palafox y Mendoza (Fitero [Navarra] 24.VI.1600 + Burgo de Osma [Soria] 1.X.1659), fruto de sus relaciones con don Jaime Palafox y Mendoza, II marqués de Ariza, el tercer hijo en la sucesión de dicho marquesado. Luego, doña Ana tomó el hábito el 24 de diciembre de 1601 y profesó el 4 de enero de 1603. Murió en el convento de Santa Teresa el 20 de julio de 1624.

montañas de Aragón, lugarteniente de la Corte del Justicia de Aragón, consejero de las salas de lo Criminal y Civil de la Real Audiencia de Aragón y abogado fiscal y patrimonial del rey en Aragón[45].

Don Miguel también elogió a la madre Antonia del Espíritu Santo, quien antes de entrar en el cenobio respondía al nombre de doña Antonia Hortigas. Esta fue hija del ciudadano zaragozano doctor Juan Gaspar Hortigas, miembro de la sala de lo Civil de la Real Audiencia de Aragón, y de doña María Tafalla. Su hermano, el doctor Vicente Hortigas y Tafalla, fue lugarteniente de la Corte del Justicia de Aragón, miembro de las salas Criminal y Civil de la Real Audiencia de Aragón, asesor del gobernador, regente del Consejo Supremo de Aragón y de la Santa Cruzada. Este legado familiar lo completó la célibe Antonia teniendo como confesor a fray Juan de Palma, definidor general de la orden de san Francisco (quien también figuraba como confesor de la reina doña Isabel de Borbón)[46].

Tampoco se olvidó nuestro protagonista de la madre Luisa de la Concepción, dos veces priora, llamada en la vida civil Luisa Vaguer. Esta fue hija del matrimonio formado por Miguel Vaguer y doña Juana Portolés, caballeros hijosdalgo, señores de Arrés y honor de Senegüé en el Pirineo aragonés[47]. Suponemos que el matrimonio también tuvo una descendiente llamada doña Isabel Vaguer. Decimos esto porque, después del enlace de doña Isabel con el infanzón zaragozano don Juan Francisco Pérez de Oliván, los descendientes de este matrimonio y las generaciones posteriores se convirtieron en señores de Arrés y del honor de Senegüé y Sant Just del Val. Además, los miembros de esta estirpe Pérez de Oliván antepusieron el apellido Vaguer al suyo. Recordemos también que don Juan Francisco Pérez de Oliván fue gobernador de la Acequia Imperial de Aragón y Navarra (1601-1623), así como su hijo mayor el infanzón don Miguel Vaguer *olim* Pérez de Oliván (1623-1652) y otros sucesores de este último[48].

---

45 M. Batista de Lanuza, *Fundación…, op. cit.*, pp. 354-355 y 574-580. F. de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva…*, *op. cit.*, vol. II, pp. 222-223 y vol. III pp. 393-394. J.I. Gómez Zorraquino, «Experto en fueros…», op. cit., p. 203.

46 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 364-379; *Vida…Madre Isabel de Santo Domingo…*, *op. cit.*, pp. 581-591.

47 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 387-395.

48 Sobre esta información y una biografía más completa de los Vaguer *olim* Pérez de Oliván se puede consultar el trabajo de J.I. Gómez Zorraquino, «La Acequia Imperial de Aragón y Navarra: el gobierno de un organismo interterritorial (siglos XVI-XVII)», en *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Obra Social de IberCaja, 2013, pp. 351-358. También J.I. Gómez Zorraquino, Patronazgo y clientelismo: instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 332-347.

En el mismo trabajo, Batista de Lanuza señaló las virtudes de la madre Ana de Santa Teresa, conocida como Ana de Funes, natural de Bubierca (Zaragoza) y muerta a los 24 años (había tomado el hábito a los 16 años). No citaba a los padres y destacaba el rango de la estirpe con don Diego de Funes, hermano de la monja, caballero de la Orden de San Juan, y a los tíos de estos: don Juan Agustín de Funes (caballero, comendador de Mallén) y don Martín de Funes (antiguo colegial mayor del Colegio Real de Santiago en Huesca, canónigo penitenciario en Zaragoza, vicario general del arzobispado de Valencia, visitador de los ministros reales en el Reino de Valencia, confesor de Felipe IV y obispo de Santa María de Albarracín entre 1645 y 1653)[49]. También elogió a la madre Mariana de San José, antes Mariana de Mur, natural de Tarazona (hija de don Pedro de Mur y doña Constanza Ripol, señores de Escorón), quien entró en el convento de San José en 1615 y murió el 11 de noviembre de 1644[50].

Nuestro protagonista amplió este marco local de análisis en los últimos años de su vida. Sabemos que cuando don Miguel estuvo en Madrid, en varios destinos en el Consejo Supremo de Aragón, no descuidó su relación de poder con varios destacados miembros de la corte, a quienes también incluyó en el camino de la santidad mediante el relato de fama de santidad de algunas monjas pertenecientes a sus estirpes. Nos referimos a dos puntuales trabajos que publicó en la capital aragonesa en 1657. Uno de los libros, finalizado el año 1656, versaba sobre la venerable (sic) madre carmelita Catalina de Cristo (doña Catalina de Balmaseda en la vida civil), compañera y discípula de la madre santa Teresa de Jesús, nacida el 28 de octubre de 1554 en la villa de Madrigal (Ávila) y que murió el 3 de enero de 1594[51]. El segundo trabajo señalado se centró en las virtudes de la venerable (sic) madre carmelita descalza Teresa de Jesús (doña Brianda de Acuña Vela), hija de los primeros condes de Castrillo, quien vio la primera luz en Valverde (Burgos) el viernes 17 de agosto de 1576 y murió el 22 de marzo de 1630. En ambos casos, como superamos el marco espacial que nos habíamos fijado, nos vemos obligados a trasladar el análisis a otro trabajo posterior.

---

49 M. Batista de Lanuza, *Fundación…*, *op. cit.*, pp. 380-387.

50 *Ibidem,* pp. 415-417.

51 M. Batista de Lanuza, *La Venerable Madre Catalina de Christo, carmelita descalza, Compañera de Santa Madre Teresa de Jesús. Priora en Soria del Convento de la Santísima Trinidad, en Pamplona de San Joseph y en Barcelona de la Concepción. Y fundadora de los dos últimos*, Zaragoza, Joseph Lanaja y Lamarca, 1657 (hay una edición en 1659). Debemos apuntar que si el año de nacimiento es 1554, Catalina de Cristo no pudo recibir el hábito el 6 de octubre de 1572, con 26 años (p. 69).

Creemos que todo lo expuesto nos dibuja perfectamente ese «camino colectivo de santidad» en el que estaban inmersos don Miguel, sus hijas, su estirpe, su grupo de poder y su familia profesional (los ministros reales). Todos ellos estaban amparados por santa Teresa de Jesús y los(as) carmelitas descalzos(as), quienes aportaban el ejemplo a seguir y transmitían la gracia divina y terrenal. Estos ingredientes quedaron aglutinados en los libros *Fundación* (donde su autor sintetizaba lo escrito en otros trabajos precedentes) y *Virtudes* (donde nuestro protagonista miraba a la corte y a la notable figura de los validos)[52].

En cualquier caso, no estamos ante discursos relevantes. Por ello, nos cuesta creer las palabras de alabanza del destacado carmelita fray Jerónimo de San José sobre don Miguel Batista de Lanuza, cuando el primero, en la censura (escrita en Alcalá el 12 de enero de 1636) al libro *Vida… Isabel de Santo Domingo,* calificaba al segundo como continuador de «la destreza y primor de los insignes Zuritas, Blancas y Leonardos que han florecido en nuestra Patria». Estos términos son los de un interesado censor –que había visto que su *Historia de la Reforma* no pasó la censura en 1635. La obra se publicó con el coste de que fray Jerónimo perdió el cargo de historiador de la orden carmelita–, para quien «nuestra Religión» debía agradecer el trabajo del autor y a este le instaba a la publicación de la obra. Además, fray Jerónimo de San José, en otro momento de la censura, afirmaba lo siguiente: «No tema D. Miguel los dientes de la envidia, que ella misma le favorecerá para hazerle feliz». Unas palabras que se pueden entender mirando a los problemas sufridos por el censor, expuestos hace un instante.

También interpretamos como interesada una carta (de 12 de noviembre de 1638) que remitió don Tomás Tamayo de Vargas (cronista mayor del rey en los reinos de Castilla e Indias, ministro del Real Consejo de las Órdenes Militares y del Tribunal de la Santa Inquisición) al padre fray Jerónimo de San José, que se adjuntó en *Vida… Isabel de Santo Domingo*. Dicho cronista apuntaba del autor de esta obra lo siguiente: «su estilo es galán con gravedad, los discursos suaves con profundidad, la erudición universal con llaneza, la piedad amabilíssima con entereza, el ejemplo tan vivo como fácil […]».

---

52 BNE. 3/39072. M. Batista de Lanuza, *Virtudes de la V[enerable] M[adre] Teresa de Jesús, carmelita descalza del Convento de Valladolid. En el siglo doña Brianda de Acuña Vela*, Zaragoza, Joseph Lanaja y Lamarca, 1657.

Más ajustada a la realidad fue la opinión del censor don José Leiza y Eraso (abogado fiscal y patrimonial del rey en Aragón) en *Virtudes*, quien calificaba a Batista de Lanuza como «el mayor Cronista de las perfectas Hijas de Eliseo» que todos los años sacaba a la luz un libro nuevo sobre vidas religiosas[53]. Esta sencilla apreciación no aclaraba los motivos por los que nuestro protagonista actuaba como «cronista» de las carmelitas descalzas y se centraba en el análisis de determinadas vidas religiosas, unos aspectos que nosotros hemos intentado dar respuesta en las páginas precedentes.

[53] El profeta Eliseo, discípulo fiel del profeta Elías, un ejemplo de obediencia, castidad y pobreza, es considerado como uno de los padres del Carmelo.

EL RELATO MILAGROSO EN LA VALENCIA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII[1]

Laura Guinot Ferri
Universitat de València

Resumen:

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia en torno al recurso a los santos en la Valencia de época moderna. Lo que presento a continuación es una aproximación a una de las facetas de ese análisis: el relato de los sucesos milagrosos en los textos de los siglos XVII y XVIII, especialmente el setecientos. Por un lado, pretendo analizar los milagros y la manera de relatarlos en función del origen del escrito, lo que me permitirá comprender, entre otras cosas, las posibles diferencias en la valoración que desde los ámbitos culto y popular se daba a los prodigios. Por otro lado, a través de estas historias podremos estudiar las situaciones de peligro que llevaban a solicitar la ayuda de estas figuras santas, como puede ser una enfermedad o un accidente. Nos centraremos la Valencia de época moderna, empleando dietarios, literatura popular y procesos de beatificación.

Palabras clave:

Milagro, Dietario, Literatura popular, Beatificación Canonización, Santos.

Abstract:

This study is part of a bigger research about saint appealing in Valencia in the Early Modern Age. Next, I will introduce an approximation to one of the parts of that analysis: the account of miraculous events in the texts of the 17th and the 18th centuries, specially the second one. On the one hand, I want to

[1] Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación «Construcciones del yo: narraciones y representaciones del sujeto moderno entre lo personal y lo colectivo, siglos XVII-XIX» (HAR2014-53802P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

study the miracles and the way they were described according to the origin of the text, which will let me understand, among other elements, the possible differences between the cult and the popular interpretation. On the other hand, through these stories we will be able to study the dangerous situations that could make people apply for saint characters looking for help: illnesses or accidents. We will focus on Valencia in the Early Modern Age, and we will use *dietarios* (diaries), popular literature and beatification processes.

Key words:
Miracle, *Dietario,* Popular literature, Beatification, Canonization, Saints.

Introducción

¿Qué es un milagro? Según el Diccionario de Autoridades (1734) un milagro es una «Obra Divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural». Y según Covarrubias (1611): «milagros se dicen aquellos que tan solamente se pueden hacer por virtud divina. Largo modo decimos acá milagros, qualquiera cosa extraordinaria y admirable». Un milagro, por lo tanto, es un acto realizado por Dios que excede el orden de la naturaleza. Los santos serán los mediadores para lograr estos favores. No entraremos en el análisis teológico de los milagros[2]; dada su cotidianeidad en época moderna lo que pretendemos es emplear los milagros como fuente histórica[3], principalmente con dos objetivos: por un lado, comprender las diferentes interpretaciones que se daban de estos fenómenos desde los denominados ámbito culto y popular, analizando las similitudes y las diferencias, y por otro lado, aprovechar estos relatos para aproximarnos a la realidad médico-social de la época. Dadas las limitaciones de espacio ha sido necesario realizar un trabajo más descriptivo que analítico, así como seleccionar algunos documentos y dejar de lado otros igualmente interesantes, pero trabajados con más

[2] Se puede consultar: Heinrich Fries, «Milagro/Signo», en Heinrich Fries (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología*, *Tomo III*, Madrid, Cristiandad, 1966-67, pp. 24-46.

[3] Ángela Muñoz Fernández, «El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular», en León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Volumen I: Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 164-185.

frecuencia por la historiografía[4]. Los elegidos los podemos agrupar en tres grupos: dietarios, literatura popular y procesos de beatificación. Los primeros relatan sucesos acontecidos en una ciudad o una localidad determinada a lo largo de un periodo de tiempo. En este trabajo emplearemos el dietario de Joaquim Aierdi[5], el diario de José Vicente Ortí y Mayor[6] y el dietario del cirujano Manuel Miquel[7]. La elección se debe tanto a la cronología y a la geografía (ámbito valenciano), como a la riqueza de los testimonios, que como veremos a continuación transmiten distintas visiones de los hechos milagrosos.

En segundo lugar, esbozaremos algunas ideas sobre el relato milagroso en la literatura popular[8], un tipo de literatura más popularizada que de origen estrictamente popular[9]. No ha sido creada por el pueblo sino que está más orientada a este por sus características: exaltación de lo maravilloso y lo fantástico o lenguaje sencillo, entre otros elementos. No obstante, no era este el único destinatario de estos textos puesto que al igual que de la cultura popular[10] participaban todos los estamentos, lo mismo ocurría con este tipo de escritos, que se difundían tanto de forma escrita como oral. La utilidad de esta documentación para el trabajo que nos ocupa reside en el hecho de que son frecuentes los relatos de sucesos milagrosos, así como las vidas o los gozos sobre los santos en los que se incluyen numerosos prodigios. La abundancia de esta literatura en Valencia (y en España en general) en los siglos estudiados y el carácter más popularizado de la misma la convierten en una interesante fuente para el análisis de la interpretación del milagro desde abajo.

---

4 Es este el caso de las hagiografías de época moderna, fundamentales para el análisis del relato milagroso y estudiadas en profundidad por autores como José Luis Sánchez Lora, Teófanes Egido o Isabelle Poutrin. En este trabajo veremos otras importantes fuentes para el estudio de los milagros.

5 Josep Vicent Escartí (ed.), *Dietari: notícies de València i son regne de 1661 a 1664 i de 1667 a 1679, de Joaquim Aierdi*, Barcelona, Barcino, 1999.

6 Josep Vicent Escartí (ed.), *El diario (1700-1715) de Josep Vicent Ortí i Major*, Valencia, Fundación Bancaixa, 2007.

7 Abel Soler (ed.), *Dietari de Manuel Miquel, cirurgià de la Pobla del Duc (1767-1803)*, Gandía, Tívoli, 2011.

8 Ha sido trabajada por numerosos historiadores, entre otros: María Cruz García de Enterría, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus, 1973; o Juan Gomis Coloma, *Menudencias de imprenta. Producción y circulación de la literatura popular (Valencia, siglo XVIII)*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2015.

9 Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la Literatura de Cordel*, Madrid, Ed. Istmo, 1990, p. 520.

10 Se puede consultar Peter Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 2005.

Por último, los procesos de beatificación y/o de canonización suponen una fuente riquísima para el análisis de los milagros dado el detalle y la abundancia de testimonios de personas de muy diferente extracción social. No obstante, esta es una fuente que debe ser trabajada con cautela puesto que los interrogatorios eran preparados exhaustivamente y seguían un esquema muy rígido para poder tratar temas muy concretos, lo que dejaba quizás poca libertad a los testigos para extenderse en sus testimonios, muy similares en ocasiones. A pesar de ello, existía un cierto margen para poder responder y aportar datos personales. Por este motivo esa fuente resulta de gran utilidad. La emplearemos para comprender elementos como el contexto médico o social de un determinado momento histórico[11], en este caso los siglos XVII y XVIII. No podremos realizar un análisis exhaustivo de todas las posibles fuentes disponibles, así que nos centraremos en dos personajes del ámbito valenciano, uno masculino y uno femenino: Juan de Ribera e Inés de Benigànim.

La concepción del milagro en tres dietarios valencianos

Los dietarios suponen una fuente histórica enormemente útil para el análisis de un determinado momento histórico, ya sea desde el ámbito político, económico, social o religioso[12]. En Valencia contamos con numerosos ejemplos a lo largo de la época moderna, y entre ellos hemos seleccionado los dietarios de Joaquim Aierdi (presbítero de la Seo de Valencia) y Manuel Miquel (cirujano), y el diario de José Vicente Ortí y Mayor (escritor). El primero, escrito en valenciano, relata los sucesos más notables de la ciudad de Valencia entre 1661 y 1679, entre ellos eventos religiosos como procesiones, fiestas o rogativas, tan frecuentes en aquel momento dada la omnipresencia de la religión en todas las facetas de la vida cotidiana, incluidas las prácticas curativas dado el pluralismo asistencial. En este sentido hace referencia a la llegada en julio de 1678 de un fraile de Tortosa: Francisco Balaguer, del que se decía que hacía muchas curas[13]. En el convento

---

[11] Para la época moderna, esta tarea ha sido realizada por historiadores como David Gentilcore, Gianna Pomata o Giovanna Fiume. Desde el ámbito médico, un interesantísimo trabajo sobre los milagros médicos de los procesos es: Jacalyn Duffin, *Medical miracles. Doctors, saints and healing in the Modern World*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

[12] Para comprender la importancia historiográfica de los dietarios se pueden consultar los trabajos de Josep Vicent Escartí, editor de dos de los dietarios empleados.

[13] Josep Vicent Escartí, *Dietari: notícies de València…*, *op. cit,* pp. 401-404.

de San Francisco recibía a todo aquel que necesitara ayuda: enfermedades incurables, accidentes, huesos rotos y descolocados, cojos, mancos, sordos, ciegos, golpes, endemoniados o dolor de muelas entre otras cosas. Lo interesante de este caso es la valoración que Aierdi realiza de estas curaciones. Según él «la gente estaba tan ciega y encandilada en él que perderían mil vidas defendiendo que las curas las hacía por milagros, cuando ni por milagros ni metódicamente hacía nada»[14]. Pero no había quien pudiera disuadir al pueblo de lo contrario, y cada día se esparcía más su fama. No obstante, según él, pese a que pudiera ser un religioso virtuoso, curaba de forma natural y metódica. Les daba ungüentos y recetas, y les decía que confiaran en Dios, pero no tenían por qué curarse. El argumento principal que emplea para justificar esto es que las curas no sucedieron de repente (como ocurre con los milagros), y eran superficiales, de tal forma que muchos, tras un alivio momentáneo, volvían al poco tiempo a su estado anterior. Como podemos observar, lo que nos transmite este relato es un contraste entre la opinión popular en torno al milagro y la opinión escéptica del autor. Aierdi nos muestra la imagen de un pueblo crédulo e impresionable, que está acostumbrado a convivir con lo extraordinario y que busca soluciones a sus problemas cotidianos en aquello que les pueda aportar esperanza, como en este caso un fraile que, supuestamente, puede hacer milagros. Además, la enumeración de enfermedades y accidentes es una buena muestra de cuáles eran las situaciones adversas más frecuentes, algo que también aparece en los relatos milagrosos de la literatura popular o en los de los procesos de beatificación, como veremos después.

Este contraste también lo transmite José Vicente Ortí y Mayor en su diario (1700-1715), en el que relata la Guerra de Sucesión y la situación de Valencia en ese contexto. Además del conflicto, hace alusión a algunos supuestos prodigios que se dan en la ciudad, hechos extraordinarios que la gente atribuye a milagros, pero que el propio autor desmitifica. Critica al vulgo por dejarse impresionar por cualquier cosa, pero no porque los milagros no puedan darse. Es importante destacar que, como muchos otros, él considera que éstos son posibles, pero debe ser la Iglesia la que los juzgue como tal. El nivel de credulidad se aprecia claramente en el siguiente episodio del 17 de agosto de 1706:

> «Esta mañana se acabó de manifestar quanto era el allucinamiento del pueblo en orden de esta loca passión, pues empezaron a vítores en el Mercado, al ver que en un melón havía escrito con letras bien formadas: «¡Viva Carlos 3.º!» Atribuyendo fáciles

[14] *Ibidem,* p. 403.

> a que era milagro lo que aun el mismo que le vendía dixo ser industria, pues él mismo, en el propio campo, siendo chiquitos aún los melones, lo havía escrito en algunos. Y como crecía el melón crezían también los caracteres que havía en la corteza gravados. Y aun con esta explicación, hombres de buena capa gritaban: «¡Milagro! ¡Milagro evidente!» […]. Nótese que en el melón estava escrito «Carlos tersero», con «s», con que también sería milagro que en el cielo no supiessen ortografía y la primera letra de Carlos, con «c» pequeña»[15].

El autor critica con ironía que el pueblo, e incluso algunas personas con mayor formación, tienden a considerar prodigio cualquier suceso extraordinario, sin valorar realmente los auténticos milagros, cuya creencia era común, y se mantiene en el siglo XVIII. El propio Ortí y Mayor es también autor de numerosas obras piadosas, como la vida de la religiosa valenciana Gertrudis Anglesola (1743) o la de Tomás de Villanueva (1731), textos que incluyen milagros. En el siglo XVIII puede que aumentara el escepticismo, pero los verdaderos milagros seguían siendo considerados como algo posible (bien analizados por expertos). Esta creencia se mantiene a lo largo del tiempo, como demuestra el último dietario, el del cirujano de la Pobla del Duc (localidad valenciana) Manuel Miquel, un texto que describe diversos sucesos del entorno y cronológicamente más tardío (1767-1803). De acuerdo con lo que nos relata, él mismo creía en los milagros (vivió uno), lo que no entraba en contradicción alguna con su labor de cirujano. De hecho, este texto refleja muy bien el pluralismo asistencial, que se mantiene a finales del XVIII: se combinan los remedios creenciales (como la invocación de los santos) con los científicos. En un contexto de precariedad médica, especialmente el rural, la asistencia se diversificaba con el objetivo de encontrar la mejor solución para una enfermedad o un accidente:

> «Domingo, día dies y nueve de abril de este año 1795, a las nueve de la mañana, poco más o menos […] casa Francisco Climent […]; Nos salimos la pastora y yo, y ella me abrió dicho corral. Y yo encendí un sigarro y le dixe adiós. Y ella serró la puerta. […]. Y tomé mi cuaje y, a ciete u ocho pasos de la puerta, sin advertir que havía ningún cuydado, sin darme tiempo, nomás desir «Virgen del Carmen», al desir «Carmen» ya me hallaba dentro de un pozo de 24 palmos… Caí de pies y cogines, con la mesma capa y sombrero, levantándome en quanto antes por ver si me havía rompido algún miembro. ¡Milagro de la Virgen del Carmen! Ahora viene el sentimiento: Empesó a caer tierra de lo alto del pozo, y algunas yerbas que havían puesto para tapadera del pozo. Pues, al ver que me hiva llenando de tierra y yerbas, empecé a gritar. Primero, a la Virgen del Carmen, y después, a la pastora y dueña de la casa.

---

15 *Ibidem*, p. 158.

> […] Pero como la Carmelita no desempara a su devoto –aunque discurro no soy–, empezó a revolverse la dueña y pastora de casa, con unas ansias y agonías que no parava en casa. Se salió a la puerta de la calle y preguntó: «¿Quién me llama?» […]. Y yo, que estava dentro del pozo, que apenas podía ablar le dixe: «¡Por caridad, socorredme! ¡Y que vengan hombres a sacarme!». Lo hizo. […]. Yo me acosté en una *sàrria*, en medio de casa, para desaogarme un poco. […] Y me levanté sin impedimento alguno: ni fractura, ni dislocación, ni contusión, en mi no allarme mácula alguna. ¡Milagro! Me vine así a mi casa y me paré en casa mi hermano Melchor, el que lo hizo muy bien. Y, a poco rato, me vine drecho a mi casa; me sangré al instante y embié llamar a mi hijo Manuel, que estava en el pueblo de Bellús. Me hizo otra sangría. An hido muchos a ver el poso, muy estrecho. Y yo, sin tocar en ninguna parte, allegué al sentro del poso. Practiqué quantas diligencias pude para mi salud y, a los ocho días, aun perserverara el dolor. Y esto no era de la contusión, sino del susto. ¡Milagro grande del Señor y de mi Carmelitana! Y, por ser verdad, lo firmo yo de mi mano. En esta villa de la Puebla del Duque, a los 28 días del mes de abril de este año de 1795. Manuel Miquel, cirujano»[16].

Frente a un accidente se encomienda a la Virgen del Carmen, lo que combina con el tratamiento que realiza después: una sangría, remedio médico de origen galénico practicado por los cirujanos con frecuencia tras episodios que pudieran suponer una alteración de la persona o como tratamiento en ciertas enfermedades. En el proceso de la Beata Inés de Benigànim también hay un testimonio de una mujer que tras caer a un río y salvarse milagrosamente debe realizarse una sangría por si acaso. Asimismo, también contamos con el testimonio de un cirujano que de pequeño vivió un milagro en primera persona (fue atropellado por un carro y no le sucedió nada), prodigio que fue aprobado como uno de los milagros para la beatificación. Los milagros, por lo tanto, serían algo cotidiano y la creencia en ellos algo común a todas las capas de la población, pese a que pudieran existir visiones más escépticas y más crédulas en todos los ámbitos sociales.

El relato milagroso en la literatura popular valenciana

La imagen maravillosa de los sucesos interpretados como milagrosos aparece con mucha mayor claridad en la denominada literatura popular, entre la que se incluyen los pliegos de cordel (breves cuadernillos en formato cuartilla que solían venderse colgados de un cordel) o los gozos de los santos (textos escritos en ala-

[16] Abel Soler, *Dietari de…*, *op. cit,* pp. 62 y 63.

banza de un santo para ser cantados). A diferencia de los dietarios y de los testimonios de los procesos, el milagro en esta literatura es un concepto mucho más amplio. Cualquier suceso que se sale de lo común puede ser considerado un prodigio realizado por algún santo: una estatua de la Virgen que mueve los ojos o aguas milagrosas de alguna fuente, entre otras muchas historias. Lo que interesa es la espectacularidad puesto que eso es lo que más llama la atención a una población ávida de prodigios. Se pueden intercalar los milagros en las vidas de los santos, pero también se describen, como noticias de actualidad, sucesos concretos, que se detallan en profundidad para aportarles verosimilitud. Con estas historias se fomenta la devoción en torno a algunos personajes santos, una iniciativa que puede provenir de la propia Iglesia al abogar por unos modelos de santidad en detrimento de otros. Se combina la imagen que desde el ámbito culto se quiere dar con aquella que la población va construyendo en función de las informaciones que le llegan, y el resultado es una figura santa envuelta en virtudes y capaz de los más maravillosos prodigios. La gente se encomienda a estas figuras y les piden favores de todo tipo, especialmente ayuda en enfermedades, accidentes o problemas de la vida cotidiana. Si piden con una fe auténtica y verdadera, mostrando que son profundos devotos del santo en cuestión, podrán ser beneficiados con un milagro. Los relatos de milagros sirven para dar publicidad a estos personajes, y permiten que la devoción crezca. Todos quieren sentirse protegidos, y la opción del milagro aporta seguridad y esperanza en un contexto inestable.

En general, los relatos suelen ser muy similares, y el tipo de milagros realizados también. Los santos ayudan a ciegos, sordos, mudos, mancos y cojos, dolencias que se incluyen por la espectacularidad de la recuperación. También ayudan en enfermedades de todo tipo, ya sean fiebres, tumores o peste entre otras muchas. De hecho, uno de los elementos más interesantes de los relatos milagrosos en todas sus versiones (culta o popular) es el posible análisis de la enfermedad en época moderna. En el caso de los gozos es realmente útil el trabajo de Josep Martí i Pérez, que analiza la medicina popular religiosa a través de estos textos en el ámbito catalán[17]. Gracias a trabajos como este podemos estudiar el porcentaje de aparición de las dolencias, lo que mostraría la frecuencia de las mismas y las que más preocupaban a la población. Una constante en los relatos de milagros, por ejemplo, es la petición de ayuda a los santos en caso de

[17] Josep Martí i Pérez, «Medicina popular religiosa a través dels goigs», *Arxiu d'etnografia de Catalunya: revista d'antropologia social*, n.º 7, 1989, pp. 172-203.

embarazo, problemas durante el parto y cuestiones similares vinculadas con la salud de la mujer. En este caso, es muy interesante el trabajo de Alfredo Rodríguez González en torno a las historias de milagros recogidas en santuarios de la Virgen[18]. En el caso valenciano, por ejemplo, esta preocupación aparece recogida en los gozos al Beato Gaspar Bono, que ayuda, entre otros, a la devota afligida en el parto peligroso. O el caso también de los gozos al Beato Nicolás Factor, definido como singular abogado de heridas mortales, cuartanas, gota coral y parto arriesgado. Junto a las enfermedades es frecuente la petición de ayuda frente a lluvias, sequías o plagas, situaciones meteorológicas adversas difíciles de controlar y para las que, en ocasiones, la mejor solución es pedir ayuda a un santo determinado, como el caso de San Pascual Baylón (de Villarreal, Castellón), invocado frente a plagas y lluvias entre otras cosas. Esta tarea, de todas formas, se organiza con también habitualmente desde las esferas de poder. En el dietario de Aierdi, por ejemplo, son frecuentes los relatos de rogativas organizadas por la propia ciudad para conseguir que llueva o que deje de llover. Asimismo, también hay rogativas por iniciativa de la diócesis, y a petición de la corona, para conseguir, por ejemplo, que el parto de la reina se desarrolle con normalidad[19] . Estas fuentes muestran que la creencia en la opción del milagro y la petición de ayuda a los santos es algo generalizado a toda la población. Insistimos, de nuevo, en que la diferencia radicaría en la amplitud del término milagro, considerado como algo espectacular para el pueblo, dentro de lo que entraría cualquier suceso extraordinario, o como una acción excepcional realizada por Dios, que no tiene otra posible explicación científica y que debe ser analizada por expertos, como ocurre en los procesos de beatificación.

---

[18] Alfredo Rodríguez González, «Prácticas religiosas y ciclo reproductivo en la España del antiguo régimen a través de los relatos de milagros de la Virgen», en J. Carlos Vizuete Mendoza y Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Estudios: Universidad de Castilla la Mancha, 2000, pp. 153-174.

[19] *Francisco Fabián y Fuero […] hacen saber, que el Rey nuestro Señor […], se digna manifestarnos estar la Serenísima Princesa de Asturias nuestra Señora próxima a entrar en los nueve meses de su preñado; y para alcanzar de Dios la continuación de sus bendiciones hasta el feliz alumbramiento, es su Real Voluntad que en todas las Iglesias y Comunidades de esta Diócesi se hagan las Rogativas, así públicas como privadas, que en semejantes ocasiones se acostumbra.* (7 septiembre 1784). Biblioteca del MuVIM, L Cp. 01/24.

El relato milagroso en los procesos de beatificación

Juan de Ribera e Inés de Benigànim son dos personajes de la historia valenciana que no tuvieron relación directa en ningún momento, pero cuyos casos incluyen testimonios de milagros enormemente útiles. Además, también se nos plantea un interesante contraste entre ambos. Juan de Ribera nació en Sevilla en 1532, se doctoró en teología en Salamanca, y en 1568 fue nombrado Patriarca de Antioquía y Arzobispo de Valencia. Fundó el Colegio de Corpus Christi de Valencia, y murió en esta ciudad en 1611. A lo largo del siglo XVII se desarrolló su proceso de beatificación, pero quedó paralizado en parte por el conflicto que podía suponer para su santidad la expulsión de los moriscos[20]. Sin embargo, finalmente esta cuestión quedó descartada como impedimento para el proceso, y en 1796 se aprobó el decreto de beatificación[21] (su canonización no llegaría hasta 1960). Inés de Benigànim (en el siglo Josefa Albiñana Gomar), humilde y algo simple intelectualmente, nació en 1625 en esta localidad valenciana. Con 18 años entró en el Convento de Agustinas Descalzas de Benigànim, donde permaneció hasta su muerte en 1696. Esta orden religiosa, por cierto, había sido fundada por iniciativa del Patriarca Ribera en un contexto contrarreformista de gran actividad fundacional y reformadora[22]. La fama de santidad de la religiosa comenzó ya en vida, y aumentó tras su muerte, lo que permitió iniciar los trámites para un proceso de beatificación, que se desarrollaría a lo largo de los siglos XVIII y XIX (periodo en el que se publicarían varias hagiografías, entre ellas la del padre y matemático Tomás Vicente Tosca). Finalmente, en 1886 se aprobó el decreto de beatificación. Nos encontramos ante personajes totalmente distintos. Uno masculino, secular y bien formado, el otro femenino, regular y analfabeto. Parece ser que el Patriarca Ribera no

---

20 Para el estudio del proceso y los moriscos: Giovanna FIume, *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Brescia, Morcelliana, 2014.

21 Juan José Garrido Zaragozá y José Santiago Pons Doménech, «La beatificación de Juan de Ribera en el dietario de Martín Belda», en Emilio Callado Estela (coord.), *Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera 400 años después (II)*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 200 y 201.

22 José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988; o Isabelle Poutrin, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne,* Madrid, Bibliothèque Casa de Velázquez, 1995.

fue un santo demasiado popular entre los valencianos[23], pero sí que fue un personaje importante de la Valencia del siglo XVI, y sobre el que han escrito numerosos investigadores[24]. Por su parte, la Beata Inés de Benigànim es un personaje poco conocido por la historiografía[25], pero en torno a la cual hay una gran devoción popular que pervive desde el siglo XVII. A diferencia de Ribera, esta religiosa sí que fue una santa popular (querida por el pueblo), pero no excesivamente relevante en su contexto histórico.

Estas diferencias, sin embargo, no se aprecian tanto en el relato de los milagros. Ambos, supuestamente, realizaron prodigios similares, quizás porque se solía pedir ayuda en el mismo tipo de situaciones traumáticas. Es cierto que hay prodigios en las diversas hagiografías sobre los dos personajes, pero hemos considerado más interesante para el presente trabajo tomar algunos de los testimonios de los procesos de beatificación (con la necesaria cautela que subrayábamos más arriba). En el caso de Ribera emplearemos la siguiente obra impresa algunos años antes de su beatificación: *Información de la Causa de Beatificación y Canonización del Ven. Siervo de Dios D. Juan de Ribera, patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia, sobre la duda si ha hecho Milagros, y quáles sean hasta ahora para el efecto de que se trata* (Valencia, 1790). Este texto cuenta con la transcripción de los testimonios en torno a los tres milagros propuestos por el postulador de la causa para la beatificación, así como con una reflexión sobre los mismos. En el caso de la Beata Inés emplearemos una copia de una parte del proceso, conservada actualmente en el Convento de Agustinas Descalzas de Benigànim. En ella los testigos son interrogados sobre numerosas cuestiones, como era ha-

---

23 Francisco Pons Fuster, «La popularidad de la santidad aliñada del Patriarca Juan de Ribera», en Emilio Callado Estela (coord.), *Lux Totius Hispaniae. El Patriarca Ribera 400 años después (II)*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2011, p. 333.

24 Muchos autores han analizado a Ribera, entre otros Francisco Pons Fuster o la ya citada Giovanna Fiume.

25 Francisco Pons Fuster «Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII», en Emilio Callado Estela (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, Valencia Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2008, pp. 187-276; también es mencionada brevemente por Julio Caro Baroja en sus obra *Las formas complejas de la vida religiosa* (1985). Para un análisis más reciente: Laura Guinot Ferri, «Curació miraculosa a la València moderna. El cas de la beata Agnès de Benigànim», *AFERS. Fulls de recerca i pensament*, 82, Diciembre 2015, pp. 551-572; Laura Guinot Ferri, «La construcción de los santos y el poder carismático. El caso de la Beata Inés de Benigànim (Valencia)», *Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*, 2 y 3 julio 2015, Valladolid, Fundación Española de Historia Moderna (en prensa).

bitual estos procesos[26], y entre ellas se describen numerosas gracias y milagros, especialmente tres, que se valorarían para la beatificación.

Los tres milagros atribuidos a Ribera son: la curación en 1663 de Gerónimo Herrero (60 años y acólito del colegio Corpus Christi) de una parálisis de las articulaciones inferiores producida por una apoplejía, la curación en 1630 de Crisógono Almela (12 años) de una inflamación del ventrículo, acompañada de calentura y otros síntomas, y la curación de Ana María Vido (3 años) de una gravísima contusión producida por el atropello de un carro. En el caso de la Beata Inés, los milagros (de 1790 aproximadamente) son: la salvación de Mariana Benavent y Juan Bautisca Cucarella (labradores de 28 y 41 años) de morir ahogados en un río, la salvación de Vicente Pla y Joaquín Darás (cirujano y estudiante de teología respectivamente, de 33 y 28 años) tras haber sido atropellados de pequeños por un carro y la de la caída a un pozo de Mariana Gómez (esposa de Miguel Cucarella, alcalde mayor de la localidad), embarazada y con algunos problemas mentales. ¿Qué personas son y ante qué situaciones piden (o se pide por ellos) ayuda? Entre ellos hay un hombre mayor, niños y una mujer embarazada, colectivos vulnerables. Asimismo, las situaciones son enfermedades graves o accidentes inminentes, que de hecho son muy similares: en ambos casos se da un atropello por un carro, algo que en otros relatos milagrosos también se incluye, lo que nos podría llevar a pensar que podía ser algo frecuente. Tanto a Vicente Pla como a Joaquín Darás y a Ana María Vido se les examinó para comprobar las marcas dejadas en su piel, y se pidieron numerosos detalles de lo ocurrido (peso del carro, contexto, dureza del suelo…). Por otro lado, también hay una caída a un pozo, igual que en el caso del cirujano Manuel Miquel, otro accidente que debía ser común, o por lo menos frecuente la petición de ayuda divina en caso de que ocurriera. De hecho, el segundo milagro de la Beata Inés aprobado para la beatificación (ya en el siglo XIX) es también el de un niño que se cae a un pozo. Se piden también en estos casos numerosos detalles: profundidad del pozo, distancia del agua, etc. (detalles que, por cierto, también aporta el Manuel Miquel en su dietario). En el caso de los atropellos y en el de las caídas el milagro está en que, ante una muerte o un daño casi seguro, no les ha ocurrido nada gracias a que se han encomendado (ellos o alguien cercano que presencia la escena) a un santo determinado. Debe quedar bien claro en estos

[26] Para comprender mejor la dinámica de estos procesos y su evolución: Romualdo Rodrigo, *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

relatos a qué santo se han encomendado, para que los expertos, en su análisis, puedan determinar que el milagro debe atribuirse a ese personaje.

En ambos procesos hay un gran detallismo en los testimonios: datos de la enfermedad y del transcurso de la misma para comprobar que no ha habido curación natural posible, y datos del accidente producido para corroborar que no ha intervenido ninguna causa natural en el suceso. Se solicita también el testimonio del médico o del cirujano que atendió a la persona (si sigue vivo), y normalmente también de otro médico, citado para el proceso, que certifique que no ha habido posible curación natural[27]. De hecho, quien determina que es un milagro son los teólogos o los expertos de la Iglesia en estas materias, el médico solo certifica que la curación producida no ha sucedido por métodos naturales. En el caso de Gerónimo Herrero, por ejemplo, testifican tanto un médico como un teólogo, y ambos emplean con detalle el lenguaje científico y los argumentos propios de sus respectivas disciplinas.

El relato milagroso en este caso, por lo tanto, es mucho más extenso que en los otros documentos, y se analiza con una profundidad necesaria en un proceso de beatificación o canonización[28]. Aquí el objetivo es determinar si ha habido o no un milagro. Esos detalles unidos a los testimonios de algunos médicos, además, convierten a este tipo de documentación en una fuente fundamental para la historia de la medicina[29]. En la literatura popular los conceptos pueden ser más vagos, pero en estos testimonios se describe muy bien la enfermedad, y no solo por parte del médico, que emplea una terminología más técnica, sino también por la persona afectada o por aquellos cercanos a ella. Aunque muchos testigos describan el mismo prodigio el lenguaje que empleen puede variar, y resulta significativo para el análisis de los posibles contrastes entre una concepción y otra. De este modo podremos comprobar cómo veía la gente la enfermedad, y si esta imagen difería o no de la planteada desde el ámbito científico-médico.

---

[27] Gianna Pomata, «Malpighi and the holy body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy», *Reinassance Studies*, Vol. 1, N.º 4, 2007, pp. 568-586.

[28] Se piden datos tanto de lo sucedido como de la persona, lo que da lugar a una estructura narrativa determinada: Ángela Muñoz, «El milagro…», *op. cit,* p. 175.

[29] David Gentilcore, «Contesting Illness in Early Modern Naples: Miracolati, Physicians and the Congregation of Rites», *Past & Present*, 148, Agosto 1995, pp. 117-148.

Conclusiones

Con el trabajo realizado hemos esbozado algunas ideas en torno a los distintos textos sobre milagros que se escribían en los siglos XVII y XVIII, poniendo en valor las fuentes empleadas ¿Por qué pueden ser importantes los relatos de milagros? Nos transmiten la visión de la persona que los describe, su opinión en relación a estos hechos y, en ocasiones, la de la sociedad de ese momento histórico concreto, convirtiéndose por lo tanto en un destacado testimonio sobre el mundo de la religiosidad y las creencias, así como sobre el contexto médico. Los dietarios y la literatura popular han permitido indagar sobre la diferente interpretación culta y popular del milagro. Aquellos con mayor formación podían mostrar, en principio, una actitud más escéptica y racional, mientras que al pueblo se le atribuiría una mayor credulidad. No obstante, lo que hemos intentado mostrar es que la creencia en la opción del milagro era algo generalizado en todas las capas de la sociedad, aunque la precariedad médica y la inestabilidad quizás hicieran que las capas más inferiores esperaran con más avidez esos prodigios y, por lo tanto, los vieran por todas partes.

Esta creencia común se aprecia también en los procesos, donde personas de muy diferente extracción social aportaban sus testimonios, en los que valoran que aquello que ha ocurrido es seguramente un milagro o no ha podido ocurrir por vía natural: los relatos de médicos y otras personas especializadas se combinan con las de aquellos que vivieron o vieron el supuesto milagro, en muchas ocasiones gente humilde. Todos dan su opinión lo más detallada y fidedigna posible (dentro de las limitaciones impuestas por el interrogatorio), pero no en relación a cualquier milagro sino a aquellos que han sido considerados por los expertos como posiblemente auténticos. Se trata de testimonios que, pese a la frecuente similitud entre ellos y a la posible influencia de las personas interesadas, resultan útiles para comprender la visión que la sociedad tenía de los prodigios, sin olvidar su valor como fuente histórico-médica. Nos aportan detalles sobre la enfermedad o los tratamientos, además de que el milagro curativo, en sí mismo, se convierte en testimonio del pluralismo asistencial propio de esta época, en la que los remedios científicos se combinan con los creenciales por la necesidad de diversificar recursos ante un contexto inestable. La variedad de fuentes, por lo tanto, nos transmite la imagen de una sociedad, la de los siglos XVII y XVIII, en la que la creencia en el poder de los santos y en la opción del milagro es algo generalizado.

LAS ATRIBUCIONES JURISDICCIONALES DEL MAESTRESCUELA SALMANTINO EN MATERIA MATRIMONIAL Y DE MORAL SEXUAL DURANTE EL PERIODO BARROCO (1580-1640)

Gustavo Hernández Sánchez[1]

Resumen:

La comunicación tratará de analizar las funciones del maestrescuela salmantino en materia matrimonial y de moral sexual durante el periodo Barroco (años de 1580 a 1640). El maestrescuela del cabildo catedralicio de Salamanca era el juez en quien recaía la administración de la jurisdicción académica (fuero universitario). Se trata, por tanto, de una figura de interés tanto en el plano local como en el general de las diferentes jurisdicciones privativas, en este caso, de carácter mixto (real y eclesiástica), con algunos enfrentamientos con la justicia episcopal sobre la potestad referente a la población universitaria, así como de colaboración, actuando en otros casos como juez delegado del Nuncio Apostólico. El maestrescuela poseía, a través de una bula emitida por el Papa Gregorio XIII (1582), exención respecto al tribunal diocesano en las causas matrimoniales de los miembros del Estudio, no quedando tan claro en otros casos de moral sexual, lo que generó ciertos enfrentamientos.

Palabras clave:

Jurisdicción académica (fuero universitario), causas matrimoniales, moral sexual, periodo Barroco.

---

[1] Gustavo Hernández Sánchez es doctor en Historia por la Universidad de Salamanca. Miembro del Grupo de Investigación Reconocido (GIR) «Historia cultural y universidades Alfonso IX» y del Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMYR) de la Universidad de Salamanca.

Abstract:

This paper analyzes the functions of Salamanca's schoolmaster in marriage and sexual morality cases during the Baroque period (years 1580-1640). The schoolmaster of the cathedral of Salamanca was the judge in which fell the administration of academic jurisdiction (university jurisdiction). It is therefore a figure of interest both locally and in general of different custodial jurisdictions, in this case, of mixed character (real and ecclesiastical), with some clashes with the Episcopal justice on the power over university population and collaboration, acting in other cases as chief judge of the Apostolic Nuncio. The schoolmaster possessed by a bull issued by Pope Gregory XIII in 1582, exemption from the diocesan court in matrimonial causes over the members of the University, not being so clear in other cases of sexual morality, which generated some clashes.

Key words:

Academic jurisdiction (university jurisdiction), matrimonial causes, sexual morality, Baroque period.

En el maestrescuela del cabildo catedralicio de salamanca recayeron, entre otras atribuciones, la administración de la jurisdicción académica o fuero universitario[2]. Ello le convirtió, sin duda, en una figura de interés así en el plano local, en el que hubo que defender esta prerrogativa jurisdiccional frente a las justicias ordinarias, tanto real como eclesiástica, como en el general, para el que el estudio de la jurisdicción académica o fuero universitario se convierte en un campo abonado del estudio de las jurisdicciones durante la temprana Edad Moderna[3]. La profesora María Paz Alonso, quien fue la primera en abrir esta línea de investi-

[2] Era el juez privativo, ordinario, conservador y ejecutor de los Estatutos y constituciones de la corporación universitaria salmantina. Los principales trabajos al respecto son los de María Paz Alonso Romero. *Vid.* ALONSO ROMERO, María Paz Alonso Romero, *Universidad y sociedad corporativa. Historia del privilegio jurisdiccional del estudio salmantino,* Madrid, Technos, 1997; De la misma autora: «El fuero universitario, siglos XIII-XIX» en RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan L. Polo Rodríguez (eds.), *Historia de la Universidad de Salamanca. Vol. II. Estructuras y flujos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 161-188; «Sobre la jurisdicción y el gobierno de la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVI», *Studia Historica. Historia Moderna,* IX, 1993, pp. 117-147.

gación para la Universidad de Salamanca, definió la jurisdicción del maestrescuela salmantino como una jurisdicción de carácter mixto, real y eclesiástica, esto es, otorgada por el pontificado (Iglesia) como uno de los grandes poderes durante la gestación de este privilegio en sus siglos medievales, y ratificada sucesivamente por los monarcas como patronos de la institución universitaria, especialmente en los siglos de la temprana Edad Moderna[4]. En la siguiente comunicación trataremos la importancia en la elección de la dignidad de maestrescuela para el gobierno de la corporación universitaria, algunos enfrentamientos en el plano local frente a la justicia del obispo, sobre el que ganó exención, debiéndose recurrir sus sentencias directamente al pontificado y, finalmente, algunas atribuciones del maestrescuela en materia matrimonial y de moral sexual. Cuestiones, todas ellas, que nos acercan a la vida cotidiana de los estudiantes universitarios de la época.

1. Importancia en la elección de la dignidad de maestrescuela

En otros trabajos hemos defendido que, a pesar de la característica de tratarse de una jurisdicción mixta, real y pontificia, la maestrescolía salmantina fue un oficio que empleó la forma de proceder de la jurisdicción eclesiástica (Derecho canónico), haciendo que probablemente se le interpretase como un tribunal preferentemente de tipo eclesiástico, si bien muy intervenido por la Corona a través de la intervención directa del Consejo Real y no tanto de las Audiencias o Chancillerías mediante el recurso al «real auxilio de la fuerza», el cual era empleado como un recurso ante la justicia real frente a los tribunales eclesiásticos[5]. La propia elección

---

[3] El estudio de la jurisdicción privativa universitaria vendría a completar estudios sobre las jurisdicciones durante la Edad Moderna. *Vid.* Enrique. Martínez Ruíz y Magdalena Pazzis Pi y Corrales, *Instituciones de la España Moderna 1. Las jurisdicciones,* Madrid, Actas, 1996.

[4] Tal y como hemos señalado en algunos de nuestros trabajos. *Vid.* HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Gustavo Hernández Sánchez, «Hacia una historia social y cultural de las Universidades en la temprana Edad Moderna: poder, cultura y vida cotidiana en las universidades hispánicas» en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan L. Polo Rodríguez (eds.), *Fuentes, archivos y bibliotecas para una historia de las universidades hispánicas. Miscelánea Alfonso IX, 2014.* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015, pp. 379-402.

[5] Gustavo Hernández Sánchez. «Metodología y fuentes en historia de las universidades para la temprana Edad Moderna: la Audiencia Escolástica de la Universidad de Salamanca» en Miguel A. Pena González y Jara Delgado (coords.), *Métodos y técnicas en Ciencias Eclesiásticas: fuentes, historiografía e investigación,* Salamanca, Universidad Pontificia, 2015, pp. 321-334.

de la dignidad de la maestrescolía salmantina a través del patronato regio indicaba, tal y como señalábamos, esta dependencia. Algunos autores han hablado de la dificultad en la elección de maestrescuela, de la que se sustrajo progresivamente a la Universidad. Los propios monarcas eran conscientes de ello.

Según relata Justo García, por ejemplo, Felipe III informaba al conde de Olivares, su embajador en Roma, de los problemas que acarrearía la elección de Francisco Gasca Salazar como maestrescuela salmantino. No obstante, pedía que las bulas que respaldaban los nuevos nombramientos fueran con su consentimiento, como atendía a la posesión del patronato regio, tanto en la elección de obispos como de otras dignidades eclesiásticas[6]. Desde nuestro punto de vista, se trataba de una forma de control del Estudio por parte de la Monarquía a través de la elección de una de las cabezas de la corporación, la del maestrescuela. La segunda, el rector, fue elegida entre los alumnos mediante votaciones hasta mediados del siglo XVII. La importancia de estas cuestiones no pasó inadvertida tampoco para la corporación universitaria. De ello conservamos tan solo fragmentos documentales que nos desvelan el secretismo que envolvía a estos movimientos e influencias políticas. La Universidad mantenía agentes en Roma y en la Corte para hacer valer su postura ante estas decisiones. De esta guisa se quejaba Gerónimo de Vera, procurador de la Universidad, al claustro de diputados en una carta enviada desde Roma el 22 de octubre de 1615:

> «Gran cosa es que se trate de negoçio tan grave como es el de la maestrescolía y que se tengan aquí los correos ordinarios sin letra de Vuestras Mercedes ni aviso de lo que allá van haçiendo y que lo sepa yo por otras más para haçer las diligençias neçesarias con su santidad y su datario delante del cual no se ha pasado semana que no hayamos informado con nuestros asuntos en contradictorio de los de Su Magestad y escripto larguísimamente y para que Vuestras Mercedes lo vean y lo que se ha respondido a las márgenes que la del rey puso en mi informaçión (…)»[7].

También se recibía otra carta de un agente de la Universidad en la Corte, pidiendo que se le mantuviese informado sobre los pleitos referentes a jurisdicción. Sin duda, estos documentos nos revelan la importancia de la elección del oficio de la maestrescolía salmantina, en tanto que la Universidad de Salamanca era la principal de la Monarquía Hispánica, en la que se formaban los cargos adminis-

---

6 Justo García Sánchez, «Aproximación a la biografía de dos juristas «gallegos» del siglo XVI, nominados «Pedro Vélez de Guevara»», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña (AFDUDC)*, 10, 2006, pp. 471-536. p. 521.

7 1615. Archivo Universitario Salmantino (AUSA). 2890, fol. 63r.

trativos que estarían destinados a ocupar los puestos más relevantes tanto de la propia Monarquía como de la Iglesia, los cuales representan los dos grandes poderes de la época. En este sentido, el oficio de maestrescuela trascendía ampliamente el plano local, a pesar de ser en este ámbito en el que se desenvolvía la mayor parte del tiempo. Probablemente por ello no faltaron intentos por parte del obispo para limitar su influencia, tal y como vemos en el epígrafe siguiente.

2. Conflictos de poder en el plano local: Exención de la jurisdicción universitaria respecto de la jurisdicción del obispo

Por lo que respecta a la administración de la jurisdicción eclesiástica, el maestrescuela ganó exención de su jurisdicción respecto de la del obispo en varios enfrentamientos que ambos mantuvieron en 1583. Cuando el obispo trató hacer dependiente de su jurisdicción la del maestrescuela, el tribunal de la rota resolvía a favor del maestrescuela, por aquel entonces, Pedro de Guevara, llegando incluso a acusar de contumacia al obispo de Salamanca:

> «Pronunciamus sententiamus et declaramus D. scholastis Salmantin rationem dignitatis scholastici et aliorum benorum que obinetum curia et diocesis salmantin nullam exemptionem a jurisdictione et superioritate de episcopi Salmantin pro tempore existentes competite nec compectare (…) exceptis in his quio tengamus conservatoriam (…) exceptis his quio concernunt officium (…) sub ominoda jurisdictione (...)»[8].

Por un lado se reconocía, en efecto, la superioridad del obispo y se negaba ninguna exención de la dignidad del maestrescuela excepto en aquellos casos que tocasen a su jurisdicción o aquellas obtenidas a través de bulas y letras apostólicas o referidas en las Constituciones de Martín V (1422), lo que se trataba, sin duda, de una solución de compromiso, ya que si bien destacaba la superioridad de la jurisdicción del obispo, al mismo tiempo daba la razón al maestrescuela. Reconocía que la del maestrescuela era una jurisdicción ordinaria que había de reclamarse ante el tribunal de la Rota como instancia superior, no ante la del obispo, tal y como se contenía en las constituciones de Martín V (1422); forma de guardar y conservar los privilegios del Estudio así como la independencia de la jurisdicción

[8] 1583. AUSA 2890, fol. 6r.

de su juez. Tenemos que advertir, no obstante, que los recursos ante el tribunal de la Rota no se resolvieron siempre en favor del Maestrescuela[9].

Se trataba de otorgar, desde nuestro punto de vista, una sanción pontificia a dicha jurisdicción y, de este modo, los pleitos solo podrían ser recurridos, vía justicia eclesiástica, ante el pontificado[10]. Si bien esta preeminencia de la jurisdicción del maestrescuela sobre la del obispo pudiera ser anterior. Así se desprende de lo contenido en el proceso matrimonial entre Bartolomé Jiménez, estudiante, y la familia de Teresa Sánchez sobre el cumplimiento de palabra de matrimonio. A petición de estos, el provisor de la sede de Plasencia inició una causa contra el estudiante en 1601. Éste se acogió al fuero del Estudio, lo que motivó la protesta de la parte contraria, la cual alegaba que «las causas matrimoniales privativamente perteneçe su conoçimiento a los ordinarios eclesiásticos y por consiguiente perteneçe esto al provisor de Plasençia en cuya diócesis está el dicho lugar de Santa Cruz [de la Sierra]»[11]. Se iniciaba un pleito declinatorio en el que el juez del Estudio terminaría declarándose como juez competente. En este punto salía al pleito el provisor del obispado de Salamanca, el cual recurrió la sentencia ante el tribunal de la Real Chancillería de Valladolid, enfrentándose al fiscal de la audiencia escolástica, Juan de Guevara, acerca de la jurisdicción que habría de juzgar el caso. Como pruebas, el fiscal presentó sentencias de casos anteriores en los que la Chancillería resolvió los «recursos de fuerza» de forma favorable a la jurisdicción del maestrescuela, remitiéndose algunos de ellos a mediados del siglo anterior. De ello parece demostrarse que se trataba, efectivamente, de una práctica asentada. También en esta ocasión, como en otras en las

---

9 Entre los documentos conservados en la 2.º carpeta de la ref. AUSA 2891 referente al mes de febrero del año de 1635, se hace mención a unas letra inhibitorias en que el provisor de Ciudad Rodrigo por comisión del señor Nuncio (en virtud de un breve por apelación al mismo) inhibía al maestrescuela del conocimiento de la causa que se litigaba entre el rector y un consiliario sobre haber éste perdido al dicho rector el debido respeto. El provisor de Ciudad Rodrigo inhibía al Maestrescuela en el conocimiento de la causa bajo pena de excomunión mayor y doscientos ducados de multa.

10 Las sentencias iniciales en los tribunales eclesiásticos se podían apelar al obispo metropolitano, luego al nuncio papal y, finalmente, a Roma. En 1525 las Cortes pidieron a Carlos I que las apelaciones ante Roma sobre conflictos jurisdiccionales se hiciesen ante un juez eclesiástico peninsular por los elevados costes que suponía el viaje a la Santa Sede. El rey escuchó la petición e inició las negociaciones con Roma. En 1537 (fecha aproximada) aparecía el Tribunal de la Nunciatura, siendo el Nuncio papal quien recogió esta prerrogativa. Los recursos ante al maestrescuela debían recurrirse directamente, por tanto, al Tribunal de la Nunciatura.

11 Archivo Diocesano de Salamanca (A.D.Sa.). Leg. 2 n.º 45. 1601, fol. 14v.

que se recurrió al «real auxilio de la fuerza» desde Valladolid remitieron la causa al juez del Estudio, determinando que no se había aplicado fuerza. En este sentido, la bula habría venido a ratificar una práctica establecida probablemente por la costumbre. Esta exención era, por tanto, respecto de la de la jurisdicción ordinaria del obispo de Salamanca en el plano local, como de otras jurisdicciones religiosas ordinarias en el general, es decir, que se trataba de una protección o privilegio legal que cubría a los aforados universitarios allí donde estuvieran, como se desprende de las múltiples denuncias que recibieron estudiantes de la Universidad sobre cumplimiento de palabra de matrimonio en sus lugares de origen: Pedro Fernández de Villarroel, natural de la villa de Talavera, estudiante de cánones, entre 1622-1623. La causa inició un pleito de declinatoria entre las justicias de la villa y la justicia universitaria en la que el maestrescuela se declaró como juez competente. El pleito fue llevado -vía «real auxilio de la fuerza»– ante la Real Chancillería de Valladolid, quien se inhibió del conocimiento de la causa, remitiéndola al maestrescuela «como a juez competente que es de la dicha causa»[12]; Santiago Ruano, natural de Badajoz, estudiante preso acusado de haber estuprado a una mujer. Se acogió al fuero universitario y, si bien en un primer momento el Nuncio apostólico intervino como instancia de apelación, finalmente remitió la causa al maestrescuela[13]; Domingo Delgado, bachiller en artes. En esta causa el vicario de Ciudad Rodrigo actuó como comisionado en la recopilación de la información sobre el caso, del que se hizo cargo el maestrescuela[14]; Manuel Méndez Moreno, estudiante de cánones, clérigo capellán, al que se le acusaba de haber dado palabra de matrimonio a una mujer de Jerez de los Caballeros. La causa se encontraba ante el tribunal episcopal de Badajoz debido a que se trataba de un clérigo que gozaba de inmunidad eclesiástica. Finalmente, el maestrescuela se hizo cargo del caso, siendo el vicario de Badajoz quien actuó comisionado por este en las informaciones que se solicitaron a lo largo del pleito[15]; En los casos sobre la jurisdicción respecto a estudiantes clérigos, recuerda María Paz Alonso (reproducimos la cita por su interés):

> «Solamente el obispo de Salamanca, como las mismas constituciones habían dispuesto, mantenían su jurisdicción ordinaria sobre los estudiantes clérigos pertenecientes a esta diócesis, a la que se estimaba agregada la jurisdicción del maestrescuela, no privativa, por tanto, en esos casos, sino acumulativa (o preventiva) con la del obispo. Sería juez competente de cada causa en cuestión aquel que primero iniciase

---

12 1622-1623. AUSA 3073,1. fol. 289r.
13 1615-1616. AUSA 3045,6. fol. 85r.

las actuaciones sobre ella, salvo que el estudiante, antes del momento proceso de la contestación, hiciera uso de su derecho a escoger entre ambos»[16].

De los casos estudiados se desprende la colaboración entre justicias eclesiásticas, las cuales no siempre compitieron por el conocimiento de los pleitos. Tal vez por ello esta competencia en el plano local se deba pues a una cuestión sobre preeminencia dentro de la ciudad de Salamanca de carácter simbólico entre las dignidades de obispo y maestrescuela. Estas cuestiones también dependieron mucho de los individuos y de los contextos concretos. Importa señalar que en todos los casos la jurisdicción del maestrescuela en materia matrimonial prevaleció merced a unas bulas otorgadas en 1582, como enseguida veremos, puesto que, tal y como afirma María Luisa Candau Chacón, la mayoría de los delitos contra la moral sexual y contra el matrimonio católico eran delitos de fuero mixto, juzgados por la justicia civil (real) y de la Iglesia diocesana, de ello nos ocuparemos también más adelante: «Los poderes de la justicia ordinaria diocesana habían conseguido afianzar una jurisdicción compartida –con la justicia real o civil– en los delitos llamados de costumbres» sin producirse «conflictos importantes de jurisdicción»[17].

3. Causas matrimoniales

Otro de los enfrentamientos que mantuvieron estas dos jurisdicciones y sobre los que nos centraremos en este trabajo fueron motivados por la potestad sobre la población universitaria en materia de carácter matrimonial y de moral sexual. En este caso, como habíamos adelantado, la jurisdicción del maestrescuela había obtenido exención respecto del tribunal diocesano sobre las causas matrimoniales de los miembros del Estudio a través de una bula emitida por el Papa Gregorio XIII en 1582, la cual se hizo valer, tal y como desvelan los casos anteriores[18]. El maestres-

---

14 1628-1629. AUSA 3093,9.

15 1625-1626. AUSA 3088,4.

16 También da cuenta esta autora de otros enfrentamientos del maestrescuela con el obispo de Salamanca. María Paz Alonso Romero, *Universidad y sociedad...* Op. cit. p. 238. y pp. 188-191.

17 M.ª Luisa Candau Chacón, «Un mundo perseguido. Delito sexual y justicia eclesiástica en los Tiempos Modernos» en FORTEA, José I.; GELABERT, Juan E.; MANTECÓN, Tomás A.; (eds.), *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna,* Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002, pp. 402-432, p. 407.

cuela salmantino también actuó en algunos casos como juez delegado del Nuncio Apostólico en varios recursos de peticiones de divorcio, lo que nos puede indicar la confianza que depositó en esta figura la propia administración de la justicia eclesiástica. Es el caso de la petición de nulidad de matrimonio por parte de María de Luz en 1605, por la que el juez del Estudio recibía un breve del Nuncio a través del cual recibía autoridad apostólica para decidir en la causa. El motivo era que el vicario había fallecido y su plaza aún no se encontraba cubierta. Medida que nos pone sobre la pista de la colaboración entre jurisdicciones que probablemente se considerasen más vinculadas a la justicia eclesiástica que a la real[19]. Al menos hasta en otras dos ocasiones el maestrescuela actuó como juez delegado del Nuncio: en 1632-1633 en el caso de la acusación de asesinato contra Francisco Benito, quien solicitó inmunidad eclesiástica[20]; y en la petición de divorcio de Juana de Herrera, vecina de Salamanca, contra Juan Crespo, encuadernador vecino de salamanca, por malos tratos[21]. Si bien también existió algún caso en el que la jurisdicción del maestrescuela chocaba con la de otras justicias eclesiásticas, esto no parece ser lo común. Así, entre 1614 y 1616 el fiscal y provisor general de Zamora se negó a aplicar la carta inhibitoria expedida por el maestrescuela en favor del licenciado

---

18 Copias de los traslados de una Bula y letras apostólicas de Su Santidad en favor del maestrescuela y de su jurisdicción escolástica en razón de las causas matrimoniales y beneficiales y de simonía y de otras, expedida en 1582. El documento era relevante y ello se desprende de la conservación del traslado de las bulas en varios legajos. Uno de ellos es la 2.ª carpeta del AUSA 2891,1. El folio 36 contiene una copia impresa de dicha bula, emitida por el Papa Gregorio XIII. Confirmación de una sentencia rotal sobre que el maestrescuela debe conocer de causas matrimoniales, beneficiales y de simonía. Expedida el año de 1582. Esta bula se contiene, como decimos, también en otros legajos. Sobre la importancia de esta competencia de la administración de la justicia eclesiástica incluso en la actualidad, todavía hoy la mayor parte de las causas de las que se hace cargo esta jurisdicción son matrimoniales. En el texto se contiene lo siguiente (la negrita es nuestra): «***scholasticus Ecclesiae Salmantinae*** *existit decerni & concedi per nos debita cum instantia postulauit. NOS TVNC Seraphinus Oliuarius Razallius auditor praefatus attendens requisitionem huiusmoditore, iustam iderico authoritate Apostolica nobis commissa & qua fungimur in hac parte praefatum Dominum Petrum Gueuara modernum Scholasticum Ecclesiae Salmantin in sua possesione* ***dictae exemptionis iurisdictionis in qua existit & in causis matrimonialibus, beneficialibus & simoniae cognoscendis necnon necernendi & promulgandi litteras declaratorias*** *pro rebus subtractis manutenemus & mannuteneri mandamus promulgandi litteras declaratorias pro rebus subtractis manutenemus & manuteneri mandamus has nostras litteras de super necesarias & opportunas decernentes & concedentes*». 1582. AUSA 2890, fol. 2r.

19 1605-1607. AUSA 3019,10.

20 Separado en dos partes. 1632. AUSA 3110,15 y 1633. AUSA. 3107,19.

21 1620-1621. AUSA 3067,11.

Lucas Mora en su pleito sobre unas censuras que éste la había impuesto por no cumplir los preceptos de la cuaresma. El maestrescuela llegó a descomulgar al fiscal y provisor general de Zamora, mientras que éste a su vez descomulgó al licenciado Lucas Mora, negándose a admitirlo a misa a pesar de que el maestrescuela hubiese levantado las censuras impuestas contra él. En el desarrollo del pleito se observa, no obstante, la superioridad jerárquica del maestrescuela sobre el fiscal y provisor general de Zamora[22].

3. Moral sexual

No quedó tan claro esta prerrogativa, en cambio, en los casos referentes a moral sexual, desdibujándose un tanto esta competencia que sí que quedaba clara en las causas matrimoniales a partir de dicha bula. Creemos atisbar, en este sentido, una colaboración entre las distintas justicias, tanto episcopal como del Estudio y de la propia justicia real, por mantener el decoro en la ciudad. De este modo, provisor de la audiencia episcopal, maestrescuela e, incluso en algunas ocasiones el corregidor o el teniente de corregidor, procedieron indistintamente en casos como los de amancebamiento y similares, sin necesidad de enfrentarse, lo que nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Compartían las autoridades una perspectiva común referente a moral y orden público? El estudio de casos nos pondrá sobre la pista de que esto tuvo mucho que ver con la personalidad de cada juez y de cada tribunal, siendo el oficio de maestrescuela más laxo, tal y como revelan las fuentes, a la hora de aplicar sanciones en este sentido.

Los tribunales eclesiásticos tenían jurisdicción sobre asuntos de clérigos y otras cuestiones de la Iglesia como los sacramentos, lo que daba a los vicarios la autoridad de decidir en los pleitos sobre nacimientos legítimos e ilegítimos, disputas matrimoniales, anulaciones y divorcios. En estas cuestiones, caía el recurso de fuerza ante la justicia real. Las causas matrimoniales, como vemos, unas de las principales competencias jurisdiccionales de los tribunales eclesiásticos en la época, mientras que en las de moral sexual podía intervenir cualquier justicia. Estas competencias en materia matrimonial fueron codificadas fundamentalmente en el Concilio de Trento (1545-1563)[23].

---

22 1614-1616. AUSA. 3041,8.

23 *Vid.* Xavier Bastida i Canal, «La administración de la justicia en la Iglesia: función, características, organización» en Federico R. Aznar Gil (ed.), *La administración de la justicia eclesiástica en España,* Salamanca, Universidad Pontificia, 2001, pp. 15-58.

Por ello, cuando las parejas no estaban casadas se incurría en el delito de amancebamiento y correspondía a cualquier justicia, lo mismo que a la propia comunidad, su denuncia. Los registros documentales sobre casos de amancebamiento por parte de la población universitaria son múltiples, generando no pocos problemas entre jurisdicciones. En la mayor parte de los casos fueron los hombres quienes dieron con sus huesos en la cárcel por este tipo de comportamientos *desviados*: en 1603 un estudiante natural de Medina del Campo fue preso en la cárcel del Estudio por decir estaba amancebado con una mujer[24]; hay otro caso similar en 1606. Esta vez el estudiante fue preso en la cárcel del obispo[25]; tampoco se libró el catedrático de latinidad, licenciado Domingo Pérez, preso en la cárcel del Estudio por estar amancebado con una prima segunda suya[26]; también en 1641 un estudiante natural de Fuenteburgo fue preso en la cárcel del Estudio por estar públicamente amancebado con una mujer soltera hasta que cumpliese su palabra de matrimonio[27]. Si bien también pudieron ser ellas quienes terminaron pagando estas prácticas *ilícitas*, ya fuese amar a un hombre, es decir, mantener relaciones sexuales con él o bien ejercer como prostitutas o alcahuetas: en 1617 dos mujeres fueron presas, una por estar amancebada con un estudiante y otra por encubrirlos en su casa[28]; en 1636 sería una mujer casada la que terminó en la cárcel por tratar con un estudiante[29]; en 1630 otra mujer fue apresada en la cárcel real por decir estaba amancebada con un estudiante e incumplir cierto destierro que se le había impuesto[30]; finalmente, en 1633, Margarita Flores, mujer soltera, vecina de la ciudad, alegaba que se encontraba presa por el corregidor por decir había contravenido un auto de buen gobierno «en que deçia que ninguna mujer de amores *h*abitase ni viviese en barrios donde *h*abitasen estudiantes por la inquietud que se les seguía» y por decir estaba amancebada y «enquietaba a don Jusepe de Marmol»[31]. Vemos en estos casos como tanto la jurisdicción del maestrescuela, del obispo e incluso de la propia justicia real intervinieron indistintamente para mantener las *buenas costumbres* y moral sexual, llegando incluso a corregirse unas a otras. Se registran más casos.

---

24 Archivo Histórico Provincial de Salamanca (A.H.P. Sa.). Protesta. Leg. 2960. fol. 987. 13-XI-1603.
25 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 5092. fol. 574. 11-I-1617.
26 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 5376. fol. 11. 8-X-1641.
27 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 3494. fol. 1777. 29-VIII-1606.
28 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 5092. fol. 574. 11-I-1617.
29 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 3684. fol. 510. 22-XI-1636.
30 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 5010. fol. 1685. 8-IV-1630.
31 A.H.P. Sa. Protesta. Leg. 4012. fol. 604. 13-I-1633.

Uno de ellos fue el de Juan de Mendoza e Isabel de Guzmán, contra quienes procedió en enero de 1609 el provisor de la Audiencia Episcopal Lorenzo de Tejada acusándoles de estar públicamente amancebados. Éstos no lo negaron, declarando además que vivían juntos por ser los dos de fuera y que les desposó –bajo palabra de presente– un cura de la iglesia de San Marcos con licencia que les dio el maestrescuela para ello. Juan de Mendoza era estudiante y solicitó carta inhibitoria. Admitido por el maestrescuela y presentadas las pruebas de la licencia que éste le dio al estudiante y su pareja, el provisor Lorenzo de Tejada se inhibió del conocimiento de la causa. Observamos cómo el maestrescuela estaría desarrollando en este caso atribuciones ligadas también a la moral sexual y buenas costumbres de los miembros de la corporación universitaria. Sin embargo, este argumento no pareció convencer al provisor general Lorenzo de Salcedo, quien continuó la causa contra la pareja. En febrero dictó sentencia y les ordenó que se casasen en un plazo de dos meses, y que entre tanto no pudiesen vivir juntos[32].

En efecto, las diferentes jurisdicciones eclesiásticas, en manos de individuos al fin y al cabo, no eran homogéneas en lo que atendía a moral pública, como tampoco lo eran los tratadistas ni, en muchos casos, la propia doctrina. En cambio, en otras ocasiones el fiscal de la audiencia episcopal procedió, del mismo modo, contra estudiantes amancebados sin que se conozca sentencia del proceso ni recurso por parte de la pareja procesada. Así sucedió en julio de 1624 contra una pareja que vivía en la calle Serranos. Él era estudiante. Declaraciones de varios testigos confirmaron que vivían amancebados desde hacía más de cuatro años, habiendo tenido tres hijos. Su relación sería la de un matrimonio al uso, siendo el hombre quien la mantenía a ella y a sus tres hijos, proporcionándoles todo lo necesario. Todos parecieron convenir en que lo más pertinente era que se casasen, no obstante el pleito no conserva la sentencia[33]. Hay al menos otros dos casos localizados en el Archivo Diocesano de Salamanca. Ambos se corresponden con el amancebamiento de vecinas de la ciudad con un estudiante portugués y otro vecino de la ciudad. En el segundo caso, la mujer, a pesar de que afirmó que hacía más de un mes que no veía al estudiante, fue castigada con una multa de doscientos maravedíes. Cien maravedíes parecieron suficientes al provisor en el primer caso, a pesar de la negativa de la mujer. Resulta curioso cómo en ambos casos sólo se procedió contra ellas: ¿Se debe a la protección que les brindaba a ellos el fuero universitario? ¿O es más bien una acusación implícita a las mujeres

---

32 Archivo Diocesano de Salamanca (A.D.Sa.). Leg. 10 n.º 6. 1609.

33 A.D.Sa. Leg. 25 n.º 151. 1624.

de las faltas juzgadas?[34]. Podríamos situar estas intervenciones dentro de un proceso de burocratización que se hizo efectivo a partir de la segunda mitad del XVI en el conjunto de las diócesis católicas y que tuvo como objetivo aplicar las disposiciones tridentinas. Para ello la Iglesia trató de recuperar posiciones jurisdiccionales a través de una mayor centralización del poder de los prelados, especialmente de las figuras del vicario general y del provisor frente a la anterior importancia que se confería para estas cuestiones con anterioridad a los cabildos. En efecto, dentro del «proceso de construcción del Estado moderno» y de los fenómenos de «confesionalización» tanto por parte de los territorios protestantes como católicos, se pusieron en marcha unos dispositivos, denominados de «disciplinamiento social» en los que participó activamente la Iglesia[35].

Cabe destacar que, en casi todos ellos los estudiantes se acogieron al fuero y privilegio universitario, probablemente conociendo que sus características les beneficiarían. En este sentido, el fuero universitario pareció prevalecer por encima de otras jurisdicciones, incluyendo la episcopal, al menos en lo que a causas matrimoniales se refiere, pues en casos referentes a la moral tales como amancebamientos, los jueces del obispo también podían intervenir.

4. Conclusiones

Por tanto, observamos cómo a pesar de que la elección del oficio de maestrescuela fue un asunto de suma importancia, en el cual se podía ver involucrado el propio monarca o personajes principales de la Monarquía, sus atribuciones jurisdiccionales, la mayor parte del tiempo, estaban relacionadas con cuestiones de la vida cotidiana del momento. Esto es, que el oficio de maestrescuela, bien de motu propio bien a través de su juez delegado (juez del Estudio), era la mayor parte del tiempo un oficio que atendía a cuestiones que podía tratar cualquier otro tribunal ordinario de carácter local.

---

34 A.D. Sa. Leg. 69 n.º 19. 1591. y Leg. 70 n.º 6. 1591.

35 Federico Palomo, «‹*Disciplina christiana*› Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna» en *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, 1997, pp. 119-136. p. 122 y ss. Sobre este concepto, propio de la tradición sociológica weberiana, en relación con la historiografía modernista, para los territorios católicos europeos. *Vid.* Ronald Po-Chia Hsia, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits*, 25, 2007, pp. 29-43.

En este sentido, las causas matrimoniales y los delitos de moral sexual fueron una preocupación destacada, puesto que podemos considerarlo un tribunal más cercano a la jurisdicción eclesiástica que a la real, a pesar de ser una jurisdicción de carácter mixto. También por ello el obispo trató de encauzar para sí los recursos que pudieran derivarse de este tribunal, si bien el maestrescuela ganó exención respecto a él, siendo dependiente directamente de Roma. Esto nos indica que, a pesar de todo, la dignidad sobre la que recaía la jurisdicción universitaria era demasiado importante como para hacerla dependiente de otra jurisdicción ordinaria de carácter local, ya fuese real o eclesiástica.

También ganó exención en las causas matrimoniales a través de una Bula emitida por el Papa Gregorio XIII en 1582, la cual hicieron valer en múltiples ocasiones los aforados universitarios, cuyos pleitos no se iniciaron siempre en la ciudad de Salamanca, cuestión que destaca, del mismo modo, el carácter supralocal del oficio de maestrescuela, así como de su jurisdicción. Distinto fue en el caso de los delitos de moral sexual, en los que intervinieron indistintamente los oficiales de la jurisdicción del maestrescuela y el provisor del obispo, así como la justicia real ordinaria en determinados casos. Advertimos, en este sentido, una colaboración entre justicias para mantener la moral pública. Del mismo modo que también colaboraron otras justicias reales y eclesiásticas, pero sobretodo eclesiásticas, con el tribunal del maestrescuela cuando los pleitos se desarrollaron fuera de la ciudad. Lo que nos hace pensar en que el enfrentamiento entre obispo y maestrescuela sobre la superioridad de una jurisdicción o de otra fuese más bien un intento por parte del obispo de Salamanca para aparecer como una autoridad preeminente respecto del maestrescuela, cuestión en la que, como hemos visto, fracasó.

NA VIDA E NA MORTE: AS CONFRARIAS DE BRAGA NA ÉPOCA MODERNA

Maria Marta Lobo de Araújo*

Resumo:

Neste trabalho procuramos estudar a religiosidade popular das confrarias de Braga na Época Moderna, chamando a atenção para as práticas que direcionavam para os vivos e para os mortos.

Compostas por homens e mulheres devotos, as confrarias tinham o culto como objetivo principal, mas cumpriam funções mais alargadas, onde se destaca a assistência na morte. Irmãos ou não usufruíam dos seus serviços fúnebres. Porém, algumas delas tinham também uma linha assistência material aos confrades.

Em Braga, existiam na segunda metade do século XVIII mais de 80 confrarias, espalhadas pelas suas muitas igrejas e capelas. Desempenhavam um papel de relevo na promoção da religião católica, mas a criação de círculos de sociabilidade, o empréstimo de dinheiro a juro, a assistência material e espiritual aos seus membros e o reforço de identidades faziam também parte dos seus programas de atividades.

Procuraremos dar relevo a essas funções através de uma análise assente nas fontes documentais, mas também em vários trabalhos que têm sido feitos de âmbito académico.

Palavras chave:

Confrarias, Braga, assistência, morte e vida.

* Docente do Departamento de História da Universidade do Minho-Portugal. Membro do Lab2PT.

Abstract:

In this work, we discuss the popular religiosity of the brotherhoods of Braga in the Early Modern Age, drawing attention to the practices that linked to the living and to the dead.

Made by godly men and women, confraternities had the cult as the main goal, but met more extended features, which includes the assistance in death. Brothers or did not enjoy their funeral services. However, some of them also had a material assistance to the brothers.

In Braga, in the second half of the eighteenth century, had more than 80 brotherhoods scattered throughout its many churches and chapels. They played a major role in promoting the Catholic religion, but creating sociability circles, the lending of money at interest, the material and spiritual assistance to its members and the identities of reinforcement were also part of their activity programs.

We seek to give relief to these functions through an analysis based on documentary sources, but also in various works that have been made in academic scope.

Key words:

Brotherhoods, Braga, assistance, death and life.

Introdução

O universo confraternal da Braga Moderna é extenso e possui riquíssimos arquivos, muitos deles sem terem sido ainda trabalhados. Constituem, por conseguinte, um roteiro de investigação para todos os interessados em estudar História Religiosa. Chama-se a atenção deste espólio para os jovens investigadores, advertindo-os para as larguíssimas possibilidades de análise, pois para além da vida religiosa, por estas instituições e arquivos passa muita história da cidade e mesmo da região.

Apesar da larga maioria destes arquivos permanecerem na mão das confrarias, pois algumas delas ainda se encontram ativas, e as que foram desmanteladas têm a sua memória escrita nas igrejas e capelas onde permaneciam, o que os torna particulares, existe também documentação referente a estas instituições nos Arquivos Distrital, Municipal, Diocesano e na Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais de Braga. Isto é, sugere-se um périplo por arquivos públicos e privados em termos locais para aceder a esta documentação e o cruzamento

de fontes. O Arquivo Central de Torre do Tombo guarda também importante informação das confrarias bracarenses que não pode ser esquecida.

A dimensão e a qualidade dos arquivos destas instituições é muito variável. Se há entre elas quem possua arquivos quase intactos e inventariados, e seja possível encontrar séries quase completas de documentação, há também vários muito delapidados e sem qualquer inventário. A realidade é bem diferente de arquivo para arquivo, mas existe a facilidade de se encontrar na mesma igreja ou capela fundos de várias confrarias, fruto da sua existência na mesma sede ou do processo de aglutinação a que estiveram sujeitas principalmente no século XVIII e, que, por esta via, as fez transitar de uma igreja para outra.

Com existência comprovada desde a Idade Média, estas instituições ganharam novo fôlego no pós-Trento e tiveram em Braga um espaço propício para a sua implementação e desenvolvimento. Se na segunda metade do século XVIII, tempo em que muitas já tinham desaparecido ou se fundiram com outras mais fortes, existiam mais de 80 destas instituições[1], acreditamos que no século XVII tenham sido muitas mais. Porém, na cidade existiam já na Idade Média algumas destas instituições dedicadas a vários cultos. A de São João[2], Corpo de Deus[3], Jesus, administrada pela Câmara[4] e a São Francisco, de Santíssima Trindade, que estavam, sediadas na Sé, bem como a de São Tiago, a de Santa Maria de Rocamador e a dos clérigos são instituições com uma alargada história, pois estão já documentadas desde a Idade Média[5]. É provável que tenham existido outras congéneres para o mesmo período, mas neste momento são ainda desconhecidas. Com a sua entrada em crise em finais da Idade Média[6], a reforma da

---

1 Paula Alexandra de Carvalho Sobral Gomes, *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal (contributo para o estudo do movimento e organização confraternal bracarense no século XVIII),* Braga, Universidade do Minho, 2002, pp. 127-128, dis. de Mestrado policopiada.

2 Veja-se a propósito José Marques, «Os pergaminhos da confraria de São João do Souto da cidade de Braga (1186-1545)», *Bracara Augusta*, XXXVI, 81-82 (94-95), 1982, pp. 85, 88.

3 José Marques, *A confraria do Corpo de Deus da cidade de Braga no século XV*, in «Separata do livro de homenagem a Lúcio Craveiro da Silva», Braga, Universidade do Minho, 1994, p. 246.

4 Leia-se Raquel Oliveira Martins, *O concelho de Braga na segunda metade do século XV*: *o governo d'Os homrrados cidadaaos e Regedores*, Braga, Universidade do Minho, 2013, p. 67 dis. de Mestrado policopiada.

5 A propósito desta confraria veja-se o trabalho recente de José Hermes Pimentel. A assistência à morte na confraria da Santíssima Trindade da igreja do Pópulo de Braga (1700-1750), Braga, Universidade do Minho, 2014, pp. 3-5, dis. de Mestrado policopiada

6 Para este assunto veja-se o trabalho de Paulo Drumond Braga, «A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da Idade Média», *Revista Portuguesa de História*, tomo XXVI, 1991, pp. 175-190.

assistência e o processo da Contra-Reforma, o panorama confraternal alterou-se e as irmandades assistiram a uma mudança significativa nas suas funções.

Com o século XVI muitas outras confrarias surgiram em várias igrejas da cidade, tendo algumas adquirido sede própria, enquanto outras se localizaram nas igrejas paroquiais. A Sé, pela sua importância religiosa, transformou-se no principal foco de atração destas instituições e no pólo dinamizador da religiosidade popular da cidade e diocese. Seguiam-se as igrejas de São João do Souto, São Vítor, São José de São Lázaro, São Tiago da Cividade e Maximinos, todas paroquiais. Apesar de estarem espalhadas por várias igrejas, os fundos documentais mais ricos encontram-se na Sé, Santa Cruz, Senhora a Branca e São Vicente[7].

Pela mão de pessoas particulares, grupos profissionais, clérigos, arcebispos e até das Constituições Sinodais[8] nasceram na cidade muitas destas instituições, que cumpriam em primeiro lugar um papel de grande significado no apoio a uma religião contra-reformista, mas também aos seus membros. Estas instituições tiveram um desempenho significativo no enquadramento dos fiéis e de promoção de cultos religiosos.

Estas constituições ordenavam a existência de confrarias do Santíssimo Sacramento e do Nome de Deus e exortavam os membros do clero a instituí-las e os fiéis a agraciá-las com esmolas.

A maioria das confrarias bracarenses do século XVIII era dedicada a Nossa Senhora, seguindo-se posteriormente os Santos, e por fim as Santas Virgens Mártires, as Almas, a Paixão, o Santíssimo Sacramento e a Trindade[9].

---

7 Só para a igreja de Nossa Senhora a Branca confira-se a título de exemplo Arquivo da Igreja de Nossa Senhora a Branca, Fundo da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho, *Livro de termos da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho, 1709-1777*; Fundo da irmandade de Nossa Senhora-a-Branca, *Livro das missas dos confrades de Nossa Senhora a Branca, 1765-1793*; Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Nova, *Livro de termos da confraria de Nossa Senhora da Boa Nova, 1733-1771*; Fundo da irmandade de Nossa Senhora do Ó do Hospital, *Livro de termos da irmandade de Nossa Senhora do Ó, 1695-1727*; *Livro das missas gerais anuais da irmandade de nossa senhora do Ó do Hospital, 1733-1770*.

8 As Constituições Sinodais, publicadas em 1697, apelavam à formação de confrarias. Consulte-se *Constituiçõens Sinodais do arcebispado de Braga ordenadas pello Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha no anno de 1639 e mandadas emprimir a primeira vez pelo Illustrisimo Senhor D. João de Sousa Arcebispo e Senhor de Braga*, Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, 1697, pp. 307-308.

9 Paula Alexandra de Carvalho Sobral Gomes, *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal…, op. cit.,* p. 128.

O papel que alguns arcebispos desempenharam junto destas instituições foi relevante, não apenas quanto ao seu nascimento, mas também no apoio que lhes prestaram, emprestando-lhe prestígio e dando-lhe importantes esmolas. D. Rodrigo de Moura Teles foi o obreiro da confraria das Almas, que se encontrava sediada na Sé, mas também seu juiz perpétuo. Foi igualmente juiz perpétuo da confraria de São Gonçalo, a partir de 1722, quando se abriu o recolhimento de Santa Maria Madalena, que o próprio instituiu para mulheres arrependidas. Esta confraria ficou alojada na capela que servia a referida instituição feminina. Nesse mesmo ano, D. Rodrigo foi também escolhido para juiz da confraria do Bom Jesus do Monte. Vários prelados deixaram importantes esmolas a estas instituições quer em vida, quer na hora da morte, facilitando-lhes a realização de obras, a compra de paramentos e de alfaias litúrgicas, assim como grandes cerimónias religiosas.

Embora inicialmente fossem associações leigas, as confrarias tornaram-se instituições religiosas, através de um controlo que a Igreja tornou cada vez mais efetivo[10]. Constituindo-se como «células de base» de apoio à religiosidade popular, de muitas festas e procissões e no chamamento dos seus membros ao altar, a atuação das confrarias visava uma participação interventiva dos fiéis em todas as atividades por elas desenvolvidas ou nas que participavam.

Depois do apogeu, conheceram um período de menor dinamismo e até de retração. No século XVIII, muitas destas instituições perderam a autonomia de que gozavam e tiveram de se anexar a outras mais fortes, enquanto outras desapareceram, por falta de irmãos e de capacidade económica para se manterem ativas. Se por um lado, o incentivo a novas admissões e a instituição de legados eram menores, por outro a intervenção do Estado aumentou, reduzindo a capacidade de ação destas instituições[11].

Na cidade que estudamos, várias destas instituições fundiram-se com outras maiores ao longo do século XVIII[12]. A agregação a uma determinada confraria estava associada a critérios de viabilidade e funcionalidade, mas também de proximidade geográfica. Sugere-se a possibilidade de conhecimentos vários, facilitadores do acordo entre as partes envolvidas.

---

10 Pedro Penteado, «Confrarias portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação», *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, tomo VII, 1995, pp. 41-42.

11 Veja-se, Inmaculada Arias de Saavedra; Miguel Lopéz Muñoz, « Debate político y controlo estatal de la cofradías españolas en el siglo XVIII», *Bulletin Hispanique*, tomo 99, 2, 1997, pp. 423-435.

12 A título informativo citamos apenas alguns casos: a confraria das Almas de São Lázaro, uniu-se à das Almas de São Vítor, em 1776, a do Bom Jesus dos Santos Passos e a das Santas

Na vida

As confrarias funcionaram para os que as integravam como «uma família», que unia todos os que lhe pertenciam. A escolha de integrar uma destas instituições nunca estava isenta de intenções. A pertença era útil na vida, mas também na morte, razões que levavam os mais robustecidos financeiramente a pertencer a mais do que uma. Agregar relações, sentimentos, oportunidades de exercício do poder, bem como de acesso a recursos, mas também a assistência na morte eram fatores muito ponderosos. Em algumas delas oferecia-se ainda assistência material aos confrades, o que constituía igualmente um aspeto relevante.

Pertencer a uma confraria era fazer parte de um grupo que lhe possibilitava usufruir de benefícios, embora acarretasse obrigações. Integrá-la e cumprir o estipulado nos estatutos conferia e reforçava identidade. Porém, nem todos podiam aceder a estas instituições. Os estatutos definiam com precisão os interditos, mas também estipulavam joias de entrada e/ou anuais, o que inviabilizava a candidatura dos mais débeis socialmente[13]. De acordo com as vontades configuradas nos estatutos, outros entraves podiam ocorrer. Por exemplo, na confraria de Santa Cruz, a partir de 1762, os candidatos que não soubessem ler e escrever tinham de pagar de joia de entrada 7.000 réis até aos 30 anos de idade para poderem ingressar. A penalização recaía sobre os iletrados, demonstrando que a instituição privilegiava um corpo de homens que pudessem ser úteis e estivessem habilitados para o desempenho de certos cargos[14]. Esta instituição era constituída desde a sua fundação pelas elites da cidade. Muitos membros da Igreja e formados em leis estavam entre os seus homens. Para além de muitos

---

Chagas, a do Santo Nome de Deus e São Gonçalo, a de São Tiago, da Cividade juntaram-se à de Santa Cruz, em 1772, 1774 e 1776, 1794, respetivamente, a de Nossa Senhora da Ajuda, agregou-se à de Nossa Senhora da Graça, em 1753, a de Nossa Senhora da Boa Nova, a de Nossa Senhora do Bom Despacho e a de Nossa Senhora do Ó uniram-se à de Nossa Senhora a Branca, em 1772, 1794 e 1779, respetivamente. A de Santa Ana fundiu-se com a dos Santos Passos, em 1737, a do Santo Homem uniu-se à de São Vicente, em 1783. A de São Gonçalo e Santa Maria Madalena agregou-se à do Santo Nome de Deus, em 1733, a de São Sebastião de São Vitor, juntou-se à das Almas da mesma igreja, em 1775. Veja-se para este assunto Norberto Tiago Gonçalves Ferraz, *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista*, Braga, Universidade do Minho, 2014, pp. 4-5, tese. de Doutoramento policopiada.

13 Consulte-se Maria Ângela Beirante, *Confrarias Medievais Portuguesas*, Lisboa, ed. da autora, 1990.

14 Arquivo da Igreja de Santa Cruz, Fundo da confraria de Santa Cruz, *Livro dos Estatutos da irmandade de Santa Cruz 1664, 1702, 1720, 1762, 1773*, fl. 373.

clérigos, homens da Misericórdia e de outras suas congéneres integravam igualmente os seus membros. Este facto reflete-se no recrutamento dos seus elementos, uma vez que não lhe era vantajoso em termos de prestígio e de representação simbólica, nem mesmo de funcionamento interno, aceitar homens iletrados.

Por isso, para além das interdições explícitas, como ter sangue mouro ou judeu[15], como acontecia em muitas delas, profissões consideradas vis, como, por exemplo, carniceiro, existiam também mecanismos sociais de exclusão. Havia ainda quem funcionasse com *numerus clausus*, o que constituía mais um mecanismo de dificuldade para lhes aceder[16].

Para além das receitas mencionadas, outras advinham do setor do crédito, principal fonte de rendimento para várias, mas também dos legados recebidos, que as tonaram donas e gestoras de bens móveis e imóveis. A crença na salvação da alma e a prática de obras de caridade levou todos os que podiam a deixar legados a estas e a outras instituições. A análise dos testamentos, mas também os livros de atas deixam clara a sua importância. As esmolas, saídas dos peditórios ou dadas ocasionalmente, constituíam de igual forma uma fonte de financiamento não negligenciável[17].

Estas instituições constituíram-se como pólos geradores de sociabilidades: festas, procissões, peregrinações, novenas aconteciam ao longo do ano e arrastavam muitos fiéis. Embora as festividades fossem organizadas pelos irmãos, serviam de controlo à Igreja, enquadrando-as religiosamente[18]. Era ocasião para se encontrarem conhecidos, amigos e estabelecer novas relações. O Verão era normalmente o tempo de maior número de festividades, mas a Quaresma e o Natal constituíam igualmente ocasiões de grandes realizações festivas. A festa religiosa estava quase sempre associada a festa profana, ocasionava diversão, muita diver-

---

15 Veja-se Ana Cristina Araújo, «Corpos sociais, ritos e serviços religiosos numa comunidade rural. As confrarias de Gouveia na Época Moderna», *Revista Portuguesa de História*, 35, 2001-2002, p. 291.

16 Na confraria de São Francisco, da Sé de Braga, o *numerus clausus* era de 300, em 1680. Leia-se a propósito Maria Marta Lobo de Araújo, «Devoção e assistência: um olhar sobre os estatutos da confraria de São Francisco da Sé de Braga», in Maria Marta Lobo de Araújo (coord.), *As confrarias de Braga na época barroca*, Famalicão, Humus, 2016, p. 45.

17 Para este assunto veja-se o trabalho de José Viriato Capela; Ana Cunha Ferreira, *Braga triunfante nas Memórias Paroquiais de 1758*, Braga, Associação Comercial de Braga, 2002, pp. 110-111.

18 Sobre o Norte de Portugal e a vizinha Galiza veja-se o trabalho de Domingo Gonzaléz Lopo, «Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia e Norte de Portugal en Época Moderna», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22, 2013, pp. 63-92.

são: música, baile, luzes, fogo-de-artifício eram elementos sempre presentes[19]. Para maior brilho e magnificência, em tempo barroco, as irmandades esmeravam-se de maneira a tocar os sentidos e o coração dos fiéis: mandavam-se preparar as imagens, vestir e consertar os santos, os panos das igrejas, comprovam-se novos paramentos e/ou alfaias litúrgicas, esmeravam-se os altares, juncava-se a igreja, adquiria-se mais cera, vinho, hóstias, enfim, tudo o que fosse necessário para abrilhantar a festa. A música, os instrumentos, a cera, o fogo-de-artifício, a limpeza do adro da igreja e dos caminhos por onde circulavam as procissões, eram aspetos sempre tidos em atenção, por prenderem a atenção dos confrades, mas também dos restantes fiéis. Símbolos, figuras e crentes desfilavam de forma harmoniosa, numa manifestação pública preparada para ser exibida e vista[20].

A festa do padroeiro era normalmente a maior, mas seguiam-se muitas outras, mesmo quando havia pouco dinheiro no cofre. Podia poupar-se durante todo o ano, mas quando chegava a ocasião da festa do padroeiro, não se poupava, embora, por vezes, as fontes denunciem sentimentos economicistas. Porém, se havia algum ano de aperto, logo se regressava ao despesismo para que a festa não desmerecesse a instituição promotora. O momento de homenagem ao padroeiro constituía-se na ocasião de todos os esmeros, numa demonstração inequívoca de veneração, mas igualmente de propaganda do culto. Os confrades sabiam que a festa era um mecanismo de atração de esmolas e de integração. Através dela também se podia robustecer o número de irmãos.

A vida púbica bracarense da Idade Moderna é feita de numerosas manifestações públicas de fé e piedade, bem ao gosto barroco. Muitas destas exuberantes manifestações ficaram a dever-se às confrarias, onde as práticas devocionais coletivas eram orientadas pela Igreja e por ela controladas[21].

Era ainda nestes momentos que mais intensamente se construíam e avivavam as sociabilidades. As sociabilidades grupais e intergrupais eram fundamentais numa sociedade como a da Idade Moderna. Alargar o grupo de conhecidos ou intensificar relações era importante para quem de um momento para o outro

---

19 Para este assunto consulte-se o trabalho de António Francisco Dantas Barbosa, *Tempos de festa em Ponte de Lima (século XVII-XIX),* Braga, Universidade do Minho, 2013, dis. de Doutoramento policopiada.

20 Leia-se, Assunción Alejos Morá, «Cristo en las calles de Valencia», in *I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales. Minerva. Liturgia, Fiesta y Fraternidad en el Barroco Español*, Sepúlveda (Segóvia), 2007, pp. 233-234.

21 Veja-se Inmaculada Arias de Saavedra; Miguel Lopéz Muñoz, « Debate político y controlo estatal de la cofradías españolas en el siglo XVIII»…, *op. cit.,* pp. 423-435.

precisava de mover influências a pretexto de qualquer assunto. Não estar sozinho e poder recorrer ao grupo a que se pertencia era muito relevante num momento de dificuldade.

Porém os aspetos menos conhecidos nas confrarias portuguesas dizem respeito ao seu desempenho assistencial e ao crédito. O crédito tem sido pouco estudado, mas estas instituições assumiram um papel essencial numa altura em que não existiam bancos e as pessoas precisavam de liquidez financeira. Se por um lado, a análise do empréstimo a juros não tem motivado os investigadores portugueses, por outro, as fontes relativamente ao crédito abundam. Por ser um setor muito sensível e constituir em muitas destas associações a principal fonte de rendimento, era muito cuidado, em algumas delas especialmente cuidado, para não descambar e perderem os juros e o capital. Capítulos particulares nos estatutos relativamente ao crédito, livros especialmente dedicados ao registo do dinheiro emprestado e dos juros pagos ou a pagar, irmãos com funções apenas de cuidar do dinheiro a juro, menções nas atas com regularidade, para acionar procedimentos aos incumpridores, testemunham a importância do crédito nestas instituições[22].

É sabido que em Portugal as confrarias não tiveram o papel relevantes em termos assistenciais, como assumiram noutros países, como aconteceu, por exemplo, na vizinha Espanha[23]. Porém, a falta de interesse por esta temática, com reflexos evidentes na carência de estudos monográficos, contribui para o desconhecimento de algumas dimensões destas instituições, ignorando-se uma parte importante das suas funções. Evidentemente que não esquecemos que a sua principal função era a promoção do culto e que a assistência na hora da morte constituía outro pilar muito importante da sua atuação. Também não devemos cair na tentação de generalizar, uma vez que a falta de estudos aconselha cautela nas afirmações e prudência na análise. O esforço que temos vindo a desenvolver com o estudo do universo confraternal bracarense prende-se com o

---

22 Sara Manuela Silva, *A confraria de Nossa Senhora do Carmo de Braga 1750-1850*, Braga, Universidade do Minho, 2014, tese de Mestrado policopiada.

23 Para Espanha, entre outros, leiam-se os trabalhos de Adela Tarifa Ferández, «Cofradías y Hermandades entre la religiosidade popular y la asistencia social. Aproximación a su historia en Jaén y en Úbeda», in *I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales. Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco Español*, Segovia, Cofradía del Corpus de Sepúlveda, 2008, pp. 324-351; Alberto Marcos Martín, «La asistência domiciliária en la España del Antiguo Régimen: el caso de la Cofradía de la Caridad de Palencia», in María José Pérez Álvarez; Maria Marta Lobo de Araújo (coords.), *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, León, Universidad de León, 2014, p. 91.

levantamento e análise das fontes que tratam desta matéria, procurando conhecer as confrarias que na cidade praticavam obras de misericórdia, bem como a forma como procediam.

Em Braga existe uma Misericórdia muito provavelmente desde 1513, instituição que tinha por missão praticar as 14 obras de misericórdia[24]. Porém, perante a elevada procura dos serviços de caridade, esta instituição não podia responder a todos os casos de pobreza existentes na cidade e nos arredores. Algumas confrarias religiosas ocuparam um lugar muito relevante na assistência aos irmãos que se encontravam doentes e/ou presos, mas também aos velhos. Parte delas, vinham já da Idade Média ou nasceram no século XVI, momento em que por toda a Europa e em Portugal se assiste à reforma da assistência. Temos já referenciadas 12 associações confraternais que prestavam auxílio aos seus confrades enfermos na Idade Moderna: Santa Cruz, Santíssima Trindade, São Francisco, São Pedro dos Clérigos, Menino Jesus, Almas de São João da Ponte, Almas de São Vítor, São Crispim e São Crispiniano, S. José do Presépio, Bom Jesus dos Santos Passos, São Tomás de Aquino e São Vicente. Sublinhe-se, no entanto, que o nosso estudo está ainda em curso. Admitimos, por isso, que outras também o fizessem. Algumas destas prestavam também auxílio aos que estavam encarcerados, ajudando-os materialmente. Todas estas instituições integravam homens e mulheres e várias eram marcadamente profissionais: a de São Cispim e São Crispiniano, por exemplo, albergava os sapateiros. A de Nossa Senhora do Ó e de São José do Presépio era dos carpinteiros. Já a de São Vicente tinha dentro de si um corpo alargado de sombreireiros, embora muitas outras profissões estivessem também presentes.

Esta última instituição preserva um fundo muito relevante de petições, dando a conhecer a sua população pobre que foi ajudada[25]. É possível através delas conhecer passos da vida quotidiana dos marginais, seguindo os itinerários narrados[26]. Sabendo da forma como a instituição atuava, os pobres descreviam a sua

---

24 Leia-se, entre outros, Maria de Fátima Castro, *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual (Das origens a cerca de 1910),* Braga, Ed. da Santa Casa da Misericórdia de Braga e autora, 2006; José Viriato Capela; Maria Marta Lobo de Araújo, *A Santa Casa da Misericórdia de Braga (1513-2013),* Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.

25 Arquivo da igreja de São Vicente, fundo da confraria de São Vicente, documentos avulso, não paginados.

26 Mais do que conhecer o volume de assistidos, é importante analisar os seus percursos de vida e entrar no seu quotidiano. Para este assunto veja-se o trabalho de Pedro Carasa Soto, «Límites de la historia social clásica de la pobreza y la asistencia en España», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, tomo II, 2010, pp. 584-585.

situação, falando das doenças que os atacavam, da cegueira, do reumatismo, do atrofiamento dos membros, da falta de forças, da avançada idade, da proximidade da morte, do agregado familiar ou da falta dele e até da vergonha de ser pobre. Muitos invocavam a pobreza e a miséria em que se encontravam[27].

São principalmente homens e mulheres velhos que se encontram doentes ou presos e precisam de ajuda para se alimentar, comprar medicamentos e roupa. Velhos, debilitados e carregados de doenças, estes irmãos recorriam à sua «família» alargada para que os ajudasse num momento de grande aflição. Cumpriam o estipulado nos estatutos e dirigiam uma petição escrita à Mesa relatando o seu caso e solicitanto auxílio.

Em 1781, Senhorinha Rosa de Mesquita, mulher viúva, dirigiu-se à Mesa solicitando ajuda por se encontrar «inferma a seis para sete mezes com huma grave infermidade e se acha em extrema nesecidade sem ter de que se possa sustentar». Sabendo que a confraria providenciava esmolas aos irmãos pobres, como era o seu caso, pediu auxílio. Após ser visitada pelos irmãos visitadores, foi provida com 1200 réis no último dia do mês de maio, do referido ano[28]. Nesta instituição, a maior distribuição de esmolas ocorria no mês de janeiro, quando celebrava a festa do padroeiro. Porém, durante o ano também esmolava irmãos pobres, quando chegavam petições e estas eram deferidas.

Cada confraria tinha estipulado um montante para estes casos, mas não era raro estar configurado nos estatutos. Outros ficavam ao arbítrio da Mesa para serem ajustados à necessidade de cada um. A instituição ajudava com dinheiro, mas também com peças de roupa. A esmola era dada em função de cada caso em particular, podendo ser aumentada ou diminuida consoante a necessidade do visado. Mas as mulheres foram as que receberam mais ajuda[29]. Apesar da grande maioria das petições dizerem respeito a irmãos doentes, há também as que tratam de casos de velhos que não tinham que comer ou que vestir e recorriam à confraria, embora estivessem também a ser objeto de outras ajudas. Não raras vezes, a situação da doença junta-se à velhice e à dependência. Através da análise das petições é possível constatar as redes de auxílio particulares e públicas que funcionavam

---

[27] Veja-se o trabalho de Ariana de Sousa Almendra, *Os estatutos e a confraria de São Vicente de Braga no século XVIII*, Braga, Universidade do Minho, 2011, dis. de Mestrado policopiada.

[28] Arquivo da Igreja de São Vicente, Fundo da confraria de São Vicente, doc. n.º 001/32-33, não paginada.

[29] O mesmo se verificou na confraria do Santíssimo Sacramento de Santo Estevão de Alfama. Consulte-se Isabel Mendes Drumond Braga, «A irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Estevão de Alfama e a assistência à pobreza», *Chronica Nova*, 41, 2015, p. 268.

em simultâneo ou de forma complementar. São vários os casos que referem estar a ser ajudados por outras pessoas ou por outras instituições, recorrendo também à confraria de que eram membros. Outros, depois de terem sido atendidos e curados no hospital de São Marcos da Misericórdia local, pediam ajuda para a convalescença, por não serem capazes de arcar com a despesa sozinhos[30].

A velhice era muito problemática na Idade Moderna. Sem capacidade para trabalhar, com falta de rendimentos e de familiares a quem recorrer era na caridade que muitos idosos encontravam a única ajuda[31].

A situação das mulheres era ainda mais grave quando eram viúvas e estavam sós[32]. O isolamento, a falta de forças e a dependência absoluta em alguns casos, por estarem acamadas, tornava-as em objeto preferêncial de caridade. Também as solteiras quando tinham quadros familiares precários, podiam ser ajudadas para que não perdessem a sua honra. Para estas, a confraria tinha dois legados que instituíram dotes de casamento em meados de setecentos, casando duas órfãs anualmente.

Os pobres envergonhados constituíam um grupo importante neste universo de pobreza. Eram irmãos que tinham tido um ofício e que no final da vida, sem terem amealhado algum dinheiro, precisavam de auxílio. Identificavam-se, retratavam a sua situação e normalmente afirmavam não andarem a pedir pelas ruas, por serem pobres envergonhados.

As esmolas recebidas podiam ser pontuais ou premanecerem ao longo de meses. Dependia da situação em que o pobre se encontrava. Por vezes, a instituição acompanhava o irmão até à morte, reconhecendo a dificuldade e as privações que passava.

Embora os estudos sobre confrarias que analisam a assistência material aos irmãos em Portugal sejam muito poucos, demonstram que a despesa efetuada com esta prática era muito limitada, contrastando, por exemplo, com o investimento feito em torno do culto, seu principal objetivo. Apesar disso, pensamos que não deve ser menosprezada. Pelo contrário, deve ser estudada e conhecida, enquanto parte integrante dos desempenhos sociais destas instituições.

---

30 Maria Marta Lobo de Araújo, «Assuntos de pobres: as esmolas dos confrades de São Vicente de Braga (1783-1839)», in Maria Marta Lobo de Araújo; Alexandra Esteves, (coords), *Marginalidade, pobreza e respostas sociais na Península Ibérica (séculos XVI-XX),* Braga, CITCEM, 2011, pp. 107-124.

31 Maria Antónia Lopes, *Protecção Social em Portugal na Idade Morena*, Coimbra, Imprensa Universitária, 2010, pp. 105-108.

32 Serrana Mercedes Rial García, «Las mujeres «solas» en la sociedad semi-urbana galega del siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, 1999.

Na morte

Uma das motivações principais de quem entrava nestas instituições estava associada à assistência fúnebre. Todas as confrarias tinham esta vertente e se as das Almas se distinguiam por sufragarem todas as almas, as restantes dirigiam preferencialmente a sua atenção para os seus irmãos. Todavia, mediante pagamento ofereciam serviços fúnebres a outras pessoas[33].

Assegurar um enterro com dignidade e a celebração de sufrágios pela salvação da alma eram serviços que as confrarias prestavam de grande relevância para os crentes. A intervenção destas instituições no *post mortem* faz-se a vários níveis e depende muito da sua capacidade financeira.

A proximidade física da morte, o contacto diário com os mortos, quer através das orações, quer nas igrejas, onde muitos encontravam a última morada, quer na realidade dura do dia-a-dia, mantinham a morte na centralidade da vida dos vivos[34].

Esta presença recordava ao homem moderno a necessidade de se manter permanentemente preparado para a enfrentar. Os manuais da arte de bem morrer, surgidos em finais da Idade Média, procuravam ajudar a preparar o momento da passagem, propondo na Idade Moderna uma boa morte, após uma vida vivida segundo os ditames da Igreja Católica[35]. O arrependimento dos pecados cometidos, a aceitação pacífica da morte, a elaboração do testamento e estar preparado com os sacramentos constituíam ingredientes necessários para uma boa morte.

O momento da passagem era alvo de todas as atenções, por estar ligado ao julgamento que Deus faria de cada um, uma vez que o Juízo Final só ocorreria no fim dos tempos[36]. Neste primeiro julgamento, a alma podia ir para o Inferno ou Purgatório, precisando no segundo caso da ajuda dos vivos para ser resgatada. As confrarias assumiam um importante papel nesse resgate, como

---

33 Veja-se Margarita Torremocha, Hernández,, *Solidariedad en el más allá. La cofradía Sacramental y de Ánimas de la Iglesia de la Magdalena de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2003, pp. 79-80.

34 Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1750-1830,* Lisboa, Ed. Notícias, 1997, pp. 363-365.

35 José Adriano Carvalho, «Artes de morrer na Idade Média e no Barroco: exercício de união, exercício de anulação», *Revista da Faculdade de Letras*, 5.ª série, 13/14, 1990, p. 163.

36 Nigel Llewellyn, *The art of death. Visual culture in the english death ritual 1500-1800*, London, The Board of the Trustees of the Vitoria and Albert Museums, 1991, p. 26.

teremos ocasião de ver, mas mesmo antes da morte, elas forneciam importantes serviços aos que militavam nas suas fileiras.

Em algumas confrarias de Braga logo que se conhecia o estado em que um irmão se encontrava, a instituição entrava em ação, cumprindo o estipulado nos estatutos e enviava dois irmãos para junto do moribundo, ajudando-o a bem morrer. Na eventualidade da situação se prolongar, a confraria de Santa Cruz estabelecia que os mesários de forma rotativa os substituíssem, de maneira a não lhe faltar o conforto confraternal na hora do passamento[37]. A morte devia ser pública, vivida por familiares, vizinhos, amigos e com a presença de um clérigo, mantendo-se aberta a possibilidade de estarem outros presentes, como era o caso dos confrades. Todos eram precisos para implorar pela alma que partia para um lugar incerto[38]. Como a morte impunha medo, estar só significava estar abandonado e desprotegido.

Depois do passamento era preciso preparar o velório e o funeral. O corpo devia ser preparado e envolvido numa veste, que as confrarias disponibilizavam aos seus irmãos pobres, conferindo-lhes uma apresentação digna durante o velório, e os protegia em termos espirituais. Enquanto o corpo se arranjava, a morte era anunciada na confraria para que através do sino fosse comunicada aos irmãos e se fizessem os procedimentos habituais. Isto é, facultar ao defunto os aprestos costumados: a tumba, quando existia na confraria, a mortalha, caso fosse necessária, as tochas ou velas e a caldeira para o velório. Se o corpo não fosse velado em casa, a confraria devia acompanhar o cortejo até à igreja onde seria depositado para ser velado. Na hora marcada para o funeral os confrades deviam estar presentes para acompanharem o irmão à última morada, rezando e cantando pela salvação da sua alma. De acordo com o estipulado nos estatutos assim se cumpria, para que se honrasse o irmão que tinha partido. O que cada um tinha estabelecido no seu testamento, era também muito importante, devendo ser seguido com rigor. Desta forma, mais do que as confrarias a que se pertenciam, o desfile fúnebre podia integrar outras associações, clérigos e até pobres. Tudo dependia da pompa fúnebre e do investimento que cada um podia e desejava fazer na sua morte.

---

37 Arquivo da igreja de Santa Cruz, fundo da confraria de Santa Cruz, *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz, 1664, 1702, 1762,1773*, fls. 13-14.

38 Leia-se Michel Vovelle, *L'heure du grand passage: chronique de la mort*, Evreux, Découvertes, Gallimard, 1996, p. 135.

De acordo com a sua robustez financeira, o acompanhamento fúnebre era variável no tocante aos objetos, posse ou não da tumba, entre outros aspetos. Em Braga, não existia um «modelo» para o acompanhamento, pois existem diferenças no cortejo fúnebre, consoante falamos das instituições mais ricas ou das mais humildes. Todavia, com mais ou menos irmãos, mais ou menos velas e tochas, todas procuravam operar com disciplina, transformando o momento num ato edificante para a instituição que o promovia. Quando, por qualquer razão rebentava a desordem, a confraria encarregue de promover o desfile reagia contra os infratores, restabelecendo a ordem e preparando o futuro. Pretendia-se que semelhantes situações não se repetissem, por prejudicarem o poder simbólico da instituição. Todavia, à medida que o século XVIII avança, muitas são as que reconhecem a indisciplina reinante nestes momentos, por falta de confrades para acompanhar o irmão morto ou aquele que pagou o serviço, numa demonstração clara da mudança dos tempos. Várias confrarias de Braga possuíam tumba própria, o que se tornava numa mais-valia, no que toca à assistência fúnebre. Todavia, as mais pequenas não a tinham, sendo obrigadas a recorrer a outras para providenciarem os seus funerais.

Aspeto muito importante era também a celebração de missas por alma dos irmãos e a comemoração de celebrações coletivas pelos vivos e mortos. Se bem que nem todas as confrarias imploravam pelos irmãos vivos, sendo prática apenas de algumas, todas rezavam e cantavam pelos falecidos. Também no tocante ao volume de missas que cada uma disponibilizava aos irmãos existem diferenças assinaláveis, todavia, todas procuraram ao longo do século XVIII aumentar o número, numa ação concorrencial assinalável. Se os preços a pagar pelo serviço fúnebre era já em si um aspeto muito concorrencial, ter ou não ter tumba e o volume de preces a celebrar são aspetos bem demonstrativos da maneira como todas se observavam e mantinham uma concorrência feroz em torno do negócio da morte. A posse de igreja ou de capela própria, o recheio da sacristia, o número de capelães e o cumprimento dos legados constituíam outros fatores a ter em conta.

O investimento destas instituições na morte e na salvação da alma era muito elevado. Para além do que já referimos, existia também uma grande preocupação com a imagem da morte, não apenas nos cortejos fúnebres que realizavam, mas também em outros aspetos que a memoravam. Certos estatutos de confrarias das Almas apresentam ilustrações alegóricas da morte e dispõem ainda do esquife ou tumba que usavam no século XVIII. O revestimento de azulejos de algumas igrejas com imagens da morte, pessoas ou santos em leitos de morte, oratórios,

altares, pinturas em caixas de esmolas ou em outros lugares, procuram «suscitar orações pelas amas do Purgatório»[39].

A recordação da morte e das almas permanecia também nas procissões diárias ou mensais realizadas em algumas destas instituições, dentro e fora das igrejas ou capelas, implorando pelos que já haviam partido[40]. Talvez o acontecimento mais alargado aos fiéis consistiria nas «amentas», ou seja, no chamamento coletivo das almas ao cair da noite, após as Ave Marias. No século XVIII, a irmandade da Santíssima Trindade mantinha o costume de implorar pelas almas do Purgatório ao anoitecer, levando todos os fiéis à oração[41]. Esta obrigação estava configurada em alguns estatutos de confrarias portuguesas, dando cumprimento ao que as constituições sinodais de Braga prescreviam ao ordenar que em todas as igrejas do arcebispado se tocasse o sino ao anoitecer para os fiéis rezarem um Pai Nosso e uma Ave-Maria pelas almas[42].

Notas finais

Estudar as confrarias de Braga na Idade Moderna é assistir ao crescimento em número e em pujança destas instituições, embora as mais pequenas tenham conhecido muitas dificuldades ao longo do século XVIII e para sobreviver tivessem que se unir às maiores e poderosas.

O crescimento destas instituições está relacionado com o incentivo que tiveram por parte da Igreja e de particulares, mas também com as funções que cumpriam. A salvação da alma pesava de sobremaneira em todos os fiéis, mas não há dúvida que outros motivos contavam também na altura de escolher a instituição a que se queria pertencer. O crédito e a assistência material, esta última proporcionada por

---

39 Adalgisa Arantes Campos, «Contribuição ao estudo da iconografia da morte na cultura artística luso-brasileira», in Rodrigues, Cláudia; Lopes, Fábio Henriques (org.), *Sentidos da morte e do morrer na Ibero-América*, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014, p. 159.

40 Maria Fernanda Enes, «As confrarias do Santíssimo e das Almas no âmbito da cultura barroca (um caso na diocese de Angra)», in *I Congresso Internacional do Barroco. Actas, I,* Porto, Reitoria da Universidade do Porto; Governo Civil do Porto, 1991, p. 290.

41 Leia-se o recente trabalho de José Hermes dos Santos Pimentel, *A assistência à alma na confraria da Santíssima Trindade da igreja do Pópulo de Braga (1700-1750),* Braga, Universidade do Minho, 2015, pp. 152-153, dis. de Mestrado policopiada.

42 Constituições Sinodais publicadas em 1697 apelavam à formação de confrarias. Consulte-se *Constituiçõens Sinodais do arcebispado de Braga …, op. cit.,* p. 291.

alguma, eram motivos igualmente ponderosos. Todavia, estas instituições eram geradoras de outras atrações: as festas, as sociabilidades, a pertença a um grupo com identidade tinham igualmente a sua importância e significado.

Em Braga, a variedade de confrarias é grande, existindo distribuídas por altares, capelas e igrejas paroquiais e conventuais. Todavia, a Sé era o maior centro confraternal da cidade, o que não espanta, considerado o seu significado em termos diocesanos.

Estas instituições foram importantes para os seus membros, mas também para outros fiéis na vida e na morte. Na vida algumas delas assistiam materialmente os seus irmãos, dando esmolas em dinheiro e em roupa. Disponibilizando também crédito aos solicitantes, quer fossem irmãos ou não, promoviam festas, peditórios, desfiles processionais, ou seja, disponibilizavam um leque de iniciativas aos seus membros que alargavam os círculos de sociabilidade e geravam o reforço da identidade. Porém, o seu papel maior era o culto. Na morte o seu desempenho era ainda mais significativo. O homem da Idade Moderna vivia pensando na morte, «porque era certa, mas em hora incerta»[43]. Havia, por conseguinte que estar preparado para a última morada e cuidar da salvação eterna. As confrarias disponibilizavam um conjunto de serviços fúnebres aos seus membros, acompanhando-os muitas vezes desde que se pressentia a morte até à sepultura, tornando o momento menos difícil e acompanhado. Os que não eram irmãos podiam usufruir dos serviços fúnebres mediante pagamento. Ou seja, todos desde que desejassem tinham a possibilidade de ter um cortejo fúnebre e um funeral dignos e condizente com a sua condição social.

A instituição de legados e o seu cumprimento fizeram das confrarias instituições que se mantiveram ligadas aos mortos durante longo tempo ou mesmo enquanto o mundo durasse, celebrando missas. Todavia, com a profunda alteração a que estiveram sujeitas no século XVIII, o que se previa eterno, teve um fim e muitas foram obrigadas a pedir breves de redução ou de anulação das missas em atraso.

Presentes na vida e na morte, as confrarias de Braga desempenharam um papel relevante em termos religiosos, mas também em termos sociais, agregando os crentes em torno do altar e disponibilizando serviços para os seus membros, podendo alguns deles serem estendidos a outros fiéis.

---

[43] Leia-se, Margarida Durães, «Porque a morte é certa e a hora incerta…». Alguns dos preparativos da morte e da salvação eterna entre os camponeses bracarenses (séculos XVIII-XIX)», *Cadernos do Noroeste. Série Sociologia*, 13 (29), 2000.

OTRA CARA DE LA CONQUISTA: PRIMERAS DEVOCIONES EN GRANADA (1492-1516)

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz[1]
Universidad de Granada

Resumen:

La conquista de Granada en 1492 se tradujo inmediatamente en un proceso de cristianización, donde las advocaciones de santos y las imágenes sagradas jugaron un papel esencial. Con el paso del tiempo se fue construyendo un discurso oficial que exaltaba la conquista y la Corona tanto como los principios de la religión católica. Sobre todo en tiempos del arzobispo Talavera, se examinan las primeras imágenes sagradas traídas a Granada, su colocación en puertas y altares callejeros, la fundación de ermitas y las advocaciones de las nuevas parroquias y conventos. Especial interés merece el intento de entroncar con el pasado cristiana de Granada, la exaltación de los mártires y santos locales, y el masivo encargo de imágenes, cruces y ornamentos sagrados necesarios para las nuevas iglesias; en esto destaca la figura de Isabel la Católica.

Palabras clave:

Granada, Reyes Católicos, devociones, imágenes sagradas, ermitas, religión católica.

Abstract:

The conquest of Granada in 1492 immediately translated into a process of Christianization, where the names of Saints and sacred images played an essential role. An official speech that extolled the conquest and the Crown as well as

[1] El presente trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación HAR2014-52850-C3-2-P «Maneras de vivir en la España Moderna: Condiciones materiales y formas culturales de lo cotidiano. 3. Cultura, religiosidad y asistencia social», del Ministerio de Economía y Competitividad, dirigido por la Dra. Inmaculada Arias de Saavedra Alías, de la Universidad de Granada.

the principles of the Catholic religion was constructed with the passage of time. Especially in times of the Archbishop Talavera, the first sacred images brought to Granada, its location in the city gates and street altars, the foundation of hermitages and the dedications of the new parishes and convents are examined. Special interest has the desire to deepen the Christian past of Granada, the exaltation of local Saints and martyrs, and the massive commission of sacred images, crosses and ornaments necessary for the new churches; in this process the figure of Isabel la Católica is very important.

Key words:

Granada, Ferdinand and Isabella, devotions, sacred images, hermitages, Catholic religion.

Sobre la colina de la Alhambra se erguía, simbólica,
«una soberbia y noble mezquita –que ahora está dedicada
a la bienaventurada Virgen María y es sede del arzobispo–,
que tiene cuarenta canónigos y ciento cuarenta racioneros…
igualmente se ha fundado allí un monasterio de frailes menores
de la Orden de san Francisco»
Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*

La elección de aquel lugar, descrito por el viajero Jerónimo Münzer, se rodea de un acusado providencialismo: deriva de una promesa regia inspirada en la revelación de fray Lorenzo de Rapariegos: «los Reyes y Señores de Aragón y Castilla, serían Señores y Reyes de Granada»[2].

Era sólo el atisbo de toda una fiebre cristianizadora. Así lo creía Henríquez de Jorquera: «Es tanta la devoción con que en Granada han procedido sus hijos después que se ganó de los moros, que a porfía los ricos a fundar iglesias y hospitales… y los pobres a fundar ermitas y aún los más míseros a poner imágenes y cruces»[3]. Pues, en suma, para el primer arzobispo de Granada,

---

[2] Francisco Javier Martínez Medina, «El Patronato Regio y la Iglesia en la Granada de los Reyes Católicos», en *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, p. 167.

[3] Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada,* ed. de A. Marín Ocete, estudio preliminar y nuevos índices por P. Gan Giménez y L. Moreno Garzón, Granada, Universidad/Ayuntamiento, 1987, vol. I, p. 262.

era importante la relación cotidiana con los elementos y objetos de la fe, desde el templo, la iglesia y su estructura y disposición, hasta llegar a las imágenes, pinturas u otros objetos y usos mediante los cuales se creaba y fijaba el común imaginario colectivo dentro del cual hacer vivir y crecer la fe[4].

1. Las primeras y prodigiosas imágenes devocionales en Granada

Las primeras imágenes sagradas arrojan luz sobre esas estrategias de evangelización. El arzobispo fray Hernando de Talavera dejó en el monasterio de las Comendadoras de Santiago un Cristo Crucificado, tal vez el más antiguo de la ciudad. Las imágenes comenzaban a jugar un papel esencial. En el poco conocido convento de la Merced había un santo Cristo de la Buena Muerte, que obraba *maravillas* y que databa de su primer establecimiento. Más notoriedad alcanzó la imagen de Nuestra Señora de la Merced –titular de su iglesia–, «a quien debió Granada la salud en la peste que padeció este pueblo en 1495»[5]. Por su parte, centraba el altar mayor del convento de san Francisco de la Alhambra –sobre una pequeña mezquita– una imagen de Nuestra Señora de los Remedios, que tal vez fuese su titular, «dexáronla allí los expresados Reyes Católicos, y ha obrado Dios por la imagen de su Madre muchos prodigios»[6].

Más detalles se tienen sobre la imagen de alabastro de Nuestra Señora de la Esperanza, encontrada legendariamente en tiempos de los Reyes Católicos en el camino de Sierra Nevada, por su contador D. Rui López de Guzmán. Hallándose perdido y en peligro, rogó a la Madre de Dios y una luz iluminó una gruta hasta ver «este divino vulto con su sagrado Hijo en los brazos…, haviéndolo tomado D. Rui, salieron de allí, guiados de la misma luz, que los conduxo a buen camino y seguridad»[7]. Llegó décadas más tarde al convento dominicano de santa Cruz la Real por donación de sus hijas; entretanto estuvo en el palacete

---

4 Isabella Iannuzzi, «Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2008, (http://nuevomundo.revues.org/19122).

5 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla curiosa o Semanero granadino...*, Granada, Imprenta Stma. Trinidad, 1764, papel XXV, h. 1. Se decía de este cenobio que nunca se contagió de epidemia alguna.

6 *Ibidem,* 1765, papel XL, h. 1 v.

7 *Ibidem,* 1765, papel LII, h. 2.

familiar del barrio del Cenete. El mismo título de este convento es altamente significativo, por «la devoción del cardenal Mendoza por la santa Cruz, por sus reliquias y por ser el titular de la Basílica romana del mismo nombre»[8]. Huelga decir que, en la declaración de motivos, se fundó este convento –como los demás– en acción de gracias por la conquista de la ciudad y el reino.

Para recuperar la memoria de la diócesis granadina de tiempos antiguos, la figura de san Gregorio Bético resultó fundamental; la historicidad de este consumado predicador no alberga duda alguna y su episcopado iliberitano se extendió durante gran parte de la segunda mitad del siglo VI[9], contándose asimismo con casi toda su obra escrita. Llegaría a contar con una celebración propia en Granada, como «patrono y protector»[10]. La tradición mozárabe perpetuó su memoria y consagró su santidad.

Fray Hernando de Talavera fomentó asimismo la memoria de san Cecilio, considerado el primer obispo de Granada e incluido en la nómina de los Varones Apostólicos, cuya leyenda se difunde con intensidad desde el siglo X, estableciéndose su festividad litúrgica el 15 de mayo[11], pero no específica, sino común a todos los Varones. «En aquel tiempo –escribe Martínez Medina– ya se tenía la certeza histórica, que fundamentaba la Cruzada y la Conquista, de ser este solar patrio el lugar donde primero se predicó y arraigó el evangelio en la Hispania de tiempos apostólicos»[12]. Y su culto reaparece con la creación de una parroquia bajo su advocación en 1501. La preexistencia de un templo anterior a éste, en su misma ubicación, de tradición mozárabe y origen visigótico («catedral mozárabe» se la ha llegado a llamar), no se difunde hasta finales del Quinientos[13]. No obstante, la búsqueda de los restos de san Cecilio, coronada con éxito en los fraudulentos hallazgos sacromontanos, había comenzado en Granada antes de finalizar la década de 1520[14]. Sólo después de esos hallazgos, y considerado ya como patrón, se instituyó su fiesta específica, el día 1 de febrero de cada año, celebrada desde 1601. A partir de entonces se acentuó su protección milagrosa, especialmente sobre los moradores de su feligresía (inundaciones de

---

8 Francisco Javier Martínez Medina, «El Patronato Regio…», *op. cit.*, p. 167.
9 Francisco Javier Martínez Medina, *San Cecilio y San Gregorio*, Granada, Comares, 2001, p. 24.
10 *Ibidem*, p. 42.
11 *Ibidem*, p. 36.
12 Francisco Javier Martínez Medina, «El Patronato Regio…», *op. cit.*, p. 165.
13 Francisco Javier Martínez Medina, *San Cecilio…, op. cit.*, p. 51.
14 *Ibidem*, p. 52.

1629, epidemia de 1635)[15]. No perdió con ello san Gregorio su condición de copatrono, como se desprende de documentos oficiales, de la iconografía y de la religiosidad popular[16].

A los mismos Reyes Católicos se les atribuye la fundación de las ermitas de los Mártires y de san Gregorio Bético –ésta sobre la mezquita Haxelin[17]–. No fueron las únicas. La de san Sebastián contenía un fuerte simbolismo, pues el mismo día 2 de enero de 1492, tras la entrega de las llaves de la ciudad por Boabdil, en ese lugar «dieron las primeras gracias a Dios nuestro Señor el glorioso conquistador –Fernando el Católico– y su exército, entonando la real capilla el Te Deum, y tremolando en la torre de la vela el Estandarte de la Fe»[18]. También al ayuntamiento correspondía el cuidado de esta ermita de san Sebastián, santo protector de las epidemias, un antiguo morabito al que no tardó en buscarse una tradición cristiana anterior: «se entiende ser de tiempo de godos y se conservó en el de los moros según algunos autores de crédito»[19]. Estaba muy apartada de la ciudad, junto al Genil. Llegó a tener una milagrosa imagen de la Virgen con el título de la Salud. No lejos de allí se levantó, aunque más tardíamente, el Humilladero de san Sebastián (1538): contenía un crucificado de alabastro y a su pie un medio relieve del santo mártir, costeado todo por la Hermandad de san Sebastián[20].

La ermita de san Onofre –en lo que sería más tarde la cuesta de Gomérez– había sido promovida en 1497 por Francisco Ramírez de Madrid, señor de Salobreña y Vélez, esposo de *La Latina* y gran devoto de ese santo ermitaño[21]. La de santa Úrsula (y santa Susana) parece datar de 1501, por tratarse de un anexo de la parroquial de san Matías. Una representación pictórica de la Virgen de las Angustias (Piedad de María) había sido dejada allí por la Reina Católica.

---

15 *Ibidem*, p. 157.

16 *Ibidem*, p. 121. Hay que esperar hasta 1840 para encontrar oficialmente definido el copatronato de san Juan de Dios.

17 Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazarí del siglo XV*, Granada Patronato de la Alhambra, 1975, p. 78.

18 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* 1765, papel LVII, h. 2v.

19 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada…, op. cit.,* vol. I, p. 263.

20 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* 1765, papel LV, h. 1v.

21 Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502, una década fraudulenta. Historia del reino cristiano de Granada desde su fundación hasta la muerte de la reina Isabel la Católica*, Granada, Alhulia, 2004, p. 332.

En la devoción mariana ocupó el primer lugar la Virgen de la Antigua, que se liga a la conquista de Sevilla y, en su primitiva versión pictórica en una pared de la mezquita hispalense, se consideraba no pintada por mano humana[22]; en Granada debió presidir «los primeros emplazamientos provisionales de la Catedral, en concreto el templo de santa María la Mayor mandado erigir por fray Hernando»[23]. La granada que el Niño porta en su mano es sumamente evocadora y nos recuerda al lenguaje plástico y simbólico de la fachada de san Gregorio en Valladolid o, en la misma ciudad, el remate de una cruz de hierro coronando un *yamur* en san Pablo[24]. Al menos desde 1589 se rodea en su retablo de las imágenes de los obispos Gregorio y Cecilio. Interesante combinación repetida constantemente en la Catedral, expresión de un deliberado afán de asociar al más atrayente culto que ejercía la figura de María el de los santos en que se fundaba la antigüedad de la iglesia granatense.

La Virgen de la Antigua fue entregada antes de enero de 1501 y su destino para la iglesia de santa María de la O no podía ser más significativo (aunque Bermúdez de Pedraza insinúa una estancia anterior en la ermita de san Sebastián). La leyenda distorsionó notablemente, empero, su procedencia y máxime cuando se pretendía que «fuera, a un mismo tiempo, tan antigua como la monarquía de los godos, y sin embargo, introducida en Granada con el ejército de los Reyes Católicos»[25]. Pero en uno u otro caso su contenido simbólico es paradigmático.

En el tardío altar catedralicio de Santiago, simétrico al de la Antigua –ambos en los extremos de la girola– de nuevo los santos obispos acompañan nada menos que a la Virgen de los Perdones[26], icono regalado a la reina Isabel por

---

22 Felipe Pereda, «Palladia: antiguas y nuevas imágenes de la cruzada andaluza», en *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, p. 205.

23 Francisco Javier Martínez Medina, *San Cecilio…, op. cit.*, p. 126.

24 Daniel Rico Camps, «Imágenes del saber en tiempos de los Reyes Católicos», en Julio Valdeón Baruque (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid, Ámbito/Instituto de Historia Simancas, 2003, p. 261. Sin contar el simbolismo de esta fruta en torno a la fertilidad y al sacerdocio (Felipe Pereda, «Palladia: antiguas…», *op. cit.*, p. 211). Se trata de un símbolo mariano y a la vez de la representación del reino recién incorporado; su arcaísmo, es decir su «apariencia antigua» constituye otro aliciente.

25 Felipe Pereda, «Palladia: antiguas…», *op. cit.*, p. 211.

26 Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502…, op. cit.*, p. 112. Es copia de un icono atribuido a san Lucas y presidió el altar mayor de la catedral granadina en sus primeros años (Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 368).

Inocencio VIII en 1491, junto a la Rosa de Oro[27]. Una representación también muy simbólica, aunque sin refrendo popular. Los santos obispos aparecieron asociados de nuevo a la Virgen, en este caso a la de las Angustias –patrona de la ciudad, a nivel popular al menos desde mediados del Seiscientos–, en el trascoro de la Catedral.

En el interior de la fortaleza de la Alhambra se celebró la primera misa el 2 de enero de 1492 ante el icono de la citada Virgen de los Perdones. La estrategia de sustitución era evidente y se practicaba en lugares muy sensibles, como las ya citadas mezquitas y también las puertas: «se pusieron imágenes religiosas en las principales puertas de la ciudad de la Alhambra (puerta de Elvira, puerta de Bib-rambla, puerta de la Justicia)»[28]. Esta, con su representación mariana, resultó especialmente emblemática:

> Hizo también el Conde de Tendilla por mandado de los Reyes Católicos que en la puerta principal de la Alhambra se levantase un altar y se colocase en él una devota imagen de la Virgen nuestra señora que los Reyes tenían en mucha veneración, porque fue el segundo retrato que de esta benditísima señora se sacó, que oy se ve en medio del altar[29].

Distante entonces un trecho de la ciudad el convento de mercedarios, su milagrosa imagen titular mereció una representación especial en la puerta principal de Granada, tras la peste de 1495:

> Dispusieron los Reyes Cathólicos que se colocase en la famosa puerta de Elvira una copia de esta Sra., para memoria de esta fineza y para que los fieles de Granada pudiesen con más comodidad y a todas horas venerar a esta imagen y agradecerle el beneficio de haver librado a este pueblo de la peste[30].

Sobre la Puerta de las Orejas una capilla, con capellán propio, reverenciaba al Santísimo Sacramento. Y en su segundo arco se ubicó en 1501 una pintura de la Virgen de la Rosa, que acabó pasando a la sala consistorial del ayunta-

---

27 Francisco Javier Martínez Medina, *San Cecilio…, op. cit.*, p. 146. Significativamente se completó la iconografía de este retablo con las devociones «nacionales» de la Inmaculada Concepción y Santiago matamoros.

28 Bernard Vincent, «Granada tras la Reconquista», en *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, p.135.

29 Juan Manuel Martín García, «Granada: el arte cristiano», en *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, p. 187.

30 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* 1764, papel XXV, h. 1.

miento[31]. Recónditas capillas se escondían también en lugares como la Alcaicería (con título de Nuestra Señora, precedida de una breve plazuela).

En la Puerta del Pescado acabó situada en fecha tardía una imagen de la Virgen, copia de la existente en el cuerpo de guardia de la Alhambra (Puerta de la Justicia, de 158 cm. de altura), de la que se conservaba esta memoria: «Esta imagen de Nra. Sra. de la Antigua, que dexó la Reyna Doña Isabel de gloriosa memoria, una Ave María gana, por cada vez cien días de perdón, por ser el segundo traslado que se sacó de Nra. Señora la Virgen María»[32]. Era una advocación con un doble uso funcional[33]: proteger la puerta y encarnación del nuevo orden político.

Los altares callejeros, en fin, por su propia precariedad, debieron variar mucho y la mayoría han desaparecido. Además se establecían también con carácter efímero en distintas festividades como la del Corpus Christi y en ocasiones señaladas como fue el traslado de los cuerpos de los Reyes Católicos hasta la Capilla Real, desde la Alhambra hasta la ciudad baja, en un itinerario jalonado por altares en la puerta de Gomérez, plaza de Hatabin (plaza Nueva, abierta sobre el Darro entre 1499 y 1515)[34] y plaza de Bib-rambla[35]. Había ordenado el traslado el emperador Carlos V y se efectuó el 10 de noviembre de 1521. Al acto, junto a todas las autoridades, asistieron las cofradías y corporaciones gremiales de la ciudad, como en el día del Corpus, y se hizo ostentación de imágenes sagradas y de numerosas reliquias. Aún más, aquellos restos mortales fueron considerados casi como «reliquias de santos» y su traslado, «el movimiento espiritual del rey, hacia el paraíso»[36]. Ciertamente, la presencia de sus despojos terrenales era expresión de la legitimidad de la conquista y de la lealtad colectiva de los granadinos. Granada se equiparaba así a lugares castellanos de veneración regia, sin solución de continuidad, como Oviedo, León, Burgos, Toledo, Sevilla o Guadalupe.

---

31 Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502…, op. cit.*, p. 542.

32 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* 1765, papel LVII, h. 2.

33 Felipe Pereda, *Las imágenes…, op. cit.*, p. 366. Una función, pues, apotropaica o ahuyentadora del mal.

34 Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502…, op. cit.*, p. 610.

35 Rafael López Guzmán, *Tradición y clasicismo en la Granada del XVI. Arquitectura civil y urbanismo*, Granada, Diputación Provincial, 1987, p. 73. Su artífice fue el Obrero de la ciudad, Pedro Hernández Camacho.

36 Cécile d´Albis, «Sacralización real y nacimiento de una ciudad simbólica: los traslados de cuerpos reales a Granada, 1504-1549», *Chronica Nova*, 35, 2009, p. 250.

2. Advocaciones de parroquias, conventos y cofradías

Hasta seis parroquias de la densa red parroquial granadina, erigida en 1501, tienen por titulares a apóstoles (san Andrés, Santiago, santos Pedro y Pablo, san Juan, san Bartolomé y san Matías; dos más si contamos los anejos de santo Tomás y san Mateo). Lógicamente se cuentan entre las grandes festividades de la Iglesia; Münzer menciona expresamente la vigilia de san Simón y san Judas, a finales de octubre[37]. Realmente curiosa parece la advocación de San José, no común en aquella época. La personalidad de Talavera nos da la clave:

> Era extremamente devoto de san José, tanto que la tercera iglesia principal que en Granada se hizo y en lugar más señalado, que es la Alcazaba, fue dedicada a honor de sant Joseph, donde iba muchas veces el prelado y el cabildo con todo el pueblo, y aún en procesión, aunque era harto lejos de la Iglesia Mayor[38].

De hecho, esta parroquial fue el destino de una de las primeras procesiones conocidas en Granada, presidida por el arzobispo en el día del santo y con partida desde la Catedral en su ubicación del Realejo. Hubo otras advocaciones de santos en el título de las parroquias (san Cristóbal, san Miguel, san Nicolás, san Luis rey de Francia, san Ildefonso, santos Justo y Pastor, san Gil; santa Isabel, santa Ana, santa María Magdalena, santa Escolástica), muy venerados por entonces, y de la Virgen María, con título de Encarnación y de la O. A Jesús se dedicó la de Nuestro Salvador.

No siempre salían bien paradas las figuras de los santos locales, bien por la falta de testimonios fidedignos sobre ellos, bien por la frecuencia de polémicas doctrinales. La albaicinera parroquia de san Gregorio debió erigirse en honor del mencionado san Gregorio Bético, pero un documento muy posterior informa que

> los émulos de este santo le calumniaron de hereje luciferario; y aunque la ciudad salió a la voz y defensa de el honor del santo, en que gastó más de veinte mil ducados, hasta conseguir de la silla apostólica la declaración de su vida inculpable y su predestinación, en el intermedio, por obviar inconvenientes, se dedicó a san Gregorio Magno, con cuyo título se halla establecida[39].

---

37 Jerónimo Münzer, *Viaje…, op. cit.*, p. 131.

38 Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502…, op. cit.*, p. 493. Matiza que se consagró a san José y la Virgen María, siguiendo órdenes reales tras la incautación de la antigua mezquita (*ibidem*, p. 302).

39 Miguel A. López, *Las parroquias de la diócesis de Granada (1501-2001)*, Granada, Arzobispado de Granada, 2002, p. 142.

En cuanto a conventos, la insigne fundación de clarisas en el Albaicín lleva el título de la misma reina, lo que reforzaba su significación regia, ya que «tenía extremada devoción a santa Isabel, Reyna de Ungría, y quiso fundar en lo mejor, que entonces era, de esta ciudad un monasterio de religiosas franciscanas»[40], como acción de gracias por la conquista de Granada. Santiago era una referencia obligada. La fundación de las Comendadoras deriva de una promesa regia, antes de comenzar la guerra de Granada:

> Visitó la Reyna el sepulcro del patrono de España, Santiago, situado en Compostela, ciudad insigne del Reyno de Galicia. Ofreció allí aquella princesa muchos dones, esperando de la intercesión del santo apóstol el limpiar sus Reynos de los mahometanos; para cuyo efecto prometió edificarle una casa religiosa en la población que fuese la última de su conquista[41].

Resulta también significativo, en relación al reinado de los Reyes Católicos, que el convento de trinitarios calzados poseyese –seguramente en fecha más tardía– una imagen del

> Niño vestido del hábito trinitario, crucificado, que representa a el vivo a el santo Niño Juan –Niño de La Guardia–, a quien unos judíos, poniéndole el nombre de Christóval, en odio a nuestro Redentor Jesu Christo, le hicieron padecer todos los quebrantos que padeció el Salvador, hasta hacerle morir en una cruz, sacándole también el corazón[42].

Como fruto de una piedad más popular y espontánea, conviene mencionar las primeras advocaciones de cofradías granadinas, junto a sus sedes:

---

[40] Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* 1765, papel LIII, h. 1. La reina de Hungría, «menospreciando su real púrpura y trono, havía vestido el grosero sayal del gran patriarca san Francisco».

[41] *Ibidem,* 1765, papel XLVII, h. 1. Curioso viaje, lleno de connotaciones políticas (Joaquín Yarza Luaces, «Isabel la Católica coleccionista, ¿sensibilidad estética o devoción?», en Julio Valdeón Baruque (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid, Ámbito/Instituto de Historia Simancas, 2003, p. 245).

[42] Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* 1764, papel X, h. 2.

a. 1492	Corpus Christi	Nacida en Santa. Fe, se establece en Granada en su propio hospital
h. 1492	Nuestra Señora del Rosario	Convento santa Cruz la Real
h. 1492	Pura y Limpia Concepción	Convento san Francisco (definitivamente en capilla propia en la Casa Grande de los franciscanos observantes)
h. 1492	Nuestra Señora y san Roque	Ermita propia (después convertida en parroquia de santa María Magdalena)
h. 1492	Nuestra Señora de la Asunción	Sede desconocida (después Parroquia Santiago)
h. 1492	Santa Elena	Ermita santa Elena
h. 1495	Nuestra Señora de las Mercedes	Convento Merced
a. 1511	Visitación de Nuestra Señora	Ermita propia (después convertida en Convento Trinidad)
1513	Caridad y Refugio	Hospital Caridad y Refugio
a. 1516	Nuestra Señora de la Antigua	Catedral
a. 1525	San Pedro	Parroquia santa María de la O (Sagrario)
1525	Santísimo Sacramento y Dulce Nombre de Jesús	Parroquia santa María de la O (Sagrario)

Hay que aclarar que algunas de las fechas de fundación son imprecisas, y pudiera ser que falseadas. Mas, por otro lado, era frecuente que las cofradías surgieran de una forma informal y así se mantuvieran incluso años antes de obtener la oficialidad de la aprobación eclesiástica. En las constituciones de la cofradía de carpinteros de san José, por ejemplo, se insiste: «según que de antes establecida estava»[43]. En este y otros casos se achaca a la falta de constancia de los cofrades,

[43] En José Sánchez Herrero (ed.), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pág. 1450.

[44] Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.,* papel XV, hoj. 3. Aunque la primera mención conocida en un testamento es de 1537 (David Coleman, *Creating Christian Granada. Society and religious culture in an old-world city, 1492-1600*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003, p. 219). Por otro lado, y documentada la fundación de la Sacramental del Sagrario en 1525 (*vid.* M.ª Pilar Bertos Herrera, *La Cofradía y Hermandad del Dulcísimo Nombre de Jesús y Santíssimo Sacramento en el Sagrario de la Santa Yglesia de Granada (1527-2000)*, Granada, Lozano, 2000), parece lógico que las restantes sacramentales surgieran a partir de esa fecha, dada la importancia que tenía esta hermandad residente en la iglesia matriz.

lo que obligaba prácticamente a una refundación. La Sacramental de la Magdalena se dice «fundada poco después de la erección de dicha parroquia»[44] y su existencia ilustra bien otro proceso sin duda muy extendido: el desgajamiento de nuevas cofradías de un mismo tronco vigoroso, que comienza aquí con la de Nuestra Señora y san Roque. En todo caso, el colectivo seglar –«la nobleza, la burguesía y sobre todo los gremios, que crearon un importante entramado social centrado en las cofradías»[45]– jugó un papel decisivo en estas iglesias, que fomentaban y a la vez controlaban las prácticas de religiosidad, desde los conventos y sobre todo desde las parroquias. Aun así, predominó entonces «una religiosidad de talante individualista y desconfiado, que contrasta con el carácter colectivista y participativo que imperó en las iglesias de los otros territorios andaluces»[46].

En el ámbito confraternal las órdenes mendicantes fomentaron desde temprana fecha las advocaciones marianas que les eran propias: Rosario para los dominicos, Concepción para los franciscanos, o Mercedes para los mercedarios. En este caso el mencionado hecho de su benéfica mediación en la epidemia de 1495 se consigna en el preámbulo de sus constituciones, alegando siempre la devoción de los «primeros pobladores de Granada» tras su conquista[47], a imitación de Isabel y de Fernando, que mandaron colocar un lienzo con la imagen de la Virgen de la Merced en la puerta de Elvira. De la hermandad de la Concepción, un epitafio en la pared de su capilla proclamaba: «cuya imagen traxeron los esclarecidos reyes don Fernando y doña Isabel, de gloriosa memoria, quando ganaron este reyno»[48]. La nómina de cofrades de la hermandad del Rosario la abrían los Reyes Católicos y la imagen titular fue donación del señor de Gor, don Sancho de Castilla, en 1552[49]. No dudaban en invocar a Isabel y Fernando para demostrar su pedigrí, una cabal expresión del *exemplum regis*.

---

45 Francisco Javier Martínez Medina, «El Patronato Regio…», *op. cit.*, p. 176.

46 *Ibidem*, p. 176.

47 En la obra manuscrita del mercedario fray Juan Barroso, *Origen, invención y milagros de Ntra. Sra. de la Piedad de Baza…*, hoj. 183, cuya consulta debo a la generosidad de Juan Antonio Díaz Sánchez, transcriptor de esta fuente e investigador de su contenido.

48 Fr. Alonso de Torres, *Crónica de la Provincia Franciscana de Granada*, Madrid, OFM, 1984, p. 22. Fue esta la pionera de un movimiento de fundaciones en torno al misterio de la Concepción, que presenta interesantes casos para el siglo XVI, desvelados por José Antonio Peinado Guzmán en su tesis doctoral inédita *Controversia teológica, devoción popular y expresión plástica. La Inmaculada Concepción en Granada*, 2011.

49 Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, «La Hermandad de Nuestra Señora del Rosario y otros antecedentes penitenciales en la época moderna», en *Rosario, 75 años de devoción,* Granada, Cofradía del Rosario, 2004, pág. 51.

Dado su carácter parroquial y el temprano origen de algunas sacramentales, cabe pensar que buena parte de ellas estuvieran fundadas al término de la cronología aquí acotada. Aunque la primera sacramental en sentido estricto no surge en una parroquia, sino en sede aparte y con jurisdicción especial: la del Corpus Christi, en su propio hospital. La sola posesión de este centro asistencial era ya un signo de distinción social, que no pasó desapercibido para otros colectivos. En sus orígenes residió otra cofradía asistencial, la hermandad de la Caridad, en el convento de santa Cruz la Real. En concreto, dice el trinitario Lachica refiriéndose a los cofrades de la Caridad y Refugio:

> Emularon los fieles, clérigos y caballeros de Granada, poco después de su conquista la noble piedad de la hermandad del Corpus Christi, y a su imitación y con las expensas de su caudal y de las limosnas que pedían por las calles, comenzaron a socorrer las miserias de los pobres[50].

Gozaron de estatutos aprobados en 1513 y de la agregación en 1525 de la hermandad de sacerdotes de san Pedro *ad vincula*. También dispusieron de hospital propio –san Sebastián– «los merchantes y señores de ganados, a donde se curan los criados, pastores y ganaderos de los dichos señores de ganados con mucho regalo y caridad»[51]. San Sebastián era un santo muy querido por los grandes comerciantes castellanos y concretamente esta hermandad de los santos Fabián y Sebastián –primero en la ermita citada y más tarde en su hospital del entorno de la plaza de Bib-rambla– es anterior a 1531.

Pero nada de esto parece conectar con las creencias de los moriscos aferrados a sus libros coránicos y a ciertas «nóminas escriptas en arávigo y otras cosas que ellos tenían por deboçiones»[52]. Por el contrario, en todos los casos se rastrea el origen cristiano-viejo, en algunos se observa además un inequívoco halo providencialista, y ello a pesar del esfuerzo del arzobispo por fomentar las cofradías entre los moriscos: «que tengáis cofradías como las tienen los cristianos para os ayudar de ellas en muerte y en vida»[53]. Esa disociación era natural en una épica claramente *reconquistadora*. Como se dijo, la Virgen de la Antigua fue una donación de la Reina Católica, imagen que se decía proceder del «tiempo de los godos», ¿cómo no re-

---

50 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.*, papel V, hoj. 1.

51 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales…, op. cit.*, vol. I, pág. 259.

52 José García Oro, *La Iglesia en el reino de Granada durante el siglo XVI*, Granada, Capilla Real, 2004, p. 274.

53 M.ª Jesús Faramiñán de Miguel, «Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo XVI», *Criticón*, 93, 2005, p. 27.

cibirla como primera *patrona* de la ciudad? El protagonismo de los escribanos públicos en su culto, al fundar una hermandad en su honor (que se dice a su vez aprobada por el rey Fernando)[54], quedaba empero eclipsado por el culto solemne que le tributaba el cabildo catedralicio. La distinguida hermandad del Corpus Christi, ya mencionada, venía funcionando desde la ciudad-campamento de Santa Fe: «esta Hermandad entró en Granada [¿fue la única?] con los Reyes Cathólicos, sus gloriosos conquistadores, haviendo tenido su feliz nacimiento en el Real de Santa Fe antes de haverse entregado esta ciudad»[55]. Santa Elena, titular de una ermita erigida también por los monarcas, en el cerro de los Mártires, recordaba el sufrimiento de los cautivos cristianos en la Granada nazarí.

3. Referentes religiosos por empeño regio: fe y arte

Entre el parco ajuar de fray Hernando de Talavera se incluían cruces ceremoniales de latón, así como «un cruçifijo con dos imágenes y al cabo un ángel», prendido en su báculo de latón dorado[56]. Proverbial resulta la preocupación de la reina Isabel por abastecer de ajuar a las iglesias de los lugares nuevamente conquistados. Así consta, entre otros lugares, en Alhama, Ronda, Loja, Moclín, Íllora, Montefrío, Vélez-Málaga o Málaga[57]; «para la Catedral de Granada reservaba una imagen de la Virgen del siglo XV, que habría de ser colocada en el altar de Santiago, y se la había regalado el Papa Inocencio VIII. Esta imagen llevóla consigo doña Isabel durante las campañas de Granada»[58]; era lógicamente la citada Virgen de los Perdones. Y no sólo eso, en 1501 donó para culto de la catedral granadina «una cus-

---

54 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales…, op. cit.*, vol. I, pág. 66.

55 Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla…, op. cit.*, papel XLIV, hoj. 2. El arzobispo Talavera aprobó sus constituciones en 1502, haciendo lo propio el arzobispo Rojas en 1514 con sus nuevas reglas. Constaba agregada al cabildo de san Juan de Letrán de Roma desde 1517, gesto que fue imitado por varias cofradías a lo largo de esa centuria. Hermandad pleiteísta por excelencia, se decía en el siglo XVIII estar integrada por abogados, escribanos, procuradores y «toda casta de gentes de pluma» (Archivo de la Parroquia del Sagrario, leg. 28).

56 Rafael Marín López, *La Iglesia de Granada en el siglo XVI. Documentos para su historia*, Granada, Universidad, 1996, p. 87.

57 Custodias, cálices y cruces para Granada constan en agosto de 1500 (Antonio Gallego y Burín, «Dotación de los Reyes Católicos a las iglesias erigidas en Granada», *Cuadernos de Arte*, II, 1937, p. 127).

58 Rafael García y García de Castro, *El arte religiosos en los días de Isabel la Católica*, Granada, Imp. El Sagrado Corazón, 1960, p. 11.

todia y unas andas, cáliz, cruz, alfombras y ornamentos y tapices»[59]. De su colección de pinturas pasaron a la Capilla Real diez trípticos, cinco o seis dípticos y muchas tablas[60], no menos de treinta obras en total. Y otros muchos libros y enseres significativos, incluidos el cetro y corona de la reina.

Ornamentos e imágenes donó también tempranamente al monasterio franciscano de san Luis (en La Zubia), fundado como memoria votiva del milagro por el que la reina había salvado la vida en una emboscada, en ese lugar al que se adentró para ver de cerca la ciudad de Granada, siendo la festividad de san Luis, rey de Francia, 25 de agosto de 1491: un arca eucarística con andas y «un retablo de nuestro señor quando está en el sepulcro», que acompañaba a seis lienzos con temas de la pasión (dos de Cristo en la cruz, Jesús con la cruz a cuestas, Descendimiento, Oración en el Huerto y Quinta Angustia).

Desde luego, las imágenes contribuían a llenar el, llamado por W. A. Christian, «vacío de auxiliadores divinos en las áreas reconquistadas»[61]; seguiremos a Felipe Pereda en ese proceso de encargo de obras de arte. Nombres como Antón de Carrión, Ruperto (o Huberto) Alemán, Petrequín Picardo o Francisco de Olando se relacionan con el suministro de vasos sagrados, imágenes religiosas y campanas para las iglesias[62], un aspecto en el que la reina tuvo un protagonismo esencial. Pero también Talavera, a quien se le reconoce el fomento de la distribución de estampas sagradas, «imáxines de papel» que daba por doquier enseñando «cómo las avían de tener honradas y reverenciadas» –sin incurrir en idolatría, sino como medio «para levantar el corazón y despertar la memoria de aquello que representan»–, coplas devotísimas, calderitas de agua bendita (para poner junto a ellas candelas y ramas de olivo, y ahuyentar al demonio) o las representaciones «santas y devotas»[63], no menos

---

59 *Ibidem,* p. 19. En concreto, las alfombras se tildan de *moriscas*, procedentes de Turquía, «labradas de unos lazos como cruces en al de redor unas letras moriscas» (Antonio Gallego y Burín, «Dotación…», *op. cit.*, p. 131).

60 Rafael García y García de Castro, *El arte…, op. cit.*, p. 27.

61 Felipe Pereda, «Palladia: antiguas…», *op. cit.*, p. 205.

62 Juan Antonio Vilar Sánchez, *1492-1502…, op. cit.*, pp. 542-543.

63 Felipe Pereda, *Las imágenes…, op. cit.*, pp. 270 y 272. Si Talavera se inclinó «por las imágenes de papel, y que en apariencia dejara a un lado –cuando menos temporalmente– las esculturas tridimensionales sobre las que se concentraban las advertencias de los hadith (las imágenes que *proyectan sombra*), puede ser indicativo no sólo de sus propias reservas sobre la deriva de la religiosidad *popular*, sino también como una forma de evitar añadir innecesarios obstáculos a la ya de por sí difícil empresa de la evangelización de los mudéjares» (*ibidem*, p. 343).

que la creación de centros de enseñanza o sus obras para la instrucción cristiana, que responden al valor del elemento religioso como factor homogeneizador en pos de una sociedad unificada[64].

Recuérdese que ya antes había aconsejado a los judeoconversos sevillanos guardar «imágenes en sus casas, un signo de la ortodoxia de su fe que chocaba frontalmente con los prejuicios de idolatría que compartían muchos de aquellos conversos»[65]. Estimaba Talavera que las oraciones y peticiones eran atendidas rezando con veneración ante las imágenes[66]. Tal vez anteriores incluso a la revuelta del Albaicín sean sus instrucciones que instaban a los moriscos al abandono de su lengua y modo de vestir, permitiendo en cambio libros en árabe con las oraciones cristianas e imágenes «de nuestro Señor o de la santa Cruz o de Nuestra Señora la Virgen María o de algund otro santo a santa» [67], para las que se requería un lugar doméstico honesto y reverente. Como puede observarse, lo gestual y material era una vía eficaz de catequización, un estímulo y signo cultural, una señal de pertenencia y una muestra de homogeneidad sociológica –impuesta– con la minoría cristiana dominante. Su uso pastoral en medio de un analfabetismo generalizado se aconsejaba tanto para mudéjares como para cristianos. Una recomendación no exenta de riesgo: la cautela contra la idolatría se extremaba en el caso de los mudéjares/moriscos ante la impresión de politeísmo que tenían de la religión cristiana[68].

La obra más significativa fue, ciertamente, la de Huberto Alemán. Su producción de crucifijos se cuenta por cientos. Muy interesante es su creación de esculturas de molde (con pasta de madera o de papel) que se remataban en sus detalles a mano, sistema que trajo de Utrecht y que explicó con satisfacción a la propia Isabel la Católica en Granada el día de pascua florida de 1501. Se confirma así su consideración como entallador y, seguramente y sobre todo, artista-empresario[69]. Con este novedoso sistema de molde –*arte nueva de imaginería,* que contrastaba con el rígido mundo gremial– elaboró seis imágenes de la Virgen, aunque tal vez

---

64 Isabella Iannuzzi, «Educar a los cristianos…», *op. cit.* (http://nuevomundo.revues.org/19122).

65 Felipe Pereda, «Palladia: antiguas…», *op. cit.*, p. 203.

66 No faltaban voces críticas, como las de Alfonso de Madrigal el Tostado, en torno a las apariciones y milagros que rodeaban a muchas imágenes de devoción (*ibidem,* p. 205).

67 Felipe Pereda, *Las imágenes…, op. cit.*, p. 276.

68 *Ibidem*, p. 342.

69 Joaquín Yarza Luaces, «Isabel la Católica…», *op. cit.*, p. 231.

pueda elevarse su número hasta doce, además de dos esculturas de santa Bárbara, tres de santa Catalina y otros santos individuales, como Santiago[70].

Pero su aportación al arte sacro granadino no se limitó a hechuras de molde. La obra estrella es la conocida Virgen de la Antigua que, pese a la leyenda sobre su antigüedad, se encargó *ex profeso* por la reina para la catedral granadina: «una ymagen grande de nuestra señora de siete pies en alto –casi dos metros– e dos ángeles que tiene(n) ençima la corona, de quatro pies»[71], que se pagó a la esposa de Huberto Alemán el 25 de agosto de 1500 –curiosamente la festividad de san Luis rey de Francia, tan cara a la reina– y que se entregó el 7 de enero subsiguiente. Consta también la realización por el mismo artífice de unas andas procesionales, con ocho ángeles, que cobró en julio de 1501[72], lo que demuestra su funcionalidad procesional como «simbólico estandarte de la conquista espiritual y territorial del reino»; así lo atestiguan, entre otros elementos, la corona, la granada o el cetro. Se incluían para el mismo templo dos crucifijos de cuatro pies y dos imágenes, de Nuestra Señora y de san Juan, para formar un calvario o *espina*.

La leyenda envuelve los orígenes de muchas imágenes como la de la Antigua y ello acabó siendo un acicate para la devoción. Los Reyes Católicos sembraron decididamente la devoción mariana y diseminaron por distintos lugares del reino imágenes de la Virgen al tiempo de la conquista: la Caridad en Loja, la Victoria en Málaga o la Virgen de los Reyes en Málaga y en Granada[73]. Unas leyendas, resulta obvio, que rezumaban providencialismo.

Imágenes y ornamentos no dejaban de salir de la cámara de la reina. En enero de 1501 se consignan catorce cruces de madera, doradas y pintadas con sus crucifijos, así como una «ymagen grande de bulto de san pedro»[74], otra de la Virgen, de los santos Juanes... Es evidente que el número de mezquitas consagradas iba

---

70 Felipe Pereda, *Las imágenes…, op. cit.*, p. 337. Con la siguiente cronología:
16-septiembre-1500: Santiago, santa Catalina y dos de santa Bárbara.
10-diciembre-1500: san Sebastián, santa Catalina y santa Elena (probablemente para la ermita de su nombre).
7-enero-1501: Santiago, santa Catalina y dos de santa Bárbara.
Marzo-1501: san Pedro, san Juan Bautista, san Juan Evangelista (éstas dos para san Juan de los Reyes) y santa Catalina (*ibidem*, pp. 307-308).

71 *Ibidem,* p. 383.

72 *Ibidem,* p. 360.

73 *Ibidem*, p. 289. La imagen sevillana de esa advocación se sacó en procesión desde la catedral hispalense el 29 de enero de 1492 para festejar la Toma de Granada (Felipe Pereda, «Palladia: antiguas…», *op. cit.*, p. 201).

74 Felipe Pereda, *Las imágenes…, op. cit.*, p. 384.

creciendo; en 13 de abril de 1501 se ordenaba entregar piezas diversas, junto a vestiduras litúrgicas, a cinco iglesias parroquiales, san Juan (custodia, crucifijo, cruces, imagen de Nuestra Señora y de los santos Juanes, estas últimas *grandes*), Nuestro Salvador (custodia, crucifijo grande, cruces, imagen de la Virgen), Nuestra Señora de la O (cruces), san José (cruz) y san Cristóbal. A las Comendadoras de Santiago fue a parar una custodia grande de madera –del maestro Huberto– y dos cruces, una para altar y otra para procesión[75]. Algunas pueden ser reiteraciones de órdenes de entrega anteriores, pero ilustran bien las imágenes sagradas que se priorizaban. Además pueden cifrarse en unas sesenta las imágenes para iglesias de la Alpujarra y el Albaicín (más del 30% de la Virgen con el Niño)[76]. Si las imágenes merecían veneración, en el caso de la custodia, del crucifijo y ante el altar mayor, lo recomendable era «hincar ambas rodillas»[77]; de esta forma se pretendía respetar escrupulosamente el rango devocional.

La versatilidad artística de Huberto Alemán era capaz de ejecutar «imágenes cargadas de amorosa maternidad allí donde se esperaba atraer a una nueva población de cristianos moriscos» y a la vez «hieráticos y monumentales iconos para la puerta de la fortaleza cristiana en la Alhambra y para la iglesia catedral de su arzobispo»[78]. Y así consta la entrega en 27 de abril de 1501 de representaciones escultóricas en relieve de la Salutación del Ángel a la Virgen, el Nacimiento de Jesús, el Anuncio a los pastores, la Adoración de los reyes, san José con el Niño y «la historia de la resurreçión» (parece que Jesús y María Magdalena), omitiéndose deliberadamente las cruentas escenas de la pasión[79]. Puede observarse, por tanto, que las representaciones de Cristo clavado en la cruz, que se evitan como imágenes de culto en las parroquias, dada la aversión de los nuevamente convertidos a la crucifixión[80], parecen destinadas solamente a conventos, como el de La Zubia o el de las Comendadoras. Crucifijos grandes fueron entregados asimismo a este convento femenino y a la Catedral. Se buscaba un espacio de encuentro que, lógicamente muy pronto, quedó desbordado por la fuerza arrasadora de las imágenes y un inevitable triunfalismo; la vía de la tolerancia se agotaba.

---

75 *Ibidem,* pp. 380-381. Consta también allí un retablo de la Virgen con Jesús en su brazos y otro de la Piedad (*ibidem*, 304).

76 *Ibidem*, p. 298.

77 *Ibidem*, p. 277. Aconsejaba Talavera esta gradación: «en la iglesia… adorar allí a nuestro Señor en la santa misa y adorar la santa Cruz y hazer a las ymagenes la reverençia que les es devida» (Isabella Iannuzzi, «Educar a los cristianos…», *op. cit.*, http://nuevomundo.revues.org/19122).

78 Felipe Pereda, *Las imágenes…, op. cit.*, p. 371.

79 *Ibidem,* p. 298.

80 Entendida como una humillación de la divinidad (*ibidem*, p. 349).

Sigamos con los artífices. En enero de 1501 consta en Granada el pago al joyero Picardo de tres retablos grandes (que representaban a san Miguel, Nuestra Señora y «nuestro señor con un mundo en la mano»[81]) y otros tantos pequeños (para el Crucifijo, la Trinidad y Nuestra Señora y san Juan), así como imágenes también pequeñas de la Virgen, la Magdalena, san Cristóbal, san Jorge, san Juan Bautista y dos Niños Jesús[82], cuyo destino se desconoce.

En fin, el cuadro de la Piedad –que daría pie a la popular devoción granadina a la Virgen de las Angustias– es la única obra segura de Francisco Chacón, pintor mayor de la reina, cuyo nombramiento en 1480 no está exento de religiosa militancia: «impida que ningún judío nin moro non sea osado de pintar la figura de nuestro Salvador e Redentor Jesucristo, nin de la gloriosa sancta María, su Madre, nin de otro santo ninguno que toque a nuestra santa fe católica»[83]. De esta manera se presenta, más que como pintor, como una especie de veedor o vigilante inspector[84]. En esta obra pintada hacia 1500 –influenciada por el estilo de Roger van der Weyden, de 1,88 por 1,44 m.–, los personajes se recortan sobre un paisaje coronado por una sierra completamente nevada[85], amable referencia para una estricta ideología. Es una de las manifestaciones paradigmáticas de esa vena devota tan característica, sin aparentes contradicciones, de una mujer de estado como fue Isabel.

Ligadas las imágenes con el ejército regio, y aún sin necesidad de ello, adquirieron asimismo una dimensión política, y máxime cuando la reina Isabel supervisó todo el proceso. Así lo expresa Ladero Quesada:

> Un componente destacado en la religiosidad andaluza de la época era la exacerbación del espíritu de cruzada y del antiislamismo propio de una tierra de frontera y guerra, pero compatible con manifestaciones de tolerancia y respeto en los niveles personales y cotidianos, casi siempre sin eco en las fuentes que manejamos los historiadores[86].

---

81 Seguramente para Nuestro Salvador, una presentación de Cristo como profeta, vivo y triunfante, radicalmente alejado del sufrimiento de la cruz, misterio y advocación elegidos adrede para la que había sido mezquita mayor del Albaicín (*ibidem*, p. 350).

82 *Ibidem*, p. 300.

83 Rafael García y García de Castro, *El arte…, op. cit.*, p. 29.

84 Joaquín Yarza Luaces, «Isabel…», *op. cit.*, p. 232. Además la reina, muy afecta al culto mariano –alejándose así del cristocentrismo característico de la *devotio moderna*–, sentía preferencia por ese modelo de la Piedad (*ibidem*, pp. 241 y 246).

85 Emilio Orozco Díaz, «La *Quinta Angustia* de Francisco Chacón», *Cuadernos de Arte*, II, 1937, pp. 99-103.

86 Miguel Ángel Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Gramada, Universidad, 1989, p. 252.

MUJERES Y RELIQUIAS EN LOS LINAJES ARANDA E HÍJAR DURANTE LA EDAD MODERNA

Laura Malo Barranco*

Universidad de Zaragoza
lmalo@unizar.es

Resumen:

A lo largo de la modernidad, las mujeres de la nobleza desarrollaron un culto a las reliquias compartido con la comunidad de fieles. Como damas privilegiadas, tuvieron la posibilidad de disfrutar en propiedad de algunos de estos restos sagrados que eran custodiados en el interior del hogar familiar. En ciertos casos, las reliquias fueron propiedad individual de las damas, que las guardaban y cuidaban entre sus bienes más preciados. Por medio de la compra, herencia o regalo, las mujeres de los linajes Aranda e Híjar formaron pequeñas colecciones de restos santos, las cuales se completaban con los ricos relicarios que encerraban los pedacitos de santo. Reliquias de hueso y de contacto, procedentes de Roma o bien de aquellas figuras santas relacionadas con las propiedades patrimoniales de la familia, servían a las damas como objetos exclusivos de veneración, que mostraban riqueza material y espiritual al mismo tiempo.

Palabras clave:

Reliquia, culto, relicario, mujeres, religiosidad, nobleza.

Abstract:

Noble women in Early Modern Spain developed a cult of relics that was completely shared with the faithful community. As privileged ladies, they had got the possibility of enjoying the property of some sacred rests guarded inside

* Este trabajo se realiza en el marco del Proyecto de Investigación HAR2014-52434-C5-2-P, «Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna» con Eliseo Serrano Martín como investigador principal, y del Grupo de Investigación Consolidad Blancas de la Universidad de Zaragoza.

their families' homes. In some cases, relics were part of the noble women's personal properties, who looked after them among their more appreciated possessions. By different purchases, inheritances and gifts, women of the Aranda and Híjar lineages created little collections of saint rests. Rich reliquaries that locked the sacred little pieces completed these collections. As veneration objects, noble ladies used bone or contact relics, coming from Rome or from saint figures linked with the lineages' patrimonial properties. These objects that contained in exclusive cult pieces, showed to the others material and spiritual wealth.

Key words:
Relic, cult, reliquary, women, religiosity, nobility.

Introducción

A lo largo de la Edad Moderna, las mujeres de la nobleza fueron partícipes del tradicional culto a las reliquias como forma de expresión de la religiosidad. Compartida por toda la comunidad de creyentes, esta veneración hacia los pequeños restos santos fue fomentada y practicada por las damas pertenecientes a los grandes linajes tanto en los espacios públicos, como a nivel particular. Consultados los estudios recientes relativos al mudo religioso y el culto a las reliquias, este texto busca presentar las menciones relativas a la propiedad de restos sagrados entre los bienes de las familias nobles.

Vinculado a los trabajos de historia de las mujeres, de las élites y de la religiosidad cotidiana, las siguientes líneas presentan los testimonios recogidos en testamentos, codicilos e inventarios de las damas nobles pertenecientes a los linajes Aranda e Híjar, dos destacadas familias de la nobleza moderna española. A través de ellos, se pretende partir de una hipótesis que plantea la propiedad individual femenina de ciertos restos de santos, que quedaban enlazados con la personalidad y voluntad de su poseedora. De este modo, la custodia y cuidado de ciertas reliquias guardadas dentro del hogar se encontraba ligada a las prácticas cotidianas femeninas, unas prácticas que seguían las normas dictadas en relación con el culto de los pequeños restos santos, las cuales eran comunes al conjunto de los fieles.

Las disposiciones emanadas de la sesión XXV del Concilio de Trento, —celebrada en el pontificado de Pio IV (1559-1565)—, entre los días 3 y 4 de diciembre del año 1563, cerraron filas en una posición común relacionada con la

validez y relevancia de la veneración de imágenes y reliquias. En ellas se solicitaba a los obispos y personas encargadas de enseñar, que educasen a los fieles sobre la intercesión e invocación de los santos, así como sobre el honor de las reliquias:

> Instruyan a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres[1].

A pesar de que en el inicio del siglo XVI, con el humanismo y las nuevas formas de pensamiento religioso, se había desarrollado una crítica intensa hacia el culto a las reliquias –destacada en Calvino y su famoso *Traité des reliques* (1543) o en Alfonso de Valdés y su *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1530)–; la negativa ante dicha práctica «dejó paso a finales del siglo a una piedad y devoción extremas, formales y aparatosas, fruto de las exigencias postridentinas»[2].

El apoyo del Concilio de Trento a la veneración de los restos de los mártires y santos contribuyó a fomentar aún más el interés por dicho culto y la obtención de reliquias. A ello se sumaba el hecho de que tal resolución suponía un posicionamiento en contra de los presupuestos y la crítica protestante, haciendo de los restos santos un elemento de identificación frente a los seguidores de la Reforma. El culto a las reliquias que impregnaba la sociedad católica continuó su desarrollo a lo largo de Edad Moderna si cabe todavía con más fuerza a raíz del redescubrimiento de las catacumbas romanas en 1578[3]. El inicio de nuevo de un tráfico de reliquias[4] de los denominados «santos catacumbales» y la propaganda católica a favor del culto a las mismas favoreció una búsqueda de la po-

---

1 *El sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al castellano por Ignacio López de Ayal. Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Índar 1847, pp. 329-330.

2 Eliseo Serrano Martín, «Huesos de santos. santa Engracia y las entregas de reliquias en las entradas reales zaragozanas», en Manuel Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada Editores, 2012, pp. 408-409.

3 José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Madrid, CSIC, 1990.
Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Dominique Julia (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. I, Paris, EHESS, 2009.

4 Patrick J. Geary, *Furta Sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*, Milano, Vita e Pensiero, 2000 (1.ª ed. Princeton University Press, 1978); Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutoumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975; Edina Bozóky, *La politique des relics de Constantin à Saint Louis*, París, Beauchesne, 2006.

sesión de algún pequeño vestigio de santo que pudiera traer al individuo o familia propietaria beneficios milagrosos.

Los linajes de la nobleza también participaron intensamente del culto a las reliquias. Del mismo modo que otros actores sociales, las familias nobles desearon y buscaron la forma de coleccionar reliquias de santos y mártires. En su caso, dentro del estatus privilegiado que los identificaba, este acopio de reliquias se realizaba en la línea del llevado a cabo por las órdenes religiosas y las jerarquías eclesiásticas; pero sobre todo a imitación de la actividad coleccionista desarrollada por los monarcas y miembros de la Casa Real. Ejemplo fundamental de este coleccionismo de restos santos fue la impresionante lipsanoteca de Felipe II custodiada en El Escorial[5] o, en el caso femenino, la rica colección de reliquias y relicarios guardada y cuidada por las religiosas, en su mayoría de alta alcurnia, en el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid[6].

Las reliquias y las damas nobles

Dentro de las familias de la nobleza en la Edad Moderna, las mujeres ejercieron su veneración a los restos santos de la mano de las prácticas religiosas cotidianas. El culto a las reliquias no era exclusivo de hombres o mujeres, sino un pilar compartido de la religiosidad católica relacionado con la devoción debida a las figuras de santidad. A pesar del elemento unificador representado por la igualdad en la fe, los linajes nobiliarios disfrutaron de una serie de prerrogativas que, vinculadas a su posición destacada en el ámbito social, les permitían gozar de ciertos privilegios también en materia religiosa.

Uno de ellos fue sin duda la posesión de reliquias, pues su adquisición requería de un nivel económico alto, además de contactos que facilitaran el acceso a aquellos que se lucraban del comercio simoniaco. Las reliquias, al alcance de unos pocos, unieron a su identidad como material de devoción, su característica como objeto de prestigio y distinción. Por ello, la posesión de estas piezas y el interés por atesorarlas quedaba vinculado no sólo a la expresión de la piedad de

---

5 Compuesta por 507 relicarios con 7.422 reliquias. Ver Juan Manuel del Estal, «Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial», *Hispania Sacra*, 23, 1970, pp. 193-355.

6 María Teresa Ruiz Alcón, «Arquetas relicarios de las Descalzas Reales», *Reales Sitios*, 45, 1974, pp. 28-36.

sus propietarios sino, a la vez, al modo en que su exclusividad remarcaba la pertenencia al estatus privilegiado[7].

«Debemos gran veneración a todas las reliquias de los santos, aunque más en particular a aquellas que tenemos con nosotros»[8]. La reliquias propiedad de los linajes nobles en la Edad Moderna eran materiales de devoción compartidos por el conjunto familiar. La custodia dentro del hogar y la dificultad a la hora de conseguirlas, sobre todo en el caso de desear que estuviesen vinculadas a una figura de santidad específica, hacía necesario el uso común de muchos de estos elementos que, a través de la veneración, aportaban beneficios a los distintos miembros de la Casa. Unida a esta devoción compartida, dentro de la familia noble existía también la posibilidad de una propiedad individual de ciertas reliquias que se encontraban íntimamente ligadas a la persona que las custodiaba. Sin embargo, establecer cuáles eran los límites de propiedad de estos objetos de devoción resulta especialmente difícil, pues las referencias son escasas y, en muchos casos, el término «reliquias» describe un conjunto de elementos no detallado. Al mismo tiempo, se trata de objetos muebles, a veces de pequeño tamaño, que podían trasladarse, transmitirse y cambiar de manos con cierta rapidez, por lo que su presencia en un determinado espacio se abre a diversas interpretaciones.

Planteadas las limitaciones, es necesario resaltar como la documentación relativa a las protagonistas de estas líneas, las mujeres pertenecientes a los linajes Aranda e Híjar, ofrece interesantes datos sobre el vínculo existente entre ellas y el culto privado a las reliquias, en especial en lo relativo a la propiedad y la conservación de las mismas dentro de la casa.

Adquisición y custodia

Con el fin de obtener en propiedad un resto santo, las familias nobles debían acudir a la compra del mismo a través de las redes de tráfico de reliquias que, a

---

7 Durante el siglo XVII, «aquellos que se habían volcado en la compra solían poseer por lo general un nivel adquisitivo alto, eran casi todos privilegiados […] En cambio, ya en los primeros años del Siglo de las Luces se aprecia que algunos sectores del artesanado urbano y que incluso ciertos labradores con un nivel económico destacable, se introdujeron igualmente en esta rueda consumista de cuerpos y elementos santos». En Juan Postigo Vidal, *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, IFC, 2015, pp. 317-318.

8 Sancho Dávila, *De la veneración que se debe a los cuerpos de los Sanctos y a sus reliquias y de la singular con que se ha de adorar al cuerpo de Iesu Christo Nuestro Señor en el Sanctissimo Sacramento*, Madrid, por Luis Sánchez, 1611, Prólogo.

lo largo de la Edad Moderna, se extendieron por toda Europa occidental. Por medio del comercio, hombres y mujeres privilegiados podían hacerse con aquellos objetos que, aunque con escasas garantías de autenticidad, saciaban sus deseos de veneración y su afán coleccionista. Sin embargo, la compra no era la única opción; pues la entrega[9] en regalo y herencia resultaban fundamentales para la adquisición de reliquias. A imitación de lo acontecido con la familia real, es posible que dentro del grupo nobiliario existieran toda una serie de intercambios de reliquias que sobrepasaran el aspecto espiritual para quedar vinculados a las redes de relación y parentesco. Las reliquias podían así llegar a manos de las damas nobles a modo de regalos[10] y como forma de presentar amistad y pleitesía. Por medio de ellas, se buscaba quizás aprovechar las propiedades taumatúrgicas a las que estaban vinculadas con el fin de propiciar la curación de una enfermedad o bien la protección a la hora del parto[11]. Otro modo de regalo, de entrega de las reliquias propias a alguien cercano, era el realizado a través de las disposiciones testamentarias.

> Que las reliquias que yo tengo en mi oratorio sean dadas al oratorio de mi señor, para que su señoría haga dellas a su voluntad[12].

Con estas palabras y por medio de una gracia especial, doña Aldonza Folch de Cardona (†1532), –prima hermana del rey Fernando el Católico–, entregaba a su esposo don Miguel Ximénez de Urrea (†1546), II conde de Aranda, las reliquias contenidas en su oratorio. Éstas, como se aprecia en dichas líneas, debían pertenecer a la dama de forma personal, ya que las guardaba en un espacio propio, «mi

---

9 Ángel San Vicente Pino, «La muerte despojada: entregas de reliquias», en Serrano Martín, Eliseo (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, IFC, 1994, pp. 163-198.

10 «En el intercambio de reliquias entre príncipes católicos […] en la mayoría de los casos, las reliquias se enviaban con motivo de la enfermedad de algún familiar de la Casa Real o del nacimiento de un nuevo príncipe o infante, y de paso, se acompañaban de una carta en la que se mostraba la reverencia y el respeto hacia el monarca» en Esther Jiménez Pablo, «De lo cotidiano a lo sagrado: las reliquias en el contexto de la Pietas Austriaca (siglo XVIII)» en Inmaculada Arias de Saavedra Alías, y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*, Granada, Universidad de Granada, 2015, p. 420.

11 Para favorecer el alumbramiento se buscaban «oraciones eficaces, reliquias idóneas, protección de santas y santos especializados en propiciar buenos partos, de piedras adecuadas y de remedios tenidos por infalibles», en María del Carmen García Herrero, *Del nacer y del vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la Baja Edad Media, Zaragoza*, IFC, 2005, p. 40

oratorio», el cual diferenciaba de aquel utilizado por el Conde. A través de esta fórmula las reliquias eran transmitidas de forma directa a la persona deseada.

En muchos casos, la importancia de los restos santos para la identidad devocional de la familia marcaba esta entrega, con el fin de la conservación de las reliquias dentro de las posesiones del linaje. Así, en el año 1599, doña Juana Enríquez y Cabrera, segunda esposa del III conde de Aranda, don Juan Ximénez de Urrea (†1586) legaba también en su último testamento «las Ymagenes y aderezo de mi oratorio»[13] a su hijo Pedro. El conjunto de aquellos aderezos incluía una importante colección de reliquias, que doña Juana deseaba pasaran a ser propiedad de su primer hijo varón. En este caso, la finalidad que la dama pretendía conseguir era la de desvincular al heredero del título condal, don Luis Ximénez de Urrea (†1592) —fruto del primer matrimonio del III conde de Aranda—, de todos aquellos bienes que buscaba transmitir a sus descendientes directos. Con tal fin, doña Juana decidió ligar dichas propiedades a su hijo mediante una manda testamentaria un tanto intrincada que, finalmente, terminó en la entrega de los mismos a su destinatario. Don Pedro de Urrea y Enríquez († c.1609), disfrutó de las reliquias mandadas por su madre, las cuales decidió inventariar en testamento y vincular al mayorazgo de la Val de Almonacid que ella misma había contribuido a crear en su beneficio. En él, don Pedro indicaba

> […] quan justo es conservar los bienes y cossas que nuestros padres estimaban tanto como son el oratorio y las reliquias y Ymagenes que dentro del ay y otros bienes de casa, los […] quales quiero haber aquí por especificados de palabra, hypothecados y obligados a no perderse, vender, enajenar o trocar[14].

A través de estos testimonios, es posible observar como las mujeres de la nobleza tenían en su poder reliquias de santos que guardaban dentro de los muros del hogar. En el interior de la casa estos restos sagrados se encontraban ubicados en diferentes espacios entre los que destacaban aquellos dedicados a las prácticas religiosas. Fruto de su posición privilegiada, los linajes nobles solían construir o habilitar estancias que cumplían la función de capillas y oratorios. Éstas preparadas para la celebración de la eucaristía, así como para acoger el rezo indivi-

---

12 Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Casa Ducal de Híjar (en adelante: AHPZ, CDH) P/4-113-16. Testamento de Aldonza Folch de Cardona, Épila, 1 de junio de 1532.

13 AHPZ, CDH, P/4-113-23. Testamento de Juana Enríquez y Cabrera, condesa de Aranda, viuda de Juan Ximénez de Urrea, III conde de Aranda, Zaragoza, 23 de julio de 1596.

14 AHPZ, CDH, P/4-113-24. Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607.

dual, se presentaban como el lugar idóneo donde custodiar los restos santos, cercanos de esta forma a quien buscara el consuelo de la fe en dichos espacios.

Sin embargo, las reliquias propiedad de las mujeres de la nobleza no sólo se atesoraban en las estancias directamente relacionadas con la religiosidad doméstica, sino que aparecían también en las habitaciones femeninas, escondidas entre los vestidos y la ropa blanca o colocadas incluso sobre los marcos de las puertas[5]. Esta disposición de las reliquias quedó registrada en los inventarios realizados a las propiedades femeninas dentro de las casas nobles tras el fallecimiento de las damas. De esta forma, la agrupación de los distintos bienes permite situar los restos sagrados en espacios diversos del hogar y relacionarlos con los objetos de uso cotidiano descritos junto a ellos. En muchas ocasiones, las reliquias aparecen enumeradas entre las joyas de mayor valor, hecho que refleja el aprecio por dichas posesiones así como la riqueza de los materiales en los que se hallaban confeccionados los relicarios, que hacían de ellas un tesoro espiritual y material al mismo tiempo.

En un arca de baqueta colorada, guarnecida de tachuela dorada, se guardaban las joyas de doña Mariana Pignatelli y Aragón (†1681), esposa del V duque de Híjar, don Jaime Francisco Víctor Silva Fernández de Híjar (1625-1700). En ella, además de sortijas de diamantes, gargantillas de oro, perlas y botoncillos para peinados, se encontraban también

> Una firma de San Francisco de Borja guarnecida en oro
> Un rosario de piedras colorado con los padre nuestros de bronce
> Un librico de plata dorada con reliquia
> Setenta y tres quentas de estancar sangre
> Una cruz de plata para reliquia
> Una nuestra señora del Pilar grande de oro esmaltada en azul
> Tres cagitas de plata pequeñas, la una dorada
> Un christal para reliquias
> Una reliquia de San Antonio martir engastada en plata
> Un quadrito de la Soledad con un Hece Homo guarnecido en plata
> […] Reliquias del Duque mi señor, que se compone de tres relicarios de plata y uno de oro[16].

---

15 «En otra pieza, sobre la puerta […] un relicario de Santa Cathalina de Rexiu» en AHPZ, CDH, P/1-357-31. Inventario de los bienes de Prudenciana Portocarrero. Zaragoza, del 9 y 10 de junio de 1764.

16 Resulta fundamental destacar la diferencia efectuada en el inventario que remarca cuáles eran las reliquias propias del duque don Jaime, menores en cantidad y diferenciadas del resto, que, por tanto, debían pertenecer a su esposa. AHPZ, CDH, P/1510/15. Inventario de los

Los restos sagrados se atesoraban también entre imágenes religiosas o estampas de santos que los vinculaban con la adoración a las figuras de santidad exigida por las pautas de la religiosidad contrarreformista. Unidas al sentimiento religioso, las reliquias formaban parte a la vez de la mencionada expresión de grandeza y exclusividad propia del estamento nobiliario. Por ello, también las mujeres nobles decidieron exponerlas en sus escaparates y hacer de ellas y su riqueza decorativa un elemento de estatus. Así, entre las «chucherías de escaparates» propiedad de la VI duquesa de Híjar, doña Juana Petronila (1669-1710) se exhibía «un relicarito de plata adobado con dos christales y dentro pintada una Verónica»[17]. Estos relicarios y los restos que contenían podían a la vez mezclarse de forma desordenada con prendas de vestir y ropa de casa, de forma que quedaban estrechamente vinculados a la identidad femenina. Así, en el año 1716, doña Luisa Ana de Monaca y Benavides, primera esposa del VII duque de Híjar, guardaba entre su ropa, junto a unas «tixeras de labor, una cajita con dos retratos —el uno es del Señor Duque—» y «unas ligas anteadas sin estrenar», un «atadico con diferentes reliquias» y un relicario de «san Pioquinto» de cera grande y guarnecido de acero[18]. Estos objetos y prendas, de carácter femenino, permiten por tanto presentar las reliquias custodiadas entre ellos como bienes personales de la dama y parte integrante de su religiosidad.

Figuras santas, restos sagrados y relicarios de valor

Las restos santos enumerados en la documentación vinculada a las mujeres de las familias Aranda e Híjar a lo largo de la modernidad pueden clasificarse de acuerdo a los santos o santas que nombraban las reliquias. Con el objetivo de identificarlas, es posible agruparlas de acuerdo a tres características principales, aunque nunca exclusivas. En primer lugar, por su pertenencia a los primeros mártires cristianos; en segundo lugar, por su descripción como restos sagrados relacionados con los santos postridentinos; y, por último, incluidas dentro del

bienes existentes en casa del duque de Híjar, Jaime Francisco Silva Fernández de Híjar, realizado con motivo del fallecimiento de su esposa, la duquesa Mariana Pignatelli y Aragón. Zaragoza, 3 de junio de 1681.

[17] AHPZ, CDH, P/4-283-5. Testamento, codicilo e inventario de Juana Petronila Silva Fernández de Híjar, VI duquesa de Híjar. Inventario de sus bienes realizado el 5 de abril de 1710.

[18] AHPZ, CDH, P/1-263-8. Inventario de los bienes de Luisa Ana de Moncada y Benavides, primera esposa de Isidro Fadrique Silva Fernández de Híjar (†1749), VII duque de Híjar. Madrid, 1716.

grupo de reliquias vinculadas a los personajes venerables, canonizados o no, que poseían un nexo estrecho con las propiedades territoriales de cada uno de los linajes.

El redescubrimiento de las catacumbas romanas a finales del siglo XVI y la reactivación del tráfico internacional de reliquias que éste supuso, propició muy probablemente la adquisición de restos llegados desde Roma también entre las familias nobles. Las reliquias catacumbales destacan en las fuentes trabajadas entre aquellas pertenecientes al mencionado don Pedro de Urrea y Enríquez († c.1609) como herencia de su progenitora, la condesa de Aranda, doña Juana Enríquez y Cabrera (†1599), cuyas vidas coincidieron en el tiempo con el citado redescubrimiento romano. Reliquias de santa Eugenia y san Jacinto, santa Cristina, san Hipólito, san Clemente o san Cosme y san Damián, todos ellos mártires, son citadas entre los bienes del oratorio principal de sus casas zaragozanas[19]. Las posesión de esta clase de reliquias, desparece entre las descritas para las damas nobles trabajadas en los testimonios del siglo XVII, que muestran una preferencia clara por los restos sagrados de figuras santas recientemente canonizadas. Un único testimonio, ya de 1764, recupera de nuevo la posesión de reliquias catacumbales, en este caso, en estrecha relación con la identidad de su propietaria. Sin duda en busca de una protección espiritual guiada por la devoción a la propia santa onomástica, doña Prudenciana Portocarrero (1696-1764), esposa del VII duque de Híjar, guardaba entre sus bienes dos restos de la virgen mártir que le daba nombre:

> Un cofrecito dorado, claveteado de tachuelas doradas y en él un relicario de santa Prudenciana con su auténtica.
>
> Otro de la misma, está con sello[20].

Con la llegada de las reformas tridentinas, el inicio del nuevo siglo y la proliferación de las canonizaciones, las mujeres de la nobleza participaron también

---

[19] Este tipo de reliquias, quizás compartidas por toda la familia, contrasta con las contenidas en el oratorio pequeño de dicha vivienda, muy probablemente utilizado a título personal por la condesa doña Juana. En él, además de toda una serie de relicarios cuyos restos no son descritos, doña Juana Enríquez poseía un mayor número de imágenes religiosas de santas mujeres a las que acompañaban una reliquia de santa Ana y otra de santa Catalina de Siena, cuyo culto se encontraba en estrecha conexión con las pautas de devoción femenina del momento.

[20] Dichos restos, provistos de auténtica, llegaron posiblemente de forma directa desde Roma ya que se encuentran descritas junto a «siete rosarios de vidrio de Roma, blancos y azules». AHPZ, CDH, P/1-357-31. Inventario de los bienes de Prudenciana Portocarrero. Villamayor, 11 y 12 de junio de 1764.

del deseo de adquirir restos sagrados relacionadas con los nuevos santos y santas de la Contrarreforma. Los santos españoles canonizados en 1622, como santa Teresa de Jesús y san Ignacio de Loyola, fueron objeto de atención predominante a la hora de conseguir reliquias. En el caso de la santa de Ávila, su relación con el mundo femenino en cuanto a imagen a imitar y destacada intercesora, favoreció la búsqueda de sus reliquias por parte de las mujeres privilegiadas. Además, las fuentes destacan también la presencia de restos santos de san Francisco de Borja, noble de nacimiento y jesuita de elección, aupado a los altares en 1671; así como del papa Pío V, canonizado en 1712.

A las reliquias catacumbales y a aquellas pertenecientes a santos contrarreformistas, es posible unir un tercer conjunto de restos sagrados que vincula la posesión de reliquias con la devoción hacia las figuras de santidad originarias de los espacios patrimoniales de los linajes trabajados. Éstas, que ejercían el patronazgo sobre las poblaciones propias de la Casa noble, habían nacido en ellas o bien ejercido allí su actividad, resultaban fundamentales dentro de los conjuntos de reliquias propiedad de las damas. Ellas, enlazaban de este modo su sentimiento religioso a las devociones compartidas dentro del territorio familiar, cuyos santos venerados en común favorecían la creación de una identidad local[21]. En dicho grupo se incluye, por ejemplo, «un Sanct Nicolas de Tolentino con un Christo en la mano, y su reliquia en el pecho»[22], patrón de Almonacid de la Sierra, núcleo de gran importancia religiosa dentro del condado de Aranda[23]. Al mismo tiempo, destacaba la importante veneración dirigida a la figura de Pedro Arbués, natural de Épila, feudo principal de dicho condado, la cual traspasaba los límites impuestos por la Iglesia y le otorgaba el título de santo, que no alcanzó hasta 1867. Las reliquias del beato Pedro Arbués, mártir de la Inquisición[24], se encontraban entre aquellas custodiadas por los Aranda y disfrutadas por las damas de la casa, tal y como indica el testimonio de don Guillem

---

21 José Ignacio Gómez Zorraquino, «Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII», *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 51-52.

22 AHPZ, CDH, P/4-113-24. Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607.

23 En Almonacid de la Sierra, propiedad de los condes de Aranda, estaba sitiado el santuario de la Virgen de Rodanas, a la que tradicionalmente tuvo gran devoción dicha familia y cuya obra contribuyeron a edificar.

24 Doris Moreno Martínez y Manuel Peña Díaz, «Cadalsos y pelícanos. El poder de la imagen inquisitorial», *Historia Social*, 74, 2012, pp. 107-124.

de Rocabertí y Rocafull (1654-1728), conde de Peralada y esposo de doña M.ª Antonia Francisca Ximénez de Urrea († c.1616), en cuyo testamento

> […] dejaba al convento de Santo Domingo de esta ciudad [de Zaragoza] el Roquete de san Pedro Arbués, que en Casa de su hijo el Conde de Aranda[25] se ha tenido y venerado por tal; dentro de una caxa de plata en la efigie del Santo, en la qual se hallan algunos santos huesos, que también se han venerado, aunque no tienen papeles, que certifican de que santos han sido; y explica que al Roquete le faltan muchos pedazos, que por devoción se han tijereado, quitando las porciones que tenían manchas de sangre, porque llevaba este Roquete el Santo quando le martirizaron[26].

Los restos sagrados del beato Arbués también fueron conservados por las damas pertenecientes a los Híjar que guardaban junto a una reliquia de santa Teresa «otra del Santo Maestre de Épila guarnecida en plata»[27], «una reliquia de San Pedro Arbués en oro» y «un relicario de San Pedro Arbués esmaltado»[28]. Entre los restos santos relacionados con los espacios patrimoniales, sobresale también la existencia de «una bolsita y dentro de ella un relicario guarnecido en plata, y dentro reliquia del veatto Selleras Hijar»[29] que se guardaba en las casas zaragozanas de los duques de Híjar en la segunda mitad del siglo XVIII. Aquella bolsita, contenía una reliquia del padre Pedro Selleras, guardián del convento franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles de Híjar desde 1612 hasta su muerte en 1622. Muy apreciado en la localidad, sus restos, se encontraban custodiados en un arca cuyas llaves poseían los duques de Híjar, que podían de este modo permitirse extraer distintos huesecillos del cuerpo del fraile y custodiarlos en busca del beneficio de sus conocidas cualidades milagrosas[30].

---

25 Francisco Ramón Ximénez de Urrea (c.1716-1721), VIII conde de Aranda.

26 AHPZ, CDH, P/1-263-27. Testimonio de estar y existir y conservarse en el convento de Predicadores de la ciudad de Zaragoza, el Roquete de san Pedro Arbués, el cual dejó el Exmo. Sr. Conde de Peralada, que había sido de su hijo el Exmo. Sr. Conde de Aranda. Zaragoza, 10 de abril de 1744.

27 AHPZ, CDH, P/1510/15. Inventario de los bienes realizado con motivo del fallecimiento de Mariana Pignatelli y Aragón. Zaragoza, 3 de junio de 1681.

28 AHPZ, CDH, P/1-357-31. Inventario de los bienes de Prudenciana Portocarrero. Zaragoza y Villamayor, 9 al 12 de junio de 1764.

29 *Ibidem.*

30 Fray Juan Pérez López, *Descripción de la vida y muerte del venerable padre Fray Pedro Selleras, de la regular observancia de los frayles menores*, Zaragoza, Imprenta de Manuel Román, 1703.

Entre estas reliquias presentes en la religiosidad cotidiana de las damas nobles, por serles propias o bien una posesión familiar, se distinguen a la vez dos tipos diferenciados. Por un lado, se encuentran aquellas compuestas por huesos de santo. Dichos huesos podían formar cuerpos enteros –«un cuerpo de un santo de quatro que he traydo del Reyno de Cerdeña los quales están en una arquilla de Rasso carmesí que tengo en mi oratorio en mi quarto de invierno»[31]–; o, en la mayor parte de los casos, tratarse de pequeños fragmentos: «un relicario de plata sobredorada con catorce colmillos y muelas, un pedazo de cabeza en medio»[32].

Por otro lado, los restos sagrados no se limitaban a los pedacitos óseos, sino que se veían ampliados por las denominadas reliquias de contacto, es decir, a «los objetos que habían usado o tocado en vida los santos, e incluso aquellos pasados por sus restos una vez ya fallecidos»[33]. Reliquias de contacto eran, pues, las firmas de los santos que las mujeres de la nobleza conservaban protegidas por cristal, expuestas y visibles como recuerdo de la figura santa. Entre ellas se describe una «firma de san Francisco de Borja guarnecida en oro», además de otras «dos firmas con sus vidrieras», la una de san Ignacio y la otra, de nuevo, del santo de Borja[34]. Tres ejemplos de cómo un pedacito de papel firmado podía convertirse en un elemento de veneración por su relación estrecha con el santo. A ellas se añadía «otro relicario con vitela de san Ambrosio y su vidriera», quizás una estampa pasada por los restos del santo conservados en Milán. Además, dentro de este conjunto, destaca por lo excepcional de su descripción, la convicción en la posesión del verdadero «puñal de san Pedro Arbués»[35], con el cual fue martirizado; así como del roquete del santo, vestidura blanca que debía llevar sobre la sotana en el momento de su muerte y manchada con su sangre, la cual fue muy preciada para recortar de ella pequeños trozos de tela tintada a modo de reliquia.

Todas ellas, huesos, dientes, firmas o fragmentos de tela, eran guardadas con cuidado con el fin de ser expuestas e incluso tocadas. Los relicarios que las contenían garantizaban la conservación de los restos y los hacían atractivos a la vez

---

31 AHPZ, CDH, P/4-113-26. Testamento de Antonio de Urrea y Enríquez, I marqués de la Val de Almonacid. Zaragoza, 19 de mayo de 1643.

32 AHPZ, CDH, P/4-113-24. Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607.

33 Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar, «El arte al servicio del culto de las reliquias. Relicarios renacentistas y barrocos en Aragón», *Memoria Ecclesiae*, 35, 2011, p. 101.

34 AHPZ, CDH, P/1510/15. Inventario de los bienes realizado con motivo del fallecimiento de Mariana Pignatelli y Aragón. Zaragoza, 3 de junio de 1681.

35 *Ibidem.*

que subrayaban su condición sagrada por medio de la cuidada elaboración y los exclusivos materiales que los componían[36]. El legado de doña Francisca de Moncada, en 1645, al convento de san Agustín de Zaragoza de «un relicario grande de la Asunción de la Virgen con san Francisco y san Antonio abajo arrodillados y una gloria encima, con varios serafines y flores, con sus columnas de ágatas que tengo»[37], ejemplificaba la riqueza que caracterizaba a dichas piezas propiedad de las damas nobles. Oro, plata blanca o dorada, bronce, acero o madera de ébano, eran utilizados en la creación de pequeños y grandes relicarios, que adoptaban formas muy diversas. Los restos sagrados podían contenerse en arquillas y cajitas de reliquias, o estar colocados en relicarios con forma de busto, que servían a su vez como imagen para la veneración del santo representado. Dichas cabezas, albergaban dentro de sí fragmentos del cráneo, o bien, los mostraban insertos en un firmal autónomo[38] que se colocaba a modo de broche en el pecho de la figura. Este hecho sucedía también para las figuras antropomorfas completas, como en el caso del mencionado san Nicolás de Tolentino que tenía «su reliquia en el pecho, que es de plata dorada, pessa ocho marcos y seys onças». Además de los citados, los relicarios tomaban también forma de pirámide, de cruz, e incluso de pequeños altares que incluían puertas y pies de plata –«un relicario, con el Lignum Crucis arriba, con sus puertas y pies de plata»[39]–, y podían albergar imágenes religiosas de pintura o escultura realizadas sobre ellos: «un relicario de acero con una Santa Theresa de madera»[40].

Las pequeñas piezas sagradas podían ser guardadas en los denominados «cristales de reliquias», que facilitaban el mostrarlas como elementos de prestigio y su observación como materiales de veneración. Esta forma de exhibición se hallaba unida a la posibilidad de transportar y presentar las reliquias dentro de ob-

---

36 «La importancia del relicario radicaba no tanto en su riqueza y en su belleza artística como en su función de código. A diferencia de una imagen o un texto, una reliquia no posee significado por si misma hasta que no se asocia con algo externo a la propia reliquia». En María Tausiet, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2013, p. 110.

37 AHPZ, CDH, P/4-113-27. Testamento de Francisca de Monacada, esposa de Antonio de Urrea y Enríquez, I marqués de la Val de Almonacid. Zaragoza, 1 de julio de 1645.

38 Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar, «El arte…», *op. cit.*, p. 114.

39 AHPZ, CDH, P/4-113-24. Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607.

40 AHPZ, CDH, P/1-357-31. Inventario de los bienes de Prudenciana Portocarrero. Zaragoza y Villamayor, 9 al 12 de junio de 1764.

jetos de pequeño tamaño que permitieran tenerlas siempre cercanas. En ciertas ocasiones, éstas se hallaban guardadas en bolsitas y en relicarios bordados[41], cuyo trabajo en hilo rodeaba el resto santo; pero también libros y joyas eran usados como pequeños relicarios. Los primeros, posiblemente vendidos por los plateros que se encargaban de su fabricación, se encontraban «a medio camino, entre el libro y la joya. […] De pequeño tamaño, solían llevarse en la faltriquera o en los bolsillos»[42], de forma que la mujer noble portaba con ellos la reliquia protectora. De igual modo, era posible introducir pequeños restos santos dentro de las joyas de la dama, que aunaban en esa «joyita esmaltada por detrás, y en ella un Jesús y por delante en medio una reliquia con un Christal delante y ocho esmeralditas»[43], el lujo y la devoción inseparables para el estamento privilegiado.

En último lugar, es necesario destacar como una parte importante de los relicarios propiedad de las mujeres nobles trabajadas no se encontraban vinculados a ningún santo concreto, sino que contenían reliquias indefinidas cuyo origen y pertenencia santa se desconocía. En otros casos, la tradición o el propio carácter del relicario indicaban la pensada procedencia de los restos, para los que sólo en dos ocasiones se encuentra mencionada la existencia de una «auténtica»: «un relicario de Cathalina de Rexiu con su auténtica» y «un relicario de santa Prudenciana con su auténtica». Un tercero, también de la mártir Prudenciana, propiedad de la duquesa de Híjar que llevaba su nombre, venía acompañado de un sello. Éste quizás legitimaba el documento acreditativo que, como la auténtica, confirmaba el paso de la reliquia por un proceso de verificación, el cual aunque podía garantizar el origen del que se había extraído el resto santo, en escasas ocasiones confirmaba su autenticidad.

---

41 «Quatro relicarios bordados viejos de monjas» *Ibidem.* Probablemente, estos relicarios estaban adornados por un trabajo de costura realizado por religiosas. Además, la referencia a su estado indica el uso abundante o compartido de los mismos, quizás prestados o heredados por la duquesa doña Prudenciana.

42 En las fuentes: «Un librico de oro con reliquias», «otro librico de plata con reliquias» (c. 1607); «Un librico de plata dorada con reliquias» (1681). Ver Fernando Bouza Álvarez, «Memorias de la lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro», en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América latina. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 188.

43 AHPZ, CDH, P/4-283-5. Testamento, codicilo e inventario de Juana Petronila Silva Fernández de Híjar, VI duquesa de Híjar. Inventario de sus bienes realizado el 5 de abril de 1710.

Conclusión

Auténticas o no, las reliquias fueron objeto de veneración por parte de las mujeres pertenecientes a los linajes Aranda e Híjar durante la Edad Moderna. El culto hacia los restos santos, tradicional y reforzado por los decretos tridentinos, hizo de las reliquias un bien devocional compartido en el entorno familiar y deseado a nivel individual. Desde la situación privilegiada que disfrutaban las damas nobles, era posible obtener algunos de estos trocitos de santo, cuyos altos precios, difícil adquisición y ricos relicarios remarcaban el carácter exclusivo de aquellos que gozaban de los mismos. A pesar de que las fronteras de propiedad de las reliquias dentro de las viviendas familiares son en determinados casos algo laxas, pues la disposición en los oratorios de los restos sagrados indica en parte un disfrute común de los mismos, la posesión personal de reliquias por parte de las damas de la familia queda a la vez justificada. Ésta, se hacía presente en la disposición de las mismas entre los bienes y espacios femeninos, además de en su distinción, en ciertos casos explícita, de aquellas detentadas por los varones del linaje. Nuevas o heredadas, compradas u obtenidas como regalo, las reliquias fueron custodiadas y cuidadas por las mujeres nobles con el fin de entrar a formar parte del afán coleccionista de la época ejemplificado por monarcas y órdenes religiosas.

De este modo, las damas privilegiadas atesoraron reliquias de muy diferentes características, que las vinculaban con la reactivación del interés por los restos de los primeros mártires, con el culto hacia los recién canonizados y a la vez, con aquellas figuras de santidad ligadas al territorio que componía la identidad de su linaje. Éstas, reliquias de hueso o de contacto, quedaron guardadas en arcas, figuras de bulto, pequeños altares, bolsas, libros o joyas descritas entre las propiedades femeninas. En ellas se exhibían las reliquias propias como elementos de prestigio, cuyos recipientes, de ricos materiales, líneas y grabados, otorgaban valor y significado a los pequeños fragmentos santos. Por medio de la propiedad y custodia, las mujeres de la nobleza moderna formaron parte de una devoción a las reliquias común a todos los fieles, una devoción que para ellas quedo ligada al privilegio de su estatus, el cual les permitió atesorar aquellos preciados fragmentos sagrados que permitían, de algún modo, tocar la santidad.

FE Y SOCIEDAD EN LA CATALUÑA DEL SETECIENTOS: CONTINUIDAD Y CAMBIOS EN LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Miquel Àngel Martínez Rodríguez
Universitat de Barcelona

Resumen:

Esta comunicación nos acerca a un mayor conocimiento de las actitudes ante la muerte en la Cataluña del siglo XVIII. Matiza de forma cualitativa la percepción que tenemos del comportamiento de la población del Principado en un aspecto que por definición es difícil de precisar. Estamos a hora en mejores condiciones de conocer cómo la religiosidad catalana, o al menos de una zona relevante del Principado, se comporta a lo largo del siglo XVIII.

Vilafranca del Penedès es una ciudad que crece al ritmo de la expansión de la viticultura. La viña dinamiza la zona, potenciando las relaciones comerciales de la ciudad con la cercana costa de Poniente y con el resto del Principado. Estas circunstancias favorecen una paulatina transformación de sus esquemas mentales; y en especial todo lo que rodea a la muerte. El estudio serial del testamento, fuente básica para la detección de estos cambios, nos ha permitido establecer cómo la práctica religiosa abandona los estereotipos más definitorios de una mentalidad de Antiguo Régimen. Esta interiorización del sentimiento religioso sería la conclusión más sugerente que podemos defender en la actualidad. Un cambio lento, pero decisivo hacia una pérdida de peso de lo religioso en el conjunto del discurso testamentario.

Palabras clave:

Sociedad, Fe, Compromiso religioso, Testamentos, Cataluña, Setecientos.

Abstract:

Present Life and its aftermath have always been a key issue if we pretend to achieve a deep knowledge of our values and beliefs. It is always difficult to establish a sound framework that may help us to know the religious traits of the Catalan Society. Religion, and specially how to face the inevitable Death, has drawn our attention in the last decades. Catalonia in this field does not have many specialised articles. That's why our study helps us quite a lot.

In this sense, we have been lucky to do research into the information given by the wills. Their continuous presence in Vilafranca del Penedès in the eighteenth century has made our task easier.

The economic growth in this central zone of Catalonia has been very steady in this century. The city improved its economic standards which means an active trade with different parts of Europe and America. All this explains a sound contact with different countries, whose political, religious and social ideas may pave the way for a slow change of our mental values. Trade and new ideas are closely related and in this case there is no exception. Religion beliefs in this central city in Catalonia changed clearly at the end of the XVIII century. Inner attitudes prevail and this allows us to establish suggestive data in this religious field, which we hope to improve in a further research into mountainous zones of Catalonia, which are more isolated and may offer us different results.

Key words:

Society, Faith, Religious commitment, Wills, Catalonia, XVIIIth Century.

Sin duda, la escuela francesa ha sentado las bases de los nuevos estudios a partir de los trabajos, citados insistentemente como modelos aunque desgraciadamente no siempre bien imitados, de Michel Vovelle[1] y de Philippe Ariès[2]. No obstante, con anterioridad a estas investigaciones publicadas en la década de los años 70, los estudios de dos autores sentarían precedente. Nos referimos a Groethuysen y a Tenenti. El primero publicó en el año 1927 una obra donde analizaba, además de otros aspectos, la actitud ante la muerte de la burguesía basándose en la información que le ofrecían los sermonarios y obras de predicación fundamentalmente.

Por su parte, Tenenti[3] publicó un libro que sorprendió por sus originales planteamientos. El arte y la literatura constituyen el corpus documental que le permite, haciendo hablar a la élite, reconstruir la mentalidad colectiva de los siglos XIV, XV y XVI en Italia y Francia pese a que existen alusiones a otros estados europeos. La diferencia, sin embargo, con los objetivos que se propone la actual historia de las

---

1 M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*, Librairie Plon, 1973. Posteriormente, apareció una edición abreviada en ediciones du Seuil, París, 1978.

2 Philippe, Aries, *L'Homme devant la Mort*, editions du Seuil, París, 1985, 2 vols.

3 A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Giulio Einaudi editore, Turín, 1957.

mentalidades es evidente: aquí los protagonistas son personajes conocidos. Es decir, poetas, nobles, burgueses, intelectuales, reformadores y teólogos, no aquella masa anónima de población que forman la «intrahistoria», recordando una expresión de Unamuno. Aunque el empleo de fuentes cualitativas es prioritario, Tenenti fue también un pionero a la hora de reivindicar el papel del testamento. No podemos dejar de mencionar a François Lebrun[4] entre los pioneros. Mientras que Michel Vovelle es indiscutiblemente el investigador que más acólitos ha conseguido.

A nivel nacional la introducción de esta corriente historiográfica data del año 1975 a raíz de *Las Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas* celebradas en Santiago de Compostela bajo la dirección del prof. Eiras Roel[5]. Sin olvidarnos de mencionar el II Coloquio de Metodología Aplicada celebrado en la mencionada ciudad en 1982[6].

A partir de estas II Jornadas celebradas en Santiago, no se han producido muchos avances con respecto a los planteamientos y a las conclusiones, pero sí que se ha ampliado el espacio geográfico objeto de estudio. En Cataluña, si bien la adscripción al tema fue rápida, el ritmo se desaceleró muy pronto por lo que el balance es poco halagüeño. Los estudios en Cataluña se han inclinado por los planteamientos cuantitativistas. Pere Molas Ribalta[7] y Olga López[8] se han ocupado de diseccionar la muerte en la ciudad de Mataró. Y Miquel Àngel Martínez Rodríguez[9] para Vilanova i la Geltrú.

Molas Ribalta analiza las actitudes de las clases privilegiadas de esta población catalana a través de los testamentos y los inventarios que le sirven –muy superficialmente– para acceder a la cultura religiosa y profana.

Olga López está más influenciada por Michel Vovelle, con resultados divergentes de los del investigador francés ya que no observa signos de descristianización sino de interiorización del sentimiento. Barcelona cuenta con un trabajo de R.

---

4 F. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17 et 18ème siècles*, Mouton, París, 1971.

5 Seleccionamos un pequeño aspecto de su ingente obra. E. Roel, «Las élites urbanas de una ciudad tradicional: Santiago de Compostela a mediados del siglo XVIII», vol. I, *Actas del II Coloquio de Metodología Aplicada ,* Santiago de Compostela, 1984, vol. I, pág. 117

6 *Actas del II Coloquio de Metodología Aplicada*, Santiago de Compostela, 1984, 2 vols.

7 Pere Molas Ribalta, «Religiosidad y cultura en Mataró (Siglo XVIII), en *Actas II Coloquio de Metodología Histórica* Aplicada, vol. II, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, págs. 95-114.

8 Olga López Miquel, *Actitud col.lectives devant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*, Barcelona, 1987.

9 Miquel Àngel Martínez Rodríguez, «La mort a Vilanova i la Geltrú en el Set-cents», *XXIX Assemblea Intercomarcal d'Estudiosos*, Sitges, 1984.

García Cárcel[10] quien, pese a realizar un estudio clásico siguiendo el esquema de las cláusulas testamentarias, propone una ampliación metodológica que permita abarcar aspectos más sutiles que se escapan a la fuente protocolaria.

Sobre Terrassa disponemos del trabajo de Montserrat Moya y Montserrat Armengol[11] con unas conclusiones poco matizadas; para Sitges, la aproximación, típicamente vovelliana, centrada en los siglos XVI y XVII de Lourdes Mateo[12]. A nivel rural, contamos con un pequeño núcleo, Martorelles, estudiado por Diego Granado[13] que resulta en exceso localista.

Otros estudios a tener en cuenta serían los de Andreu Domingo quien analiza de forma inteligente 40 sermones funerarios comprendidos entre los años 1599 y 1701, y parece deducir un discurso menos truculento que en otras zonas españolas. Olga López e Isabel Lobato[14] presentaron dos interesantes comunicaciones al *II Congrés d'Història Moderna de Catalunya* sobre la construcción, causas y circunstancias del primer cementerio extramuros de Barcelona, inaugurado el año 1775 y estrechamente ligado al pensamiento higienista ilustrado. La segunda comunicación examina la justificación que la Academia Médico-Práctica hace de la necesidad de construcción de los cementerios. Por último el estudio de Antonio Espino y Francisco López[15] sobre el *ars moriendi* del padre Pere Gil que incluye además una excelente relación de la bibliografía de preparación para la muerte del siglo XVI.

Es, en este marco, más bien escaso de producción historiográfica que aportamos los resultados para una localidad relevante del Principado: Vilafranca del Penedès.

---

10 R. García Cárcel, «La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (Aproximación metodológica)», en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. vol. II, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, págs. 115-124.

11 M. Moya y M.M. Armengol, «La consciència de la mort: la seguretat dels testaments», *L'Avenç*, 78, 1985, págs. 64-67.

12 L. Mateo Bretos «Actitudes ante la muerte de la población de Sitges en los siglos XVI-XVII», en *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989.

13 Diego Granado, «Les últimes voluntats a una comunitat rural», *L'Avenç*, 78, 1985, págs. 68-71.

14 O. López y I. Lobato, «L'espai dels morts: l'orbanització de l'espai als cementiris del selge XVIII, el cementiri vell de Barcelona» y «L'espai dels morts: els cementiris i el pensament higienista il.lustrat», a *II Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Universitat de Barcelona, 1988, págs. 371-377 y 379-385.

15 A. Espino López y F. López Molina, «El Arte de Bien Morir del jesuita padre Pere Gil», en *Actas del Congreso Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, diciembre de 1990.

Estudio que complementa muy bien el que llevamos a término hace ya muchos años. Enriqueciendo es esta guisa el conocimiento sobre dos poblaciones capitales de la región del Penedès. Situada estratégicamente en la Cataluña moderna.

El testador y sus vinculaciones personales

A lo largo de los trescientos testamentos consultados, hemos observado las distintas actitudes del individuo ante la muerte. Los posibles objetivos del testador a la hora de hacer testamento es poder incluir una serie de preocupaciones que varian según las épocas, la situación social y la mentalidad colectiva a la que pertenece el individuo. A partir de la muestra estudiada hemos podido constatar que las expresiones de finalidad religiosa disminuyen progresivamente. De todas maneras, se nos hace difícil precisar con concreción el momento en que se produce esta relajación, porque no obedece a un período en concreto si no que es un descenso progresivo de la preocupación religiosa propia del Antiguo Régimen. Se puede establecer una cierta laicización del documento a finales del Antiguo Régimen.

Las cláusulas de inicio de los testamentos son a menudo repetitivas y con un significado propio, que a lo largo del tiempo se convierten en frases estereotipadas lo cual impide que se reflejen las modificaciones en los cambios de actitudes y mentalidades.

La invocación

El discurso testamentario se inicia con una invocación dirigida a *Déu Jesucrist*, y en ocasiones a la Virgen María. Incluso hay quien se encomienda a ambos como máximas autoridades celestiales. Esta cláusula estereotipada responde, creeemos que exclusivamente a la voluntad del notario que redacta el estamento. Pero, debemos de tener en cuenta que el notario forma parte de un ambiente, de un grupo social, y de una época, lo cual explica que se vea inmerso en una mentalidad que refleja consciente o inconscientemente. No debemos sobrevalorar el peso de estas fórmulas que encabezan los testamentos. El hecho que los encabezamientos sean más o menos extensos y se invoquen a mayor o menor nombre de santos es difícilmente interpretable, si no se dispone de otros elementos indicadores más sensibles y que dependan de decisiones más personales.

Los diferentes notarios consultados, no siempre aplican unas mismas clausulas. Es verdad que un mismo notario utiliza con regularidad la misma fórmula o encabezamiento. El hecho de que haya excepciones nos hace pensar en la de-

cidida voluntad del testador en intervenir en el encabezamiento, pero insistimos estos casos son muy escasos. Así pues, hay un amplio abanico de fórmulas de invocación. Desde las más sencillas hasta las más extensas[16].

Por todo ello efectuar un análisis detallado del contenido de estas cláusulas invocatorias es una tarea casi imposible de realizar dado su carácter estereotipado. Tenemos que aceptar que casi todas evidencian un deseo de buscar una intercesión. Pero sólo unas cuantas reflejan una opción muy personal del testador, quien diseña sus preferencias en las cláusulas. Es por este motivo que el análisis de las invocaciones, aunque no aporte datos fundamentales sobre la religiosidad del testador no deja de ser un indicador de este hecho, pero más adelante veremos como la religiosidad adquiere una importancia capital junto con otros aspectos del discurso testamentario.

A lo largo de las tres acotaciones cronológicas (1660-1720, 1767-1776 y 1790-1820) concluimos que la tendencia de las fórmulas invocatorias en Vilafranca del Penedès coincide con otros estudios que se han realizado en otras poblaciones no sólo catalanas, sino también del resto de España, en el sentido de que observamos una cierta brevedad en la redacción de las mismas a medida que nos acercamos al siglo XIX, o bien a finales del Antiguo Régimen. Los estudios ya conocidos de Roberto J. López, por Asturias, el de García Cárcel para Barcelona, o bien el citado trabajo de Pere Molas por Mataró[17], nos confirman lo que afirmamos ahora. También podemos añadir que el interés del testador en la intercesión revela la demanda de una mediación para su alma. E implica que el testamento adquiera un carácter religioso ya de entrada, que se verà incrementado y personalizado en apartados posteriores.

---

[16] Hemos escogido algún ejemplo estrictamente representativo. «*En nom de Deu sia amen*» del notario Josep Xammar (1650), hasta recuerdo las más extensas» *En nom de Deu sia y de la gloriosa Verge Maria mara sua consebuda sens macula de peccat original des de el primer instant de son ser per a sempre amen. Com a naturalesa humana sia a la lley de la mort natural obligada y a quiscun christia convenga disposar de sos bens temporals per poder millor alcansar los espirituals a honor y gloria de nostre señor deu Jesuchrist y en descarrech de la propia conciencia(…)*».

[17] R. J. López, «Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen», Gijón, 1989. Recuerdo los trabajos recientemente citados de R. García Cárcel, «La muerte en la Barcelona…, *op. cit.*, págs. 115-124. Y el de Pere Molas Ribalta, «Religiosidad y cultura…, *op. cit.*, págs. 95-114.

Presentación del testador

Inmediatamente después de haberse efectuado la invocación a las diferentes autoridades celestiales, el testador efectúa su presentación indicando nombre, primer apellido, oficio y la localidad dónde reside i hasta la localidad de origen: «En nom de Deu sia amen, jo Joan Suñer valer natural de la ciutat de Cartagena y habitant al present de esta part de molt temps en la present vila (…)»[18]. En la presentación del testador se da una importancia primordial al oficio del testador, y según sea el estatus social del testador también se indica la categoria de burgués, ciudadano honrado o noble. Debemos en este aspecto soslayar los testamentos femeninos, que aunque no se reconoce su actividad profesional, vale la pena hacer hincapié en los mismos. Es frecuente, por no decir habitual, citar el nombre del marido y su oficio. Y que en caso de tener ella uno, no se mencione. Esta situación de marginación de la mujer es acentuada en nuestro período. Existe una confrontación directa entre los modelos femeninos de Eva y de la Virgen. Se produce también la marginación de las mujeres de los espacios de poder.

Más allá de la situación de la mujer que hemos reflejado brevemente, retomamos otra vez el interés del testador en reflejar su procedencia familiar y si es necesario el lugar de dónde provienen los padres, así como el oficio. Y en algunos casos incluso se menciona dónde murieron y fueron enterrados. Enmarcando adecuadamente sus orígenes antes de profundizar en el discurso testamentario.

Los albaceas testamentarios

La figura del albacea, es capital en el discurso testamentario. Y su presencia es constante en todos los testamentos, obviando la condición social del testador. Es asimismo constante a lo largo de todo el período analizado. E incluso pensamos que a medida que nos acercamos a finales del Antiguo Régimen, la confianza que se le otorga en la toma de decisiones es mayor.

El origen de la institución del albacea es muy discutido desde siempre. Una de las opiniones más relevantes es la de J. Bastier. En su libro afirma que «(…) su origen primero estuvo probablemente en la idea de dignificar la voluntad individual en una época de anarquía de la vida jurídica, en la que la impotencia de la autoridad pública invita a los particulares a buscar otros medios de protección basados en sus voluntades individuales».

---

18 Archivo Histórico Comarcal de Vilafranca del Penedès, [AHCV]. Notario Jaume Mullol i Ferrer (1778-1829). Testamento efectuado el 14 de junio de 1815, s.f.

En cualquier testamento, prescindiendo de la condición social del testador, no falta la figura del albacea. Sus funciones son en pagar en primer lugar las deudas del testador, pero no están obligados a hacerlo si los creditores no presentan un comprobante. Otras atribuciones de los mismos es escoger, en algunos casos, la sepultura, las misas y las obras de caridad a realizar. A menudo aparecen representantes del clero entre los albaceas, lo cual demuestra el extraordinario peso específico de los mismos en la vida social de Vilafranca del Penedès. Otra función de los mismos consistía en satisfacer al rector de la parroquia el importe de las misas encargadas por los testadores. En ocasiones, se especifica una cantidad de dinero que se debería utilizar para la contratación de misas. Éstos acostumbraban a ser amigos o parientes: esposa, hijos, cuñados, yernos, tíos…pero mayoritariamente eran los familiares los que monopolizaban los nombramientos.

Dentro del grupo familiar existe una cierta graduación. Son los cónyugues los que durante las tres épocas que hemos escogido en el estudio (1660-1720, 1767-1776 y 1790-1820) ocupan los primeros lugares de esta relación de confianza que se establece entre testador y albacea. En segundo lugar, observamos que los hermanos lo ocupan durante el primer período y son los hijos los que se encuentran en el segundo lugar tanto en el segundo período como en el tercero.

La presencia de religiosos entre los albaceas testamentarios disminuye en el segundo y tercer período en lo que respecta a los hombres. Aunque en las mujeres se mantiene. A menudo la presencia de religiosos no responde a ningún lazo de parentesco. La presencia de este colectivo es más evidente a medida que nos acercamos a los grupos sociales más pudientes. Incluir personas pertenecientes al estamento eclesiástico en la relación de albaceas nos hace pensar que se busque una cierta garantía de que la invocación del alma y la celebración de misas se efectuará de manera más rigurosa y estricta, dado que muchas veces, la demanda de misas que determina el testador quieren que sean celebradas por los albaceas eclesiásticos.

Podemos constatar que en la relación de albaceas consten algunos amigos o conocidos del testador. Generalmente es en las clases más altas dónde se observa una mayor presencia de personas influyentes de la ciudad. Con ello se pretende dar un toque de distinción u ostentación a la larga lista de albaceas. Normalmente estas personas que destacan por sus actividades públicas en la ciudad suelen ser notarios, concejales o familiares del Santo Oficio. Así como nobles o ciudadanos honrados. En algunos casos, estas personalidades de la vida política y social de la ciudad también los hemos encontrado de albaceas en testamentos de personas con una situación socioeconómica más precaria. El porqué de su presencia en sus testamentos, la podríamos encontrar en la ostentación por la amistad o por vínculos laborales.

La cantidad de albaceas está en función de la categoría social del testador. Así podemos establecer que a mayor riqueza mayor cantidad de albaceas les corresponde. En los grupos más pudientes, entre ellos nobles y burgueses, la cantidad de albaceas oscilaba entre 5 y 8. Mientras que en las capas sociales más humildes y medias el número de albaceas se reduce sensiblemente entre 1 y 4. A medida que nos acercamos a los amenes del Setecientos, los testadores tienden a reducir la cantidad de los mismos. Lo cual no significa que la función o funciones de los albaceas pierdan valor, todo lo contrario ya que a finales de nuestro estudio (1790-1820) ostentan una mayor responsabilidad. Se les delegan aspectos tan relevantes como la elección de sepultura y la distribución de las misas, así como el capital que se invierte. También debemos precisar que a finales del Setecientos, los testamentos de Vilafranca del Penedès reflejan un mínimo interés por precisar el lugar de sepultura.

La elección de sepultura

La preocupación por el cuerpo es muy visible en los testamentos. La mayoría de los testadores acostumbran a distinguir el lugar dónde quieren ser enterrados. En los siglos XVI-XVII, suele ser una tumba situada en una iglesia, monasterio o convento. La sepultura se suele establecer en la tumba familiar (dónde normalmente están enterrados los padres, esposos, mujer, etc…) Según P. Ariès el hecho de que quisieran ser enterrados con sus antepasados o junto a su mujer o su marido, tenia un significado básico: estar lo más juntos posible dentro del recinto religioso escogido.

A partir del siglo XVIII aparecen las primeras disposiciones que inciden en la prohibición de efectuar enterramientos en las iglesias y se ordena el traslado de cementerios fuera del casco urbano como consecuencia de la masificación y de las pocas medidas de higiene. En el año 1809, Mariagna Salvador, doncella, citaba en su testamento, la voluntad de ser enterrada en un lugar determinado por las autoridades a raiz de las disposiciones aparecidas a principios del siglo XVIII: «(…) sia enterrat en lo puesto o lloch ahont sta destinat per disposicio real a hont enterrarse tots los que moren en esta vila(…)»[19].

A pesar de estas disposiciones contrarias al entierro dentro de los templos, se continua con esta práctica de una manera más selectiva. Serán únicamente las

[19] [AHCV], Notario Jaume Mullol y Ferrer, 1778-1829. Testamento de de Mariagna Salvador, efectuado el 28 de mayo de 1809, fol. 100.

clases privilegiadas las que tendrán la posibilidad de ser enterradas, así como aquellas personas del clero que tienen una especial relación con la Iglesia.

En el caso español, Carlos III, como consecuencia de su política urbanistica, será el primero en dictaminar las primeras disposiciones referentes al traslado de los cementerios fuera de las iglesias y posteriormente de las mismas ciudades[20]. A pesar de estas disposiciones, la voluntad popular y una parte de los grupos más elitistas conseguían que se mantuviera la costumbre de enterrar dentro de estos recintos religiosos., aunque se aplicaban medidas higiénicas como lugares ventilados y espaciosos seguramente para garantizar mayor seguridad en la sanidad pública y evitar epidemias. Por tanto, las clases privilegiadas continuaban enterrando a sus difuntos en el interior de la iglesia y más concretamente en las capillas más relevantes, así como en los conventos y en los monasterios. Las restantes clases sociales preferían las iglesias parroquiales. Esta preferencia pensamos que no se debe a una elección voluntaria, sino como una alternativa después de que las clases dominantes hubieran efectuado su elección, y los hayan de alguna manera relegado.

Como hemos señalado anteriormente, la sepultura normalmente se establecía en la tumba familiar, generalmente en sentido ascendente. La mujer, algunas veces si moría antes que el marido escogía la sepultura de sus ascendientes o la del marido si moria después. O pueden dejarlo al libre albedrío de los albaceas[21]. Los lazos familiares son muy relevantes. Incluso primaba el linaje por encima del mismo matrimonio. A menudo se sacrificaba la familia en beneficio de la profesión y fijaba la tumba a la cofradía a la que pertenecía. En el caso de Vilafranca del Penedès, las cofradías que acogían más cofrades eran la de Minerva sita en la iglesia parroquial de Santa María, y la cofradía de San Antonio Abad, situada también dentro de la misma iglesia parroquial.

La «doble decisión» en la elección de sepultura es un aspecto muy interesante a pesar de su poca incidencia en la localidad[22].

---

[20] Disponemos afortunadamente de más de un caso dónde se refleja una sintonía con las nuevas disposiciones aprobadas. Así pues, Mariagna Salvador, doncella, en su testamento afirmaba que su cuerpo «(…) sia enterrat en lo puesto o lloch ahont sta destinat per disposicio real ahont enterrarse tots los que moren en esta vila». [AHCV], Notario Jaume Mullol y Ferrer, 1778-1829. Testamento efectuado por Mariagna Salvador, efectuado el 28 de mayo de 1809, fol. 100.

[21] [AHCV], Notario Josep Anton Soler. Testamento de Joseph Cendra efectuado el 11 de mayo de 1776, s.f.

[22] A continuación exponemos dos casos ilustrativos. En el primer caso, Magdalena Frexas i Vandrell, doncella de Vilafranca del Penedès, ordena lo siguiente: «(…) sepultura en la iglesia

Otros testadores especifican en sus testamentos la forma de ser enterrados, como lo fueron sus antecesores e incluso en el mismo lugar dónde descansaban los restos de sus familiares. Así pues, conocemos el caso de de Agna Maria Torrents i Valles, viuda de Pablo Antonio Torrents, droguero de Vilafranca del Penedès quien en su testamento afirmaba: «(…) sepultura en lo vas propia de la casa de dits mos pares, que es dins la iglesia del convent dels pares franciscanos a lo mateix enterro y funerals que yo feu per dit mon marit (…)»[23].

La inhumación se planifica generalmente con un sobrio ceremonial dónde es frecuente mencionar «lo más humilde que se pueda», «sin pompa ni despido». En cambio se acostumbra a precisar la cantidad de sacerdotes que tiene que haber en los oficios. Los testadores contrataban un número de sacerdotes que oscilaba entre 2 y 12, y los casos más frecuentes eran aquellos en que se solicitaba la comparecencia de cuatro ó seis de ellos. Francesc Vaques y Vadell, campesino, en su testamento efectuado el 29 de agosto de 1805 delante del notario Mariano Abella y Nogues ordena lo siguiente: «(…) sepultura comuna en la parrochial iglesia de Vilafranca ab la assistencia de 6 sacerdots en lo enterro y novena y 2 en lo cap de any, donanlos la Caritat acostumada(…)»[24].

La presencia de la sociedad vilafranquina en el discurso testamentario

Intentaremos incidir en aquellos aspectos básicos que nos ayudan a establecer los principales parámetros de la vinculación social de los testadores. La sociabilidad de los mismos y su atención con los pobres merecen un apartado sin duda muy especial.

---

parrochial de la vila, y en lo vas que Carlos de Casanovas te en ella, si voldra mon cavaler sia posat en ell. I per lo cas de no voler vull sia enterrat en la iglesia del convent de la Santisima Trinitat desta villa y en lo vas de la capella de Nostra Senyora del Remey (…)». Una tónica parecida se da en el testamento de Francisca Blanch y Ginesta, casada con Pere Blanch, botero de Vilafranca, quien en su testamento afirmaba: «(…) sepultura en lo vas de la casa de dits mos pares que es en la iglesia del convent dels pares Trinitaris calsats de la vila, en cas puga ser y si no en lo puesto ahont se enterran los demes (…)».

23 [AHCV] Notario Jaume Mullol y Ferrer. Testamento de Agna María Torrents y Valles, efectuado el 24 de junio de 1800.

24 [AHCV] Notario Mariano Abella y Nogues. Testamento de Francesc Vaques y Vadell, efectuado el 29 de agosto de 1805.

Las cofradías: su relevancia social

Encontramos muchas referencias en los testamentos sobre estas asociaciones. Normalmente se establecen tres grupos de cofradías según su finalidad y en el ámbito dónde se desarrollan: devocionales, cuya única finalidad es la religiosa, benéficas-asistenciales, relacionadas con los hospitales; y gremiales, vinculadas lógicamente a un gremio.

En el caso de Vilafranca del Penedès hemos detectado varias. Y específicamente en la Edad Moderna, hemos encontrado nueve cofradías que comentaré acto seguido por orden de antigüedad. Las principales eran: la de San Lluc, San Eloy, San Miguel Arcángel, San Antonio, Santa María, la de San José, la de San Macario, la de San Ramon de Penyafort, la de Nuestra Señora del Roser (también denominada la de Minerva). Todas las cofradías tenían su correspondiente misterio o paso, así como su bandera. Y en las procesiones se seguía el orden socialmente establecido.

Las cofradías representaban la entidades sindicales más antiguas de Vilafranca del Penedès. En un principio tenían tan sólo un carácter religioso que se fue orientando paulatinamente hacia la protección del trabajo. Y la defensa de los derechos políticos de sus asociados. Cada cofradía agrupaba a unos artesanos y oficios determinados. Así, por ejemplo, los zapateros y curtidores se situaban bajo la advocación de San Francisco, que más adelante pasó a ser de San Miguel. Ésta es la más antigua de todas y corresponde al año 1331. Este mismo año el gremio de zapateros y curtidores consiguió de la Corona la aprobación de sus estatutos. Posteriores disposiciones prepararon el camino para una legislación más completa de las mismas.

Más allá de su finalidad religiosa, las cofradías constituyeron un canal habitual para el desarrollo de una función asistencial importante, tanto en beneficio de sus propios miembros como de otros personajes. Estas ayudas económicas son poco frecuentes en las cofradías de devoción; no sucediendo así con las gremiales. En ocasiones, cuando el confrare está enfermo, se le ayuda con una limosna a cargo del fondo de la cofradía. La cofradía de San Jacinto de Vilafranca establece en sus estatutos: «Que los servicios y cargas de la Cofradía singularmente el de entierro puedan obligar a los Cofrades por su turno à cumplirlo bajo la pena al que faltare, sin legítimo motivo, à una libra de cera para lucimiento del Santo (…)»[25].

---

[25] [AHCV] Llibre Verd, fol. 139.

Así pues, la pertinencia a una cofradía comportó la seguridad que el cuerpo era acogido en un lugar sagrado después de la muerte. Los cofrades estaban obligados a acompañar al difunto en el enterramiento. Algunas cofradías obligaban en sus estatutos a la asistencia en los entierros de los pobres. Por otro lado, pertenecer a una cofradía exigía una suficiencia o capacidad demostrada a través de un examen. Era un requisito indispensable en algunas cofradías someterse a un examen de los Maestres del Gremio. La diversión pública también iba a cargo de las cofradías en algunas ocasiones.

Celebración de misas «postmortem»

Durante el siglo XVIII se extendió mucho la costumbre, a pesar de ser una práctica habitual de los siglos anteriores, de solicitar la celebración de misas. El objetivo básico que se perseguía con la celebración de las misas era garantizar, o como mínimo facilitar, la salvación del alma. Los familiares, amigos y conocidos del difunto acudían a la iglesia los días previstos por el testador; y junto con los sacerdotes y los albaceas testamentarios debían llevar a término las disposiciones establecidas.

Los testadores siempre perseguían e intentaban conseguir el mismo objetivo: conseguir la salvación y la vida eterna. Pero a pesar de este deseo no todos podían dedicar los mismos recursos económicos. La celebración y el lugar dónde celebrar las misas las estipulaba el testador. Hemos podido observar una cierta tendencia hacia finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX a un incremento considerable de testadores que dejaban a la voluntad de los albaceas la celebración de las misas, la forma de celebrarlas y el lugar más adecuado. Todo ello junto con las obras de caridad y la cesión o donación de bienes nos ha permitido conocer a fondo el comportamiento de los testadores de Vilafranca. Mentalidad que en sus aspectos fundamentales se mantuvo en el Setecientos.

Conclusiones

Nos hemos acercado todo lo posible a un aspecto ineludible de la sociedad catalana del Antiguo Régimen: su visión sobre la muerte y la trascendencia de la misma. La localidad escogida, Vilafranca del Penedès nos ha sido muy útil. Capital de una veguería muy importante en el Principado, que se desarrollaría con

fuerza a lo largo del siglo XVIII. Su expansión económica basada en la viticultura y su proximidad a la costa de poniente proporcionaba a esta sociedad todos los ingredientes imprescindibles para evolucionar progresivamente hacia una concepción de la vida que anunciaba, con toda la prudencia que se merece la aseveración, la llegada de una nueva época.

Esta transición fue lenta, matizada, pero en las últimas décadas del Setecientos inexorable. No hemos pretendido abordar la enorme complejidad de cada uno de los distintos aspectos que componen el discurso testamentario. Nuestra investigación aún se encuentra en un estado intermedio. Pero los datos que hemos analizado nos revelan cómo una sociedad en creciente desarrollo económico y social a lo largo del Setecientos, se predispone de forma lenta pero inexorable a abandonar determinados parámetros propios de la mentalidad del Antiguo Régimen.

La elección de sepultura, y las misas post-mortem nos dan suficiente seguridad para detectar este cambio. Aspectos que, sin duda alguna, los albaceas testamentarios también tenían mucho que decir al respecto. Su composición y la vinculación social que a través de los mismos se establecía entre el testador y la propia ciudad de Vilafranca del Penedès refuerza nuestras conclusiones. Harán falta otros estudios más centrados en la Cataluña interior para precisar la posible existencia de distintas velocidades en esta evolución de la sociedad catalana hacia unos esquemas mentales más propios del siglo XIX.

LA PLASMACIÓN DE LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS EN LOS PLEITOS POR MAYORAZGO: FUNDACIONES, EJEMPLOS BÍBLICOS E ILUSTRACIONES EN PORCONES DEL SIGLO XVIII

Isabel María Melero Muñoz
Universidad de Sevilla

Resumen:

El análisis de las ilustraciones de la simbología religiosa, que encabezan los alegatos jurídicos, ponen de manifiesto el profundo sentimiento religioso que impregnaba la sociedad y que además, podía tener una doble lectura relacionada con el ámbito judicial. A pesar de que los alegatos jurídicos estaban tratando un tema tan terrenal como era la disputa de una herencia, se intentó trascender hacia lo espiritual para dotar al proceso de una justificación divina. De esta manera, el estudio de los elementos religiosos en las defensas jurídicas, de los ejemplos bíblicos que aparecen a lo largo de los alegatos, así como de las ilustraciones y grabados que encabezan los conflictos son una clara muestra de la dimensión que alcanzó lo religioso en la Edad Moderna.

Palabras clave:

Simbología religiosa, ilustraciones, pleitos de mayorazgo, divinidad, defensas jurídicas.

Abstract:

The analysis of illustrations of religious symbolism, which heads the legal allegations, highlights the deep religious feeling that permeated society, and that could also have a double reading related to the judiciary. Although legal allegations dealt about subjects so earthly as an inheritance dispute, it attempted to transcend to the spiritual in order to give the process a divine justification. Thus, the study of religious elements contained in legal defences, of biblical examples that appear throughout the allegations, as well as the study illustrations and prints heading conflicts are a clear demonstration of the dimension reached by religious sphere in the modern age.

Key words:
Religious symbolism, illustration, entailed estate (*mayorazgo*) lawsuits, deity, legal defence.

1. Introducción

Los elementos religiosos tuvieron su plasmación en los documentos jurídicos que generaron los conflictos por la sucesión en los mayorazgos. Muestra de ello son las propias fundaciones de los vínculos, así como los grabados, las advocaciones a la divinidad y los ejemplos bíblicos que aparecen en los porcones[1] del siglo XVIII. El análisis de las ilustraciones de simbología religiosa que encabezan los alegatos jurídicos, ponen de manifiesto el profundo sentimiento religioso que impregnaba la sociedad y que, además, nos ofrecen una doble lectura relacionada con el ámbito judicial.

La creación del vínculo también tenía su asimilación con el mundo espiritual, de forma que los teóricos entendían que Dios fue el creador del mayorazgo primigenio. El establecimiento de mayorazgos se convierte en una institución divina, idea muy desarrollada por Hermenegildo Rojas en su *Tratado sobre la Incompatibilidad* de 1669 que se encuentra recogida en la obra de Bartolomé Clavero:

> Rojas expondrá cómo el mayorazgo existió aun en el estado de gracia de la humanidad, cómo el pecado original fue el incumplimiento de una condición fundacional con cláusula penal de pérdida del mayorazgo, cómo Dios fundó el vínculo para que su memoria se conserve perpetuamente, cómo todo fundador de mayorazgo dispone para la eternidad como el Dios bíblico, etc.[2].

Dios, Jesucristo, la Virgen y los Santos eran figuras que por su origen divino tenían la facultad de dirimir conflictos desde un punto de vista beneficioso para ambas partes, la justicia divina, en última instancia, era la justicia suprema. No

---

[1] Los pleitos de mayorazgo en Castilla, comúnmente recibieron el nombre de *porcones*, haciendo referencia a la conjunción de «por» y «con» que representaban las partes enfrentadas en el conflicto, Eduardo Cebreiro Álvarez, «Aspectos generales de los porcones sobre vínculos y mayorazgos custodiados en la biblioteca nacional de Madrid», *Ivs Fvgit*: *Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos,* 17 (2011-2014), p. 154.

[2] Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla 1369-1836*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1989, pp. 144-145.

es de extrañar que los litigantes tratasen de encomendarse a lo sagrado para que las divinidades los guiasen en el pleito y sus aspiraciones fuesen atendidas. A pesar de estar tratando un tema tan terrenal como la disputa de una herencia, se intentaba trascender hacia lo divino para dotar al proceso de un halo de santidad. En este sentido, también nos movemos en el marco de las supersticiones ya que los pleiteantes, al encomendarse a lo sagrado, buscaban una especie de protección y ayuda adicional. Muestra de ellos son las múltiples alusiones a pasajes bíblicos en el corpus teórico de los documentos jurídicos que de una u otra forman intentaban justificar las acciones de los protagonistas del conflicto. Los pleitos entre hermanos por la posesión del mayorazgo, que por norma general disfrutaba el primogénito[3], eran frecuentes. Para justificar estas luchas, se hacía referencia a las disputas bíblicas entre Esaú y Jacob:

> Aun antes de nacer los hombres, han litigado las prerrogativas de la Primogenitura: exemplo es de esta verdad aquella recia, si mysteriosa lucha, que en el vientre de su madre tuvieron los Hermanos, sobre qual, naciendo primero al mundo, havía de conseguirla; en cuya fuerte lid porfiaron, sin embargo de ser gemelos, con duro tesón, que aun haviendo salido primero victorioso Esaú, aun procuraba todavía Jacob estorvar su triunfo (Cap. 25 del Génesis. Vers. 22 y 25)[4].

Los litigantes menores de edad también encontrarán en la Biblia la justificación de su causa. El pleiteante menor «se presenta de buena gana a combatir las fuerzas de sus mayores, como otro David pequeñuelo contra el Gigante Goliat, caudillo famoso de los Filisteos»[5]. Se entiende que aunque el menor estuviera

---

[3] Las fundaciones de mayorazgos más comunes en el mundo castellano eran las que establecían un orden sucesorio denominado regular. El mayorazgo regular era el que sigue las premisas de línea, grado, sexo y edad, prefiriendo la línea de la primogenitura, al más próximo en grado al fundador, al varón sobre la mujer y al mayor del menor, Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en…*, *op. cit.,* pp. 214-215.

[4] Esta referencia bíblica aparece en el pleito fechado en 1780 de la familia Orozco, Biblioteca Universidad de Sevilla, Fondo Antiguo [BUS, FA] A 109/105 (15), f. 3r. El conflicto se ha reconstruido a través con las defensas jurídicas de los tres litigantes: la alegación de Salvadora de Orozco, BUS, FA, A 109/105 (03); por otra parte, el discurso legal de Juan María Lobillo, BUS, FA, A 109/105 (11); y, por último, las reflexiones legales de Juan de Orozco y Ayala, presbítero de la Santa Patriarcal de Sevilla: BUS, FA, A 109/105 (15). Dos de los litigantes, Juan de Orozco y Ayala y Salvadora de Orozco son hermanos legítimos que disputan la posesión del mayorazgo, por lo que utilizan el ejemplo bíblico para justificar lo frecuente que son las disputas entre hermanos.

[5] BUS, FA, A 109/105 (11), f. 3r.

en las zonas inferiores del árbol genealógico familiar del disputado mayorazgo, no eso menosprecia su derecho a la sucesión, pues:

> Como el mismo David, que siendo el menor de los hijos de Isái, fue elegido por Samuel para el Reino de Isrrael preposterando a siete de sus hermanos, o como otro Benjamín que siendo el de más corta edad de los hijos de Jacob, en el solemne convite que hace Josef, entonces ya plenipotenciario de Egipto, a todos sus hermanos que abían venido a verlo, se señaló para con el dicho Benjamín repartiéndole la mayor parte, de forma que eccedió a los demás sus hermanos cinco, y finalmente, como otro Jacob, que siendo menor que su hermano Esaú obtuvo el Mayorazgo de su Casa y la preferencia al otro[6].

Estos son tan solo algunos ejemplos de los muchos existentes que demuestran cómo los litigantes intentan asemejar sus causas judiciales a las vivencias de personajes bíblicos para así encontrar una justificación divina, bien para salvaguardar y cuidarse del castigo divino por las disputas fraternales, o bien para guardar su condición de minoría de edad.

2. El poder de la imagen

Además del carácter divino que se le podía otorgar a las fundaciones de mayorazgos y los múltiples y diversos ejemplos bíblicos que aparecen reflejados en los porcones del siglo XVIII cabe detenerse en las ilustraciones y grabados, así como en las advocaciones que ilustraban las defensas jurídicas de los pleiteantes. Puesto que estas imágenes divinas adquirieron una gran fuerza y representación simbólica en los pleitos de mayorazgo.

El poder de las imágenes, sobre todo a partir de Trento, adquiere una dimensión fundamental en la Historia de la Edad Moderna. Los historiadores se han preocupado por esta cuestión, no solo tratando estas imágenes desde el punto de vista artístico[7], sino también centrando el foco de atención en el imaginario colectivo y la relación con el poder taumatúrgico de la imagen. No en vano, el historiador Carlos Alberto González Sánchez, en un reciente estudio señala que:

---

6 Fragmento extraído del pleito de la familia Orozco, BUS, FA, A 109/105 (11), f. 3r.

7 Destaca el estudio de David Freedberg, en el que defiende que «hay que obviar las teorías animistas de las imágenes, y abordarlas de una forma más frontal de los fenómenos, estudiando el uso y la función de la imagen en sí mismas y de las respuestas que provocan», en David Freedberg, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 13.

> El imaginario colectivo de la época no establecía una nítida línea divisoria entre lo racional y lo extrarracional, una manera de entender el mundo que, junto a sus concepciones religiosas y espirituales, posibilitaba la irrupción de la maravilla en la realidad cotidiana, que a la vez favorecía la creencia en milagros, intervenciones divinas y demoníacas, el encantamiento y la magia[8].

No podemos subestimar el poder de las imágenes y el carácter devocional de las mismas que además adquirían un uso más popular: el de la imagen de la divinidad interceciendo a favor de los intereses particulares. En este sentido, David Freedberg reivindica el papel de la imagen que se carga de presencia divina mediante la representación icónica de la misma. Tenemos que tener en cuenta que el imaginario colectivo entendía que cuando se escenifica a Dios se hacía presente en la imagen[9]. Además, el poder de las ilustraciones no solo residía en el carácter taumatúrgico al que nos estamos refiriendo, sino también a la potestad que la imagen, así como las reliquias, habían acumulado por encima de los argumentos doctrinales, es decir, la capacidad que tenían las imágenes para atraer a las masas de la población que demandaban que éstas solucionasen sus problemas vitales y les ofreciesen el anhelo de la salvación[10].

Si nos referimos al imaginario de la población se debe tener en cuenta, de nuevo, que las imágenes representadas debían cumplir las expectativas de los que las representaban. De este modo podemos inferir los diferentes ámbitos de actuación que se le presuponían a las imágenes y las múltiples interpretaciones que éstas requerían. Por tanto, cuando nos referimos al variado uso de las imágenes tenemos que tener en cuenta no solo su manifestación artística, sino sobre todo la eficacia y la vitalidad que se esperaba de las representaciones en este sentido, adquiere especial importancia las expectativas que las personas depositaban en las imágenes[11].

Se establece así una relación dialéctica protagonizada por la imagen y el culto, de forma que la imagen devocional se usa como canalizadora de las experiencias espirituales de la población, que además tenían, o podían tener, una transformación en relatos milagrosos[12]. No es objeto de este trabajo centrarnos en los múlti-

---

8 Carlos Alberto González Sánchez, «Hacia una historia de las imágenes: imagen de culto y religiosidad en la alta edad moderna», *Temporalidades-Revista Discente do Programa de Pós-graduçao em História da UFGM*, vol. 3, n. 1, 2011, pp. 180.

9 David Freedberg, *El poder de las imágenes…, op. cit.*, pp. 46-47.

10 Carlos Alberto González Sánchez, «Hacia una historia de las imágenes…, *op. cit.*, p. 172.

11 *Ibidem*, p. 14.

12 Françoise Crémoux, «Las imágenes de devoción y sus usos. El culto a la Virgen de Guadalupe (1500-1750)», en María Cruz de Carlos (ed.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 81.

ples usos de las imágenes, ya queda manifiestamente expuesto el importante e imprescindible papel de éstas para el imaginario colectivo de una población que demandaba la intervención divina en los problemas mundanos. Nos estamos refiriendo a un papel de la imagen desde su perspectiva interdisciplinar, con diversas formas, usos y funciones[13]. Resultan ilustradoras las palabras de Carlos Alberto González Sánchez en el citado artículo sobre el poder de las imágenes:

> Hemos de considerar, no obstante, que las imágenes sí podían cumplir otras funciones alternativas en aquellas sociedades sacralizadas; entre las que primaría su posesión cual objetos miríficos y taumatúrgicos, como una especie de amuletos o talismanes mágicos, cuya naturaleza sagrada los transforma en benéficos intercesores celestiales con los que resolver necesidades anímicas y materiales cotidianas[14].

Si la imagen había servido como amuleto ante las enfermedades y vicisitudes de la población, ahora en el siglo XVIII, con los problemas de la nobleza española que intentaba conservar el patrimonio así como el prestigio del linaje, la imagen también tenía esa función taumatúrgica. De esta forma los litigantes, temerosos de perder o dejar de ganar los bienes y el prestigio que acarreaba el disfrute del mayorazgo, investían sus defensas jurídicas con imágenes sagradas con el fin de que los guiara y en última instancia los ayudara a obtener una sentencia favorable en el pleito. Veremos algunos ejemplos de estas ilustraciones y grabados de imágenes de la divinidad que además podemos relacionar con simbología de tipo jurídico. No cabe duda que la imagen ha adquirido un carácter teatral de efectos que impregna la escenografía religiosa contrarreformista[15].

3. La utilización de imágenes religiosas en los pleitos de mayorazgos

3.1. La imagen de la Inmaculada Concepción

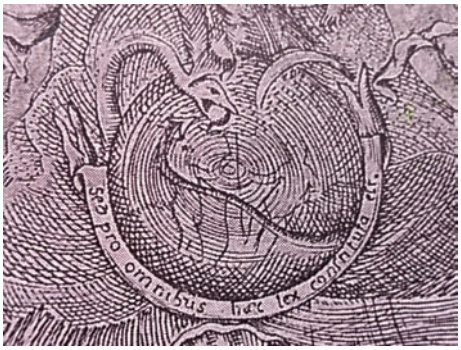
De este modo el análisis de las ilustraciones más características e interesantes que aparecen en los documentos jurídicos se hace indispensable. En el primer

---

13 Carlos Alberto González Sánchez, «Hacia una historia de las imágenes…, *op. cit.*, p, 164.
14 *Ibidem*, p. 179.
15 *Ibidem*, p. 180.
16 La reconstrucción del pleito de la familia Castro se ha llevado a cabo a través de un memorial ajustado: BUS, FA, A 111/085 (04). También la adición jurídica de la litigante María Nicolasa de Cabrera y Castro, BUS, FA, A 111/085 (02); la defensa jurídica Eusebio Ladrón

grabado, perteneciente al pleito de la familia nobiliaria sevillana de los Castro[16], podemos ver una imagen de la Inmaculada Concepción[17] con toda su simbología asociada: aparece de pie sobre la luna, coronada de estrellas, con los ojos mirando hacia la tierra. También aparece la serpiente, símbolo del pecado original, y la inscripción propia de esta iconografía *Sine labe concepta*, (Sin pecado con-

BUS, FA, A 109/105 (07)



Detalle del grabado, BUS, FA, A 109/105 (07)

de Guevara en nombre de su esposa María Nicolasa de Cabrera y Castro, BUS, FA, A 109/105 (09). Por último, la alegación jurídica de María Laura de Castro, BUS, FA, A 109/105 (09). Se trata de un pleito de 1764 protagonizado por la familia de los Castro asentados en Sevilla, el conflicto por la sucesión del mayorazgo tuvo como principal motivo la exclusión de la que se entendía la principal sucesora del vínculo, María Nicolasa de Cabrera y Castro, por el incumplimiento de la cláusula matrimonial impuesta en la fundación del mayorazgo por su tía María Laura de Castro y colitigante en el pleito. Para más información sobre este pleito véase Isabel María Melero Muñoz, «El conflicto por el legado de Gaspar de Castro: un pleito de mayorazgo en la Sevilla del siglo XVIII», en Máximo García Fernández (ed.), *Familia, cultural material y formas de poder en la España Moderna. III Encuentro de jóvenes investigadores en Historia Moderna, Valladolid 2 y 3 de julio de 2015,* Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2016, pp. 515-524.

[17] La Inmaculada Concepción es el privilegio por el cual la Virgen María es la única que fue concebida, en el vientre de Santa Ana, sin pecado entre todos los descendientes de Adán y Eva, así mediante la intercesión de Dios fue elegida antes de nacer. No debemos confundir este dogma con el de la virginidad de María. *Vid*. Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996-1998, tomo I, vol. 2, pp. 82-83.

cebida)[18]. Sin embargo, merece la pena fijarse más detalladamente en la imagen para apreciar el letrero que hay bajo sus pies en una guirnalda con forma de semicírculo*: Sed pro ómnibus lex constituta est*, que quiere decir, «Sin embargo esta ley es para todos». Aludiendo claramente a que la ley divina es para todos y está por encima de la de los hombres.

Al comenzar el conflicto encontramos una nueva encomendación a la figura de la Virgen: *ne scribam vanum, duc pia virgo manum* (no escriba en vano, sino llevado por la amorosa mano de la Virgen), que en última instancia era quién debía conducir al tribunal en el pleito.

3.2. El pleito de la familia Alderete

No menos interesante resultan estos dos grabados que pertenecen al mismo litigio protagonizado por la familia Alderete[19]. En la imagen de la izquierda podemos observar a San Antonio de Padua con su representación iconográfica característica, joven, imberbe, con amplia tonsura, con el hábito franciscano y con

BUS, FA, A 111/085 (14)

BUS, FA, A 109/117 (12)

[18] El descendimiento de la Virgen Inmaculada es un tema iconográfico que aparece a finales de la Edad Media, es la Virgen Inmaculada enviada desde el cielo por Dios. *Ibidem*, pp. 85-86.

[19] Este pleito corresponde a la familia Orozco, citada anteriormente.

el niño Jesús en brazos[20]. A San Antonio de Padua se le considera según la tradición católica el patrón de los enamorados, aunque también está relacionado con la *verdad* debido a la fábula de la incorruptibilidad de su lengua[21]. Por tanto, no es de extrañar que la figura de San Antonio de Padua aparezca frecuentemente encabezando las defensas jurídicas de los pleiteantes que pretendían demostrar la veracidad de sus relatos.

En la imagen de la derecha podemos ver una representación de la Virgen del Monte Carmelo, entregando el escapulario a San Simón Eick, para que salvase a las almas del purgatorio, como podemos observar en el fondo del grabado, terminado por un letrero en el que se lee *Mater Decor Carmeli. Ora pronobis*: «Madre del Carmelo ruega por nosotros». Se alude a que al igual que la Virgen del Carmelo intercedió para salvar las ánimas del fuego, ahora salvaguardará al litigante de la condena del tribunal. De nuevo, vemos un ejemplo más de la advocación a las instancias celestiales para que los acompañen durante el pleito. Al comenzar el conflicto el litigante vuelve a encomendarse a Dios, esta vez a través del Salmo 26: *Dominus illiminatio mea*: «El Señor es mi luz», aludiendo a que será Dios quien lo ilumine en el proceso judicial.

3.3. El pleito de la familia Vargas

BUS, FA, A 109/117 (14)

[20] Juan Interián de Ayala, *El pintor christiano y erudito, o tratado de los errores que suelen cometerse frequentemente en pintar y esculpir las Imágenes Sagradas*, Tomo Segundo, Madrid, Impreso por Joachin Ibarra impresor de Cámara, 1782, Libro VI, Cap. X, p. 234.

Especialmente interesante resulta este grabado que aparece en uno de los litigios protagonizado por la familia Vargas[22]. En ella vemos una imagen de Jesucristo en la cruz y a la derecha el Arcángel San Rafael, que se reconoce por sus atributos característicos, aparece victorioso con el pez en la mano y el atuendo de peregrino[23]. Bajo la imagen del crucificado vemos una inscripción *Te rectore*, (A ti, que riges), y bajo el arcángel *Te Duce*, (A ti, que nos guías). Recordemos que el Arcángel San Rafael es conocido por la versión bíblica como el curador, guía y ángel guardián del joven Tobías, así el Arcángel se erige como protector de los adolescentes, *adolescentium pudicitiae defensor*[24]. Entendemos que no es casual que la defensa jurídica, en la que aparece este grabado, estuviese protagonizada por un menor, Juan José María de Vargas, el cual reclamaba la posesión del mayorazgo. Dado que no tenía la mayoría de edad, ilustra su defensa jurídica con el Arcángel San Rafael, protector de los menores[25]. No menos interesante resulta la inscripción latina que figura en el grabado y que forma parte de un fragmento más amplio, correspondiente a una de las lecturas que se hacían en la misa en ciertos momentos del año. El texto completo reza así: *«Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum: multiplica super nos misericordiam tuam; ut te rectore, te duce, sic transeamus per bona tenporalia, ut non amitamus aeterna».* La tradución del texto es la siguiente:

> Dios, protector de toda la esperanza nuestra, sin el cual nada es seguro, nada es sagrado, otorga generosamente sobre nosotros tu misericordia, eres nuestro gobernante, nuestro guía, para de este modo poder atravesar los bienes temporales sin que perdamos los eternos.

---

21 Juan Interián de Ayala relata que en el año de 1403, en el 30 aniversario de la muerte del santo, se descubrió una reliquia, encontraron su cadáver reducidos a cenizas excepto su lengua que aparecía incorrupta, gracias a la providencia de Dios que con su benignidad quiso bendecir la lengua de San Antonio de Padua que siempre había usado con prudencia para hacer el bien y ser fiel a la verdad; *Ibidem*, p. 239-241.

22 Para la reconstrucción de este pleito de 1768 contamos con una alegación jurídica de parte del Marqués de la Serrezuela como marido de Isabel de Vargas, BUS, FA, A 109/105 (04). Por otro lado, un memorial ajustado por parte de Juan María de Vargas, contra su tía Isabel, BUS, FA, A 109/105 (08), y, por último, un manifiesto jurídico de Juan José María de Vargas, presentado como hijo legítimo y universal del último poseedor del mayorazgo Pedro María de Vargas, BUS, FA, A 109/117 (14).

23 Juan Interián de Ayala*, El pintor Christiano…*, *op. cit.,* Tomo Primero, Libro II, Cap. VI, p. 144.

24 Louis Réau, *Iconografía del arte…*, *op. cit.*, p. 77-78.

25 BUS, FA, A 109/117.

Se observa cómo los pleiteantes imploran a la divinidad que los guíe a través de los bienes temporales que podrían hacer referencia a los bienes relacionados con el mayorazgo, pero sin perder de vista la divinidad, lo eterno. A veces, los fundadores revisten la fundación del vínculo bajo un discurso trascendente: no se trata tanto de garantizar la riqueza ni el poder económico, como de asegurar dignos medios de vida a los sucesores, lo que se presenta como un acto de cristiana obligación. La fortuna vinculada, además, garantiza la percepción de rentas que podrán ser destinadas, en parte, a fines caritativos. Los bienes temporales, por tanto, aparecen como vehículo para alcanzar la salvación eterna. Podemos ver como subyace un interesante discurso justificativo y legitimador con respecto a la vinculación de los bienes en mayorazgo. Además, el carácter mundano y poco piadoso del litigio es revestido de un halo de santidad o de trascendencia, como hemos dicho antes, para de este modo no solo sentirse protegidos sino también suavizar la superficialidad que implica estar disputándose bienes materiales, se trata de dotar al proceso de una aparente dimensión espiritual.

3.4. La imagen del arcángel San Miguel

Especial atención merece también este otro grabado que aparece en el pleito de la familia Jáuregui[26]. A pesar de que ha sido castigado por el paso del tiempo resulta de sumo interés. Aparece en él como absoluto protagonista el Arcángel San Miguel, al que se representa con las balanzas en las manos, símbolo de equidad y justicia.

El Arcángel San Miguel es el conductor de las almas de los justos[27], por ello esta figura representa la idea de Justicia perfecta. Bajo su nombre se lee *Ora pro nobis,* (Ruega por nosotros). Este arcángel es el más popular y con la personalidad más definida, aparece como el caballero condestable de las milicias celestes, es el que dirige el combate contra los ángeles rebeldes, vence al dragón y salva a

---

[26] Nos centramos en el pleito de la familia Jáuregui en 1760 en el que los litigantes discuten sobre la tipología del mayorazgo que influyen en el orden sucesorio del mismo. Para la reconstrucción de este pleito hemos utilizado un memorial ajustado de Pedro del Pozo como marido de Juana Pacheco Guardiola, BUS, FA, A 109/105 (13); la defensa de Luis Pacheco Guardiola Guzmán y Jáuregui, marqués de Gandul y actual poseedor del mayorazgo, BUS, FA, A 109/105 (06), También una segunda alegación jurídica de Pedro del Pozo y Juana Pacheco, BUS, FA, A 109/117 (09) y otra defensa legal de los nombrados, BUS, FA, A 109/117 (11).

[27] Juan Interián de Ayala*, El pintor Christiano…*, *op. cit.*, Tomo Primero, Libro II, Cap. VI, pp. 135-136.

BUS, FA, A 109/117 (09)

la Virgen. También es el santo psicopompo que conduce a los muertos para pesar las almas el día del Juicio Final. El culto a San Miguel adquiere un nuevo impulso con la Contrarreforma, considerándolo el jefe de la milicia divina que triunfa contra Lucifer y los ángeles rebeldes, que se traduce en el escenario reformista, contra Lutero y los protestantes[28]. Bajo el grabado observamos una inscripción muy interesante en latín procedente del capítulo 4 del Eclesiastés que dice lo siguiente: *Pro justitia agonizare, et pro anima tua usque ad mortem certa pro justitia, quia deus expugnavit pro te inimicos suos*, (luchar por la justicia y por tu alma, hasta la muerte en pos de la Justicia, porque Dios se lanza en la lucha contra sus enemigos). La Justicia representada como una lucha, pero de carácter divino. El Arcángel San Miguel, de este modo, habría de interceder durante el proceso jurídico e inspirar a los miembros del tribunal para que la justicia sea verdadera y eficaz.

[28] Louis Réau, *Iconografía del arte…*, *op. cit.,* pp. 62-71.

3.5. El simbolismo de la Sagrada Familia

BUS, FA, A 109/105 (04)

BUS, FA, A 109/105 (17)

Paradójica resulta la frecuencia con la que aparecen alusiones a la Sagrada Familia y a San José con el Niño, tanto en los grabados como en las inscripciones que figuran al inicio de los procesos[29], cuando lo que se va a desarrollar es un proceso judicial que enfrenta a la propia familia y hace que se divida desde su seno. Estos últimos representan el poder divino en la tierra y, por lo tanto, sobre lo material. En el primer grabado vemos a la Sagrada Familia completa, incluyendo al Espíritu Santo. Parece que en realidad lo que interesa es la familia terrenal, la que ostenta el poder divino entre los hombres. La segunda imagen representa a San José con el Niño y la paloma que representa al Espíritu Santo[30].

---

29 El grabado de la izquierda aparece en el conflicto de la familia Vargas (ya citada anteriormente) y la ilustración de la derecha en el pleito de la familia Alderete de 1757, cuyo conflicto se ha reconstruido con un memorial ajustado, BUS, FA, A 111/085 (14), por otro lado el discurso jurídico de Francisco Alderete, BUS, FA, A 109/105 (17) y la defensa del actual poseedor del mayorazgo Tomás Alderete, BUS, FA, A 109/117 (12). Aunque estas ilustraciones así como las advocaciones que hacen referencia a la sagrada familia aparecen de manera frecuente en la casi totalidad de los pleitos, por lo que no es objeto de este trabajo citar todos los documentos jurídicos en los que aparecen las advocaciones.

30 Louis Réau, *Iconografía del arte…*, *op. cit.*, pp. 153-157.

Podríamos extrapolar esta representación al ideal de familia en la Tierra: padre, madre e hijo predilecto, incluso únicamente padre e hijo predilecto, lo cual hace que establezcamos inevitablemente un paralelismo con el heredero del mayorazgo. No es de extrañar que las alusiones a la Sagrada Familia y San José también se repitan al inicio de varios procesos como vemos a continuación.

Aunque nos pueda resultar paradójico relacionar un conflicto familiar con la familia perfecta, en el contexto puede llegar a ser comprensible, ya que pedir el amparo a la Sagrada Familia no solo podría significar que se quería que esta intercediera por la buena resolución del conflicto, sino también que se veía a la Trinidad en la Tierra como un reflejo de la familia y del heredero del mayorazgo, por lo tanto ¿a quiénes mejor que a ellos para implorarles ayuda?

4. Conclusiones

Otras alusiones a la divinidad las tenemos en las numerosas inscripciones que, aun sin ir acompañadas en algunos casos de grabados, nos las encontramos en los diferentes procesos judiciales, se muestra así que encomendarse a la divinidad era algo común y que en ningún caso podemos desligar la Justicia de lo religioso, ya que la religión era un aspecto que lo impregnaba todo. Extraemos aquí varios ejemplos:

Dirigat Deus Intellectum in viam veritatis, (Dirija Dios el intelecto en vías de la verdad)[31].

Ne auferas de ore meo verbum veritatis usquequaque: Quia in judiciis tuis supersperavi, Salmo 118, Versículo 43. (No tomen las palabras de mi boca como la verdad por completo; porque en tu juicio está mi esperanza)[32].

Dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo?, Salmo 26, Versículo 1. (El Señor es mi luz y mi salvación, ¿A quién temeré?)[33].

BUS, FA, A 111/085 (03)

BUS, FA, A 109/105 (17)

31 BUS, FA, A 109/105 (05).
32 BUS, FA, A 109/105 (16).
33 BUS, FA, A 109/105 (15).

In iudicando esto pupillis misericors ut pater, et eris tu velut filius Altisimi obediens, Eclesiastés capítulo 4. (Que al juzgar sea misericordioso nuestro Padre y seas obediente como el hijo del Altísimo)[34].

Todos los fragmentos forman parte de textos extraídos de los pleitos de porcones y que se refieren a las escrituras sagradas y, como vemos, todos tienen que ver con la Justicia divina: la única perfecta y justa. A pesar de que las disputas se producían en el mundo terrenal, no se apartaba la mirada de la Justicia Divina y la Sagrada Familia como modelo a seguir. Más aún cuando los pleitos se desarrollaban en el seno familiar. Se pone de manifiesto, mediante la omnipresencia de la religión en todos los impresos, el relevante papel de ésta; la religión católica para la sociedad moderna constituía así un mecanismo de encuadramiento social e ideológico. La fuerte fe que profesaba la población dejó su huella incluso en las defensas jurídicas que hemos estudiado.

En definitiva, pasajes bíblicos, advocaciones a los santos, alusiones a la Sagrada Familia y otros elementos religiosos estuvieron presentes en los alegatos jurídicos de los conflictos por la sucesión de mayorazgos, con la intención de ser guiados y protegidos por la Justicia divina, que en última instancia era la Justicia Suprema.

[34] BUS, FA, A 109/ 105(11).

¿PASTOR DE ALMAS Y GOBERNADOR DE ARMAS? LA PARTICIPACIÓN DE UN PRELADO EN LA GESTIÓN DE LA GUERRA: EL ARZOBISPO DE BURGOS FERNANDO DE ANDRADE Y SU NOMBRAMIENTO COMO MIEMBRO DEL CONSEJO DE CANTABRIA (1640)

Imanol Merino Malillos
Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea
imanol.merino@ehu.eus

Resumen:

La guerra entre Francia y la Monarquía Hispánica (1635-1659) supuso una conmoción en el mundo católico. En el conflicto jugaron un papel esencial los argumentos religiosos, soportes ideológicos fundamentales para la defensa de cada postura en la guerra. Tanto Felipe IV como Luis XIII y Luis XIV buscaron también el apoyo material de distintas instancias eclesiásticas. Además, podían recurrir a prelados para la dirección y gobierno de la guerra, poniéndoles al frente de contingentes militares u órganos o ministerios relacionados con esa materia. Una participación que podía suscitar «escrúpulos» a los nombrados, pues acarreaba su implicación directa en una guerra que, además, era contra un rey que profesaba la fe de la que ellos eran pastores. En esta comunicación reconstruimos el caso del arzobispo de Burgos Fernando de Andrade, a quien se nombró como miembro del Consejo de Cantabria en 1640, y los problemas de conciencia que ello le provocó.

Palabras clave:

Guerra, iglesia, religión, prelados, siglo XVII, Monarquía Hispánica, Francia.

Abstract:

The war between France and the Spanish Monarchy (1635-1659) shocked the Catholic world. In the clash between the Most Christian and the Catholic King, the religious reasons played a major role as ideological fundaments of each position. Both Philip IV and Louis XIII (and his son, Louis XIV) also sought the material support of the clergymen. Besides, they could turn to the prelates for the command and government of war, placing them at the head of contingents or committees for the management of war. This participation could cause «scruples» to the named ones, because it involved their implication not

only in a war, but also in a conflict against a king of the same religion. This paper analyses the case of the archbishop of Burgos, Fernando de Andrade, who was appointed member of the Council of Cantabria, and the conscience troubles that it caused to this prelate.

Key words:
War, Church, Religion, Prelates, XVIIth Century, France, Spanish Monarchy.

La religión jugaba un papel fundamental como sostén discursivo de la guerra en el periodo moderno. Todo conflicto armado requería una justificación que, indefectiblemente, tenía una dimensión religiosa, y la contienda que dio comienzo en 1635 entre dos de las principales monarquías cristianas del periodo, la francesa y la hispánica, no fue una excepción[1]. En el seno de la doctrina católica, San Agustín señaló la inherencia de la guerra a la condición humana, y en los siglos medievales Santo Tomás de Aquino ahondó en la teoría de la guerra justa, estableciendo los tres requisitos indispensables para que esta se diera: que fuera declarada por la autoridad competente, que hubiera una justa causa y que los contendientes tuvieran una recta intención. En los siglos XVI y XVII autores como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez introdujeron matices y apuntes de calado en la teoría de la guerra justa[2]. Los tratadistas también repararon en el papel que el estamento eclesiástico debía jugar en la guerra. Su concurrencia y parecer eran esenciales para determinar la justa causa de la contienda, como quedaba de manifiesto en la participación de los religiosos en las juntas formadas para su estudio. Pero si su participación era esencial para justificar el enfrentamiento, su implicación más allá del ámbito doctrinal se veía limitada y cuestionada. Sí podían contribuir aportando caudales a la hacienda real para los gastos militares. Así, desde el comienzo del reinado de Felipe IV la presión fiscal sobre

---

1 José María Jover Zamora, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003 (ed. or. 1949). Fernando Negredo del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Actas, 2006, en especial pp. 342-370.

2 Fernando Negredo del Cerro, «La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: apuntes para su interpretación», en Enrique García Hernán y Davide Maffi (eds.), *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, vol. II, Madrid, Mapfre, 2006, pp. 633-660.

el clero se incrementó, y la guerra con Francia no hizo sino aumentarla, dadas las crecientes necesidades de las arcas reales, lo que conllevó tensiones entre la corona y el clero y el papado, celosos estos últimos a la hora de guardar sus exenciones fiscales[3].

Los eclesiásticos también podían servir a su monarca en cargos y oficios seculares, tal y como reflejó la tratadística del periodo. El padre Mariana, por ejemplo, consideraba que era conveniente «encomendar a los sacerdotes el cuidado de la república, y darles magistraturas y honores». Antes que apartarlos de los cargos y bienes temporales, el jesuita abogaba por hacer partícipes a los prelados (en especial a los obispos) de la gestión de la república, pues ello garantizaba una mejor observancia de la fe y defensa de la religión católica[4]. De hecho, múltiples eclesiásticos ejercieron cargos relevantes en la administración de la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII, tanto en los órganos de gobierno centrales (consejos y juntas), como de delegados del monarca en los diferentes territorios que componían la Monarquía: virreyes, gobernadores, etc.[5].

El ejercicio de cargos militares o de la gestión bélica por parte de los prelados suponía un salto cualitativo, pues implicaba no sólo su participación en la administración real, sino también que sus manos pudieran verse manchadas con la sangre de los enemigos, quienes podían ser cristianos. Santo Tomás de Aquino consideraba que los religiosos tenían prohibido participar en la guerra[6]. Otros autores, sin embargo, señalaban que esa prohibición no era universal. Así lo expuso Francisco Suárez, quien reflexionó sobre si a los clérigos les estaba permitido declarar la guerra y tomar parte en ella[7]. Su conclusión en la materia que nos interesa era clara: el derecho canónico prohibía a los clérigos intervenir personalmente en la guerra, pero no estaba prohibido por derecho divino, pues no existía precepto alguno, ni en la tradición ni en las sagradas escrituras, que así

---

3 José Ignacio Fortea Pérez, «La gracia y la fuerza: el clero, las ciudades y el fisco en la Monarquía Católica (1590-1664)», en José Ignacio Fortea Pérez y Juan E. Gelabert (eds.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, pp. 137-161; José Ignacio Fortea Pérez, «Olivares y la contribución del clero en la monarquía católica: la décima de 1632», *Pedralbes*, 28, 2008, pp. 31-84.

4 P. Juan de Mariana, *Del rey y de la institución real*, Barcelona, La Selecta, 1880, pp. 440-441.

5 Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, t. II, Madrid, CSIC, 1992, pp. 195 y ss.

6 F. Negredo del Cerro, «La legitimación…», *op. cit.*, p. 637.

7 Francisco Suárez, *Guerra, intervención, paz internacional*, Madrid, Austral, 1956, pp. 67-73.

lo expresara. Por lo tanto, al tratarse únicamente de derecho positivo, el papa podía «dispensar esta clase de preceptos por tratarse de derecho positivo humano», abriendo con ello una puerta a su participación.

Adentrándonos en el periodo de Felipe IV y el conde-duque de Olivares, conocida es la oposición que desde distintas instancias eclesiásticas se ejerció contra el valido, impidiendo así la aplicación y ejecución de varias medidas que el valido pretendía llevar a cabo[8]. Olivares recelaba tanto del poder económico del clero como de su dependencia hacia Roma, y pese a que el valido procuró el nombramiento de criaturas y personas afines para cargos eclesiásticos, lo cierto es que la oposición del estamento eclesiástico a su figura no amainó. A ello se unieron las tensas relaciones que la corona mantuvo con el papa Urbano VIII, considerado enemigo en la corte madrileña[9]. Con todo, como podremos observar, el conde-duque no dudó en valerse de prelados para la dirección y gestión de la guerra, lo que disgustó al papa, y que fue motivo, uno más, de disputas y fricciones entre Felipe IV y Urbano VIII.

Un ejemplo de esas tensiones lo hallamos en una carta remitida por el embajador extraordinario ante el papa, Juan de Chumacero, al conde-duque en 1641, poco más de un año después del nombramiento del arzobispo de Burgos como miembro del Consejo de Cantabria. En ella el diplomático transmitió a Olivares la ofensa que para Su Santidad suponía el nombramiento de prelados para el gobierno de la guerra, «siendo oficio tan contrario a su profesión», y sin disponer de licencia especial[10]. Según le había manifestado el santo padre, ese desempeño únicamente era justificado «contra infieles», y siguiendo a su rey, lo que le había llevado a tener «por excomulgado» al cardenal Trivulzio, recién nombrado gobernador de armas[11]. En su respuesta a Chumacero, el conde-duque enumeraba las razones que justificaban el nombramiento de prelados para puestos de índole militar[12]. En primer lugar, el que se tratase de una guerra pasiva y defensiva, no

---

8 Fernando Negredo del Cerro, «Deslealtades eclesiásticas en tiempos de Olivares. Algunas consideraciones sobre ejemplos precisos», *Libros de la corte*, extraordinario 1, 2014, pp. 186-213.

9 Antonio Domínguez Ortiz, «Regalismo y relaciones iglesia-Estado en el siglo XVII», en Antonio Mestre (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 77-84.

10 Copia de la carta de Juan de Chumacero al conde-duque de Olivares, Roma, 25.V.1641, en Biblioteca Nacional de España, Mss/10984, ff. 214r.-214v.

11 Gianvittorio Signorotto, *Milán español. Guerra, instituciones y gobernantes durante el reinado de Felipe IV*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, pp. 189-200.

12 Copia de la carta del conde-duque de Olivares a Juan de Chumacero, Madrid, 22.X.1641, en John Elliott, José F. de la Peña y Fernando Negredo (eds.), *Memoriales y cartas del Conde*

ofensiva. En segundo lugar, la necesidad de ministros militares (la «falta de cabezas» de la que tantas veces se quejó), que obligaba a valerse de los clérigos para esos desempeños. Por último no dejaba de acudir al ejemplo francés, refiriendo, además del caso del propio cardenal Richelieu, los del cardenal de La Valette y el arzobispo de Burdeos, «si bien de ninguna manera juzgo que sea disculpa que los otros hagan mal para hacerle nosotros». Pese a que no dudaba de que Felipe IV excusaría al cardenal Trivulzio en cuando le fuera posible, no dejaba de señalar que una «guerra pasiva y defensa del propio estado [como era la de su rey] realmente parece diferente color de los demás conquistadores».

El nombramiento de prelados para cargos militares, efectivamente, no fue privativo del Rey Católico. El Cristianísimo monarca también puso a cardenales, arzobispos y demás hombres de la iglesia al frente de armadas y ejércitos. El propio Richelieu, cardenal-duque, acudió en tres ocasiones a los frentes militares. Primero durante el sitio de la Rochelle, ataviado con un uniforme, mitad eclesiástico, mitad militar. Después, en 1629 y 1630 cruzó los Alpes con los ejércitos franceses[13]. Los propagandistas castellanos, al igual que Olivares, no dejaron de mencionar los casos del cardenal La Valette y el arzobispo de Burdeos. Tampoco se olvidará de ellos, como veremos, el arzobispo de Burgos. Una participación que, al igual que sucedía con los casos hispánicos, disgustaba en Roma, por lo que desde aquí se hicieron instancias al gobierno francés para que cesara el ejercicio de empleos militares por los clérigos[14].

1. Perfiles: el arzobispo y el Consejo

Fernando de Andrade y Sotomayor nació en Galicia en 1578, siendo un segundón de una familia noble gallega, lo que le encauzó hacia los estudios universitarios, cursando la carrera en la Universidad de Salamanca. Ocupó distintos cargos eclesiásticos en Andalucía hasta que en 1628 fue promocionado al obispado de Palencia, de donde pasó al arzobispado de Burgos, siendo nombrado en 1631, aunque no tomó posesión hasta mayo de 1632. Aquí permaneció (con

Duque de Olivares, vol. I. Política Interior. 1621-1645 (tomos 1 y 2), Madrid, Marcial Pons, 2013, pp. 377-378.

13 John Elliott, *Richelieu y Olivares*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 32.

14 Gabriel de Hanotaux, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, t. IV, París, 1935, p. 409. Citado por John Elliott, José F. de la Peña y Fernando Negredo (eds.), *Memoriales y cartas*…, *op. cit.*, pp. 377-378, cita 14.

ausencias, como la de Vitoria) hasta septiembre de 1640, cuando fue trasladado al obispado de Sigüenza. Uno de los principales apoyos de Andrade en su carrera eclesiástica fue su tío, el longevo fray Antonio de Sotomayor, confesor del príncipe y posterior rey Felipe IV (1616-1643), e inquisidor general entre 1632 y 1643, siendo una figura de gran importancia durante el valimiento de Olivares. Autores como Leandro Martínez lo han considerado una criatura del conde-duque, sometida plenamente al valido, pero Fernando Negredo ha señalado que no ha de ser observado como una simple «marioneta» de Olivares[15]. Desde sus cargos eclesiásticos, Sotomayor ejerció de *paterfamilias*, favoreciendo la promoción y ascensos de sus deudos y familiares en el seno de la iglesia[16]. Así, todos sus sobrinos, a excepción de dos (uno de ellos precisamente Fernando de Andrade) obtuvieron cargos inquisitoriales. Cuatro de ellos también alcanzaron la dignidad episcopal.

Fernando de Andrade fue uno de esos sobrinos, llegando a ser arzobispo de Santiago de Compostela desde 1645 hasta su muerte, en 1655. Más allá de su labor pastoral y diocesana, así como del patronazgo artístico que ejerció[17], interesa destacar los ministerios civiles y quehaceres militares que la corona le encomendó. Fue nombrado virrey y capitán general de Navarra el 21 de diciembre de 1636. Ello implicaba ausentarse de Burgos, por lo que requería una licencia papal para residir fuera de su diócesis, dado que se había prohibido que los clérigos se ausentasen, obteniéndose para el periodo de un año. Prácticamente un mes después de su nombramiento salía de Burgos y el 30 de enero de 1637 hacía su entrada en Pamplona[18]. Aquí permaneció hasta que en abril de 1638 fue re-

---

[15] Leandro Martínez Peñas, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 443-464. Fernando Negredo del Cerro, «Gobernar en la sombra. Fray Antonio de Sotomayor, confesor de Felipe IV. Apuntes políticos», *Mágina*, 13, 2009, pp. 85-102 y, más recientemente, Fernando Negredo del Cerro, «los confesores reales», en José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz (dirs.), *La corte de Felipe IV (1621-1665). La reconfiguración de la Monarquía católica*, tomo I, vol. 1, Madrid, Polifemo, 2015, pp. 620-639.

[16] Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 1982, pp. 208-231 y María Amparo López Arandia, «Un paterfamilias en la corte de Felipe IV: fray Antonio de Sotomayor», *Historia y Genealogía*, 4, 2014, pp. 59-74.

[17] Abel Lobato Fernández, «Fernando de Andrade y Sotomayor. Un obispo mecenas durante el reinado de Felipe IV», en Félix Labrador Arroyo, *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de investigación en Historia moderna. Comunicaciones*, Madrid, Ediciones Cinca, 2015, pp. 871-891.

[18] Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas*, tomo I, Madrid, imprenta de Francisco Martínez, 1645, pp. 127-128.

emplazado por el marqués de Los Vélez, si bien colaboró activamente en la defensa de la región durante ese y los siguientes años. Tras su paso por Navarra, Andrade retornó a su cátedra. En 1639 la armada francesa comandada por el arzobispo de Burdeos atacó la costa cantábrica, centrando su ofensiva contra Laredo, sus astilleros y los barcos que allí se construían. Dado que era una región que formaba parte de su archidiócesis, Andrade llevó a cabo una intensa labor para repeler el ataque francés. Ello conllevó una comunicación fluida con el Consejo de Cantabria. Los miembros de ese órgano le agradecieron su actuación, e informaron al rey de la puntualidad con que el prelado asistía a la materia[19]. En su carta de agradecimiento, Felipe IV le encargó que acudiera a las Cuatro Villas de la Costa de la Mar y se pusiera al frente de la defensa de la región en caso de que los franceses permaneciesen en tierra[20]. No cesó entonces su imbricación en el ámbito de la administración civil y de la guerra. Estudiaremos cómo en 1640 fue nombrado miembro del Consejo de Cantabria. Años después, entre 1647 y 1648, y siendo arzobispo de Santiago de Compostela, ejerció como gobernador y capitán general del reino de Galicia.

Expuesto el personaje, queda por esbozar el destino que le concitó escrúpulos: el Consejo de Cantabria, un órgano colegiado centrado en la gestión de aspectos relacionados con la guerra en la frontera pirenaica occidental, que tenía su sede en Vitoria[21]. Ello no implicaba que fuera un consejo de mandos militares, pues las tropas y unidades ya contaban con los suyos (el principal entre 1639 y 1640 fue el capitán general del ejército, marqués de Los Vélez), encargados de la dirección de las operaciones. Pero el Consejo sí tenía autoridad sobre los contingentes, pues debía de cuidar de su alojamiento y su aprovisionamiento, entre otras muchas materias concernientes a la administración bélica. En este sentido resulta significativo que no todos sus consejeros proviniesen del Consejo de Guerra. Al igual que otras juntas centrales creadas en el periodo, este fue un órgano mixto, compuesto por ministros de la corona que procedían de aquellos consejos reales cuya autoridad y jurisdicción eran consideradas necesarias para

---

19 Copia de la consulta del Consejo de Cantabria, Vitoria, 19.VIII.1639, en Archivo Histórico Nacional [AHN], Estado [E], lib. 72, ff. 38r.-38v.

20 Copia de cédula real, Madrid, 20.VIII.1639, en AHN, E, lib. 72, ff. 39r.-39v.

21 Imanol Merino Malillos, «El Consejo de Cantabria. Negociación con los territorios y administración de los aspectos bélicos en la frontera pirenaica occidental (1638-1643). Primeros apuntes», en Antonio Jiménez Estrella y Julián J. Lozano Navarro (eds.), *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*, vol. I, Granada, Universidad de Granada, 2012, pp. 805-816.

llevar a cabo las labores encomendadas. Ejemplo de ello es la constante presencia de un consejero de Castilla (primero Diego de Riaño, luego Juan Bautista de Larrea, ambos significativamente con ascendencia vasca), reflejo de la creciente participación de ese órgano de jurisdicción ordinaria y sus miembros en materias y comisiones de la administración de la guerra[22].

2. Camino a Vitoria. El nombramiento del Fernando de Andrade

A comienzos de 1640 el Consejo de Cantabria se había visto reducido a su mínima expresión. De sus tres miembros originales solamente permanecía en Vitoria uno, Diego de Riaño, pues tanto Francisco Antonio de Alarcón como Nicolás Cid habían podido ejercer su ansiada licencia para volver a la corte. Riaño y el secretario Alonso Pérez Cantarero conformaban el órgano (teóricamente) colegiado, lo que resultaba inapropiado, dado que se barruntaba una campaña militar intensa por ese frente para el año entrante. Por eso la Junta de Ejecución representó al rey la necesidad de rehenchir el Consejo. Felipe IV en su resolución amanuense, considerando que «la guerra desta parte […] es sin duda hoy la cosa más importante de España», nombró nuevos miembros, entre los que se hallaba el arzobispo de Burgos, que entonces era Fernando de Andrade[23].

Las razones que debieron de llevar a su nombramiento fueron múltiples, si bien Felipe IV en su anotación únicamente explicitaba una: «que fue virrey de Navarra». Es decir, primaba ante todo su experiencia previa en la región, su conocimiento del terreno, pues no habían transcurrido dos años desde que abandonó aquel reino. Otro motivo que seguramente llevó al monarca a adoptar esta decisión fue su rápida actuación ante el ataque anfibio francés sobre las costas cantábricas en el verano de 1639. Pero más allá de su pericia militar, no debemos dejar de observar que el rey nombraba a un gran prelado para un órgano de administración bélica, y que con ello buscaría una mayor implicación no sólo en el plano del gobierno. Andrade era la cabeza de un arzobispado que, además de

---

22 Imanol Merino Malillos, «El desplazamiento de consejeros reales para la gestión in situ de la guerra durante el valimiento del conde-duque de Olivares. El caso del Consejo de Cantabria (1638-1643)», en Félix Labrado Arroyo, *II Encuentro…*, *op. cit.*, pp. 331-347.

23 Consulta de la Junta de Ejecución, Madrid, 28.I.1640, en Archivo General de Simancas [AGS], Guerra y Marina [GYM], leg. 1326.

disponer de importantes rentas, contaba con diócesis sufragáneas como Palencia y, en especial, Pamplona y Calahorra[24]. Bajo estas dos últimas y la diócesis de Burgos se encuadraban los territorios nucleares de actuación del Consejo de Cantabria. Asimismo, no parece casualidad el que estas estancias fuera de su diócesis (Navarra, 1637-1638; Vitoria, 1640) y su traslado a Sigüenza en septiembre de 1640 tuvieran lugar poco tiempo después del cambio de postura de Andrade en lo referente a la constitución de una nueva diócesis en Santander. Y es que, si bien en un principio se mostró favorable a la misma (en sintonía con la voluntad real), para 1636 varió su parecer, y junto con el cabildo y ayuntamiento burgaleses se mostraba contrario a la escisión[25].

Con todo, el argumento explicitado por el rey fue el que el secretario de la Junta de Ejecución, Fernando Ruiz de Contreras, utilizó en la carta enviada al arzobispo para comunicarle su designación. Fechada el 8 de febrero, le informaba de que el rey había sido servido de nombrarle para formar parte del Consejo de Cantabria, «por las noticias con que se halla y haber servido de virrey de Navarra»[26]. La cédula real que confirmaba su nombramiento fue expedida en Madrid el 27 de febrero de 1640[27], pero el arzobispo no esperó a recibirla para responder a la corte, pues con fecha de 28 de febrero redactó un escrito en respuesta de la carta remitida por Ruiz de Contreras[28]. En ella, tras mostrar la debida sumisión a su monarca, solicitaba licencia para exponer los escrúpulos que le planteaba su nombramiento. Ello, tal y como él venía a recalcar, no significaba desobedecer la orden real, pues lo hacía para que el rey tomara la decisión con conocimiento de todas las cautelas posibles, para que así él pudiera ejecutar la orden real «con seguridad de conciencia». Pero no comenzaba su exposición con los aspectos referidos a ésta. Lo primero que señalaba (aunque afirmaba que no lo iba a representar) era que su destino, Vitoria, se hallaba fuera de su arzobispado, por lo que iba a necesitar breve y licencia papal para poder ausentarse de

---

24 Maximiliano Barrio Gozalo, *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, pp. 36 y 303-305.

25 Bernabé Bartolomé Martínez (coord.), *Historia de las diócesis españolas*, t. 20, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 127-128 y 503-504.

26 Copia de la carta de Fernando Ruiz de Contreras al arzobispo de Burgos, Madrid, 8.II.1640, en AHN, E, lib. 72, f. 40v.

27 Copia de cédula real, al arzobispo de Burgos, Madrid, 27.II.1640, en AHN, E, lib. 72, f. 40v.

28 Carta del arzobispo de Burgos a Felipe IV, Burgos, 28.II.1640, en AGS, GYM, leg. 1327.

su diócesis, tal y como se había hecho cuando fue a ejercer el virreinato en Navarra. Tampoco quería comentar (aunque lo hacía) la pobreza de su hacienda, debida en buena medida a los servicios que había prestado al rey.

Tras esas no-representaciones, pasaba a desgranar las dificultades que, «en conciencia», le planteaba su nombramiento. La primera de todas era que el Consejo de Cantabria se encargaba de disponer la defensa y la ofensa por aquella frontera, y dado que de ese órgano saldrían las órdenes al respecto, «vendré [decía el arzobispo] como a gobernar la guerra». Algo que, como prelado, le suscitaba reparos, pues de sus mandatos se derivarían muertes y destrucción. No parece que encontrara esos impedimentos el año anterior, cuando el rey le encargó ponerse al frente de la defensa de las Cuatro Villas si el enemigo permanecía en tierra. Él mismo adoptó medidas para que los religiosos de su diócesis participasen en la defensa de la Monarquía. Según apuntó el propio arzobispo, despachó cartas a todos los vicarios de su archidiócesis para que previniesen a todos los clérigos y estudiantes mayores de 18 años para que, si fuera necesario, acudieran «todos los que pudieren ser a propósito para manejar armas a donde se ofreciere la ocasión al primer aviso mío», dado que «se trata del servicio de VMgd en orden a la defensa de la patria, de los hermanos y de nuestras iglesias»[29]. Un año después, sin embargo, acudir a formar parte del Consejo de Cantabria y las implicaciones bélicas que ello tendría le ocasionaban escrúpulos. Ello y el que (a su juicio) hubiera sujetos más cualificados para esa labor le llevaban a pedir que fuera eximido. No dejaba de concluir esta parte de su alegato recordando las prohibiciones que al respecto establecían los «sagrados cánones», de los que el rey y la casa de los Austrias eran, «entre todos los príncipes seglares el único amparo y defensor».

Junto a esos recelos relacionados con la labor militar que debería llevar a cabo, a Andrade le surgían otros inconvenientes «para lo político», que se traducían en la propaganda y la historia. El arzobispo no dejaba de señalar que «en todos los manifiestos que se han publicado de parte de España» se había censurado la participación de clérigos en los ejércitos y armadas de Francia. Citaba en este punto dos ejemplos: el del cardenal de La Valette, a quien el papa había tratado «como a excomulgado […] en su muerte», y el del arzobispo de Burdeos. Dos nombres que Olivares citará unos meses después, en su carta para defender la participación de los prelados en la guerra. Tal y como señalaba Andrade,

[29] Copia de la carta del arzobispo de Burgos al rey, Burgos, 17.VIII.1639, en AHN, E, lib. 72, ff. 38v.-39r.

ambas intervenciones habían sido criticadas en las obras publicadas en defensa de la Monarquía Hispánica. El arzobispo de Burgos argüía que su asistencia en Vitoria podía ser utilizada por los «historiadores» enemigos de la Monarquía «para suavizarlo, y aún disculparlo». Así pues, para que el rey y sus plumas pudieran seguir criticando legítimamente la práctica del rey francés, resultaba necesario que él no acudiera a Vitoria.

Su detallada respuesta fue recibida en la corte, donde fue redirigida a un clérigo cualificado para que allanara las dudas e inconvenientes expuestos por el arzobispo. Tal cometido le fue encomendado al inquisidor general[30], quien era también confesor real, y que por ambos cargos estaba acostumbrado a tratar y dilucidar asuntos de conciencia en temas de gobierno planteados por el rey[31]. Además, desde 1624 formaba parte del Consejo de Estado, y por ende del de Guerra. Pero su ascendencia sobre el prelado burgalés no se ceñía únicamente a sus cargos, pues también tenía carácter familiar, dado que se trataba de su tío, fray Antonio de Sotomayor, bajo cuyo amparo Andrade había labrado su trayectoria eclesiástica. La corona confiaba en ese vínculo para vencer las cautelas del arzobispo de Burgos. Fray Antonio de Sotomayor comenzaba su voto reconociendo, al igual que lo hacía Andrade, «la indecencia deste ministerio [de la guerra] con su estado», y que el papa tenía condenadas «otras acciones semejantes de semejantes personas». Pese a ello, y excusando todo lo que podía tener «nombre de pecado», argumentaba cómo podía Andrade acomodarse al servicio real, siendo como era el objetivo del rey una justa causa como la defensa de la religión católica y de la Iglesia. En su parecer el inquisidor exponía una cautela, y es que, según afirmaba, «no tengo entendida la forma ni el fin deste Consejo de Cantabria», aunque consideraba que debía de ser no «para ejercicios militares, sino para gobierno político», lo que matizaba de inicio la argumentación del arzobispo. Más aún, en caso de que, «*per accidens & praeter intentionem*», tuviera que adoptar alguna resolución de carácter militar, bastaría con que el arzobispo se abstuviera. En cuanto al argumento de que no podía ausentarse de su diócesis sin permiso papal, consideraba que, en aquel momento de necesidad, entraban las justificaciones del concilio de Trento «*christiana caritas, debita obedientia & evidens utilitas Ecclesiae*».

---

30 Parecer del inquisidor general, posada, 15.III.1640, en AGS, GYM, leg. 1327.

31 Eduardo Galván Rodríguez, *El inquisidor general*, Madrid, Dykinson, 2010, pp. 506-544 y L. Martínez Peñas, *El confesor*…, *op. cit*.

El inquisidor concluía así que la causa era justa, y que además las labores que iba a llevar a cabo no eran militares, sino políticas, y que en caso de darse las primeras, bastaría con que se abstuviera. Por lo tanto, el arzobispo de Burgos debía cumplir con lo ordenado por el rey y acudir a Vitoria, tal y como se lo había hecho saber el propio inquisidor. La Junta de Ejecución se hizo eco de sus palabras, subrayando que debía cumplir con lo ordenado por el rey sin dilación[32]. En su resolución escrita en ese documento, Felipe IV se mostraba taxativo, pues consideraba que ninguno de los argumentos expuestos por el arzobispo podía obstaculizar su asistencia en el Consejo de Cantabria. Pero el monarca hacía extensiva la invalidez de esos argumentos a todo el estado eclesiástico, dado que todas las acciones que iban a llevarse cabo, incluso si se llegase a entrar en Francia, eran en defensa propia, «por habernos ellos acometido y no querer admitir la paz».

La insistencia del rey en su resolución y los argumentos esgrimidos por su tío hicieron cambiar de parecer al arzobispo de Burgos, quien se avino y partió hacia Vitoria el 7 de abril. El monarca le agradeció su asistencia[33]. Su venida fue saludada por diferentes autoridades locales, que nos informan de que no venía como consejero raso, sino que asistía a ejercer la presidencia del Consejo[34]. Especialmente interesadas se mostraron las del reino en donde había ejercido como virrey, Navarra, que no dejaron de darle la enhorabuena por su nombramiento [35]. No debemos olvidar que ese Consejo tenía autoridad para llevar a cabo actuaciones en el reino, a lo que se opuso la diputación navarra. De ahí que la presencia del arzobispo de Burgos en ese órgano pudiera propiciar una mayor comprensión por parte del mismo hacia los argumentos del reino. Otras autoridades locales se volcaron ante la visita de tan ilustre visitante, caso de las de la ciudad de Vitoria y la provincia de Álava, que formaban parte de la diócesis calagurritana, que era sufragánea de la archidiócesis burgalesa. Las actas municipales del periodo reflejan la existencia de comisionados locales a Burgos para el tratamiento de asuntos concernientes a las autoridades eclesiásticas. Por eso los miembros del concejo vitoriano no dejaron de ordenar que se hicieran diligencias para aprestar las casas necesarias para el aposento del arzobispo y de otros consejeros que llegarían a Vitoria[36].

---

[32] Consulta de la Junta de Ejecución, Madrid, 17.III.1640, en AGS, GYM, leg. 1327.

[33] Copia de cédula real, Madrid, 13.IV.1640, en AHN, E, lib. 72, f. 41v.

[34] Junta General de Vizcaya, Guernica, 8.V.1640, en VV.AA., *Juntas y Regimientos de Bizkaia. Actas*, t. XII, Bilbao, Juntas Generales de Bizkaia, 2005, p. 307.

[35] Archivo Real y General de Navarra, Reino, Actas Diputación, lib. 2, ff. 248v. y 250v.

[36] Ayuntamiento de Vitoria, sesión del 13 de marzo de 1640. Archivo Municipal de Vitoria, Actas Municipales, vol. 33, f. 245v. bis.

La estancia de Andrade en Vitoria no fue muy prolongada, pues a finales de agosto de 1640 recibió licencia real para salir de esa ciudad y acudir con el rey a la jornada real que se preparaba (y que no llegó a realizarse)[37]. Distintas decisiones adoptadas en los meses siguientes nos llevan a cuestionarnos si el nombramiento del arzobispo de Burgos fue debido a las cualidades y experiencia de la persona, o si por el contrario el peso de la archidiócesis, su proximidad y recursos jugaban un papel importante para su nombramiento. Hemos visto que el rey manejó como argumento de calidad su experiencia en el virreinato de Navarra, cualidad que aportaba el titular (Fernando de Andrade), no el cargo (arzobispo de Burgos). Sin embargo, no parece que ése no fuera el único motivo que determinara su nombramiento. Algo observable en que la partida Fernando Andrade no supuso el fin de la presencia del arzobispo de Burgos en el Consejo de Cantabria. En septiembre de 1640, poco después de su salida de Vitoria, Andrade fue nombrado obispo de Sigüenza. Su sustituto en la mitra burgalesa fue Francisco Manso de Zúñiga, obispo de Cartagena y oriundo de la diócesis de Calahorra. La corona resolvió a finales de ese año que el arzobispo de Burgos siguiera asistiendo al Consejo de Cantabria, pero a los miembros de la Junta de Ejecución les surgió la duda de cuál de los dos debía ser, si el arzobispo saliente, quien aportaba la cualidad que teóricamente había determinado su designación, o el entrante. La cuestión quedó resuelta por mano del propio rey, quien dictaminó que fuera Manso de Zúñiga, de quien se decía que era un hombre de partes. Además su proximidad a la capital alavesa propiciaría que acudiera de forma más presta a su nuevo destino[38].

3. Conclusiones

En este texto hemos reconstruido la implicación de un prelado en la gestión de la guerra al servicio del Rey Católico en su enfrentamiento contra el Rey Cristianísimo. La religión y los hombres de iglesia tenían una vital importancia en los conflictos del periodo, y no sólo desde la óptica discursiva. El clero ofrecía un soporte no sólo ideológico a la guerra con Francia, sino también material. Asimismo, el alto clero participó en algunos casos de forma activa en la dirección o, en su caso, la administración de la guerra. La diferencia entre estas dos últimas formas de implicarse era profundas. Desde la Monarquía Hispánica se había criticado la participación de prelados franceses como mandos militares de unidades dirigidas contra los territorios del Rey Católico. Este, no obstante, se valió de clérigos, aunque de

37 Copia de cédula real, Madrid, 23.VIII.1640, en AHN, E, lib. 72, f. 42r.
38 Consulta de la Junta de Ejecución, Madrid, 21.XII.1640, en AGS, GYM, leg. 1331.

forma puntual (el cardenal Trivulzio), para el gobierno de las armas, justificado en tanto que se traba de conflicto defensivo, y que contaba con una causa justa, pues la Monarquía era la parte ofendida, no la ofensiva.

En el caso de Fernando de Andrade, su nombramiento no implicó el mando militar, pues se integró en un órgano encargado de los aspectos administrativos de la guerra, mientras que sus homólogos franceses se pusieron al frente de unidades militares, e incluso de armadas. Con todo, al arzobispo de Burgos su nombramiento le produjo dudas y «escrúpulos», subrayando no tanto los problemas de su condición y conciencia, como el que su concurrencia podía ser aprovechada por los enemigos del rey para criticarlo y excusar los casos de prelados franceses al mando de tropas. Ello nos permite significar la importancia de los argumentos «para lo político» (en palabras de Andrade) por parte de los actores de este debate, en especial la relevancia de la historia y de la fama en los argumentos tanto en los documentos del conde-duque como del propio arzobispo. Se era consciente de la necesidad de ser ejemplar frente al enemigo, cuyo mal ejemplo, según señalaba Olivares, no era un eximente para que ellos incurrieran en los mismos errores. Además, es importante destacar a quién acudió la corona para vencer los escrúpulos del arzobispo: el confesor real fray Antonio Sotomayor. Cierto es que por su posición era una figura capaz de disipar las dudas teológicas y de conciencia que el prelado burgalés podía tener, como así hizo, pero además, como hemos visto, Sotomayor había sido el pilar fundamental de la carrera eclesiástica de Fernando de Andrade.

Un último aspecto a significar es la necesidad de calibrar los criterios que pesaron en la corona para nombrar a Andrade como miembro del Consejo de Cantabria, lo que nos lleva a plantearnos la importancia del individuo y del cargo y qué pesó más a la hora de su elección. Vimos cómo el rey y la Junta de Ejecución señalaron la experiencia previa de Andrade en la gestión de la guerra en la frontera pirenaica occidental como factor fundamental para su designación. Sin embargo, más allá de su pericia explicitada en los documentos, otras razones debieron de subyacer en su nombramiento. Por un lado, desde el punto de vista personal, el componente represivo de su nombramiento por su cambio de actitud respecto a la constitución del obispado de Santander. Por otro lado, esa pericia personal no casa con la elección, a finales de 1640, de su sustituto en la mitra burgalesa, Manso de Zúñiga, como miembro del mismo Consejo. En su elección, al igual que en la de Andrade, debió de pesar su autoridad eclesiástica sobre parte del ámbito geográfico de ese Consejo, lo que podía facilitar a este órgano sus actuaciones.

LA FAMA DE SANTIDAD FEMENINA EN EL CONVENTO DE LA ENCARNACIÓN DE ZARAGOZA[1]

Ana Morte Acín
Universidad de Zaragoza

Resumen:

Este artículo analiza la vida de sor Margarita Escobar, monja profesa en el convento de la Encarnación de Zaragoza, recogida en la obra del P. Faci dedicada a su madre y hermanas. El caso de Margarita es de especial interés puesto que se trata de una monja sin vocación que transgrede la norma conventual. Esta transgresión nos permite conocer por un lado la vida de una supuesta santa sin vocación, así como ahondar en el proceso de construcción de la imagen de santidad por parte del autor.

Palabras clave:

Santidad femenina, trasngresión, Margarita Escobar, P. Faci.

Abstract:

This article analyzes the life of Sister Margarita Escobar nun in the convent of the Incarnation in Zaragoza, reflected in the work of P.Faci where are also the lives of her mother and sisters. Margarita's case is interesting because she is a nun without vocation that transgresses the rules of the convent. This transgression allows us to know on the one hand the life of a supposed holy nun without vocation and deepen in the process of building the image of holiness by the author.

Key words:

Female sanctity, trasngression, Margarita Escobar, P. Faci.

---

[1] Este trabajo se realiza en el marco de los proyectos de investigación «Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispana de la Edad Moderna» (HAR2014-52434-C5-2) y «La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla» (FFI2015-63625-C2-2-P).

Desde mediados del siglo XVI las órdenes religiosas comenzaron a realizar un esfuerzo sin precedentes por configurar una imagen y una memoria de sí mismas con un claro objetivo propagandístico[2]. La orden carmelita es una de las órdenes religiosas que más atención prestó a la conservación de la memoria de las personas ilustres que formaron parte de ella. En el caso de las religiosas contamos con abundantes obras biográficas que así lo atestiguan[3].

En esta artículo voy a analizar el caso de una de estas religiosas, sor Margarita de Escobar, nacida en 1608 y fallecida en 1642, monja profesa en el convento de la Encarnación de Zaragoza. La vida de Margarita está incluida en una obra del P. Faci dedicada a la vida de su madre, Mariana Villalba, y dos de sus hermanas, María y Mariana, que comprende también una breve historia de la fundación del convento y algunas notas sobre la vida de otras religiosas de la casa[4]. El caso de Margarita resulta interesante porque muestra una realidad que, aunque no debió ser infrecuente, pocas veces se deja ver, al menos de forma clara, a través de las obras hagiográficas. Me refiero a la profesión y posterior vida en el convento de mujeres sin vocación[5]. A lo largo de las páginas dedicadas a la vida de Margarita, Faci se sirve de una serie de recursos retóricos para adecuar al modelo hagiográfico la falta de vocación de la religiosa y las crisis que sufría, camuflándolas como tentaciones que Dios le enviaba para su edificación o prue-

---

2 Ángela Atienza López, «Las crónicas de las órdenes religiosas en la España Moderna. Construcciones culturales y militantes de época barroca», en Ángela Atienza, (ed.) *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 25-50.

3 Isabelle Poutrin, *Le voile et le plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995. En el caso del convento zaragozano contamos además con obras dedicadas a sor María Josefa de Jesús Navarro y sor Serafina Bonastre: José Andrés, *Vida de la venerable Madre Sor Serafina Andrea Bonastre*, Zaragoza, 1675; Raimundo Lumbier, *Vida de la V.M. Sor Serafina Andrea Bonastre, fundadora principal del convento de la Encaranción de monjas de la observancia de N. Señora del Carmen de* Zaragoza, Zaragoza, 1675; José Andrés, *Nueva maravilla de la Gracia en la santa y penitente vida de la venerable y humilde Sor María de Jesús en la Religión, y María Navarro en el siglo, Religiosa (…) en el Convento de la Encarnación de Zaragoza*, Zaragoza, 1676.

4 Roque Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva y Vicente, y la de sus tres hijas Sor María, Sor Margarita y Sor Mariana Escobar […]*, Pamplona, 1761. En las últimas fases de redacción de este trabajo he tenido conocimiento de la próxima publicación de un artículo que analiza esta obra: Cristina Gimeno-Maldonado, «La herencia espiritual. Un linaje carmelitano en la Zaragoza del siglo XVII», en *Manuscrits*, n.º 33, 2015, pp. 75-94.

5 José Luis Sánchez Lora, «Mujeres en religión», en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 141-152.

bas de la divinidad para probar su santidad. Cuando comienza el relato de las vidas, lo primero que deja claro el autor es que cuenta con muy pocos datos de Mariana y sus tres hijas por dos motivos fundamentales: el primero, que es el que esgrime el autor, es porque en el momento de escribir la vida habían pasado ciento veinte años desde el nacimiento de Mariana[6]. El segundo, y más importante en mi opinión, es la escasa memoria que existía de la vida de Mariana y sus hijas tanto en el lugar donde nació la madre, Paracuellos de la Ribera, como en el convento de la Encarnación. Es el propio autor el que señala que el propósito de redactar el libro de la vida de Mariana de Villalba y sus hijas es precisamente que no caigan en el olvido, ya que a la altura de 1700 no parece que ni siquiera en el convento se tuviera memoria de ellas. La proliferación de obras biográficas de religiosas que vieron la luz en los siglos modernos, puede llevar a engaño sobre la repercusión de estas mujeres entre sus contemporáneos. El fenómeno de la escritura conventual femenina debe enmarcarse en un contexto más amplio en el que el papel de las órdenes religiosas es determinante[7]. La necesidad de construir una memoria de la orden que les permitiese competir con las demás es uno de los motivos por los que se impulsó la creación de este tipo de obras. Ocurre lo mismo con la supuesta santidad de las religiosas de las que se habla. De la gran cantidad de mujeres que protagonizaron obras de carácter hagiográfico sólo se inició la recogida de testimonios para incoar el proceso de beatificación de un pequeño número. Y de ese pequeño grupo muy pocas obtuvieron de Roma la calificación de beata. Esto no obsta para que algunas de las mujeres con fama de santidad jugaran un importante papel en los lugares en los que residían y que se convirtieran en personas prestigiosas, como puede ser el caso de sor María de Jesús de Ágreda o la beata Mariana de la Cruz[8]. A no ser que se tratara de una mujer con una fama de santidad muy consolidada, la población solía tener una memoria frágil sobre las religiosas que no perduraba mucho tiempo después de su muerte, por lo que eran los miembros de la orden los que, en ocasiones, las rescataban del olvido con el fin de ayudar a construir y reconstruir la memoria de la orden más que por la demanda de reconocimiento de los fieles. Esto es evidente en el caso que nos ocupa ya que, cuando en 1761

---

6 Según el autor, Mariana Villalaba nació en 1565.

7 Isabelle Poutrin, *Le voile et le plume..., op. cit.*

8 Ana Morte Acín, «Conventos, santidad y vida cotidiana en la Edad Moderna», en Juan José Iglesias, Rafael Pérez García, Manuel Fernández (eds.) *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, pp. 2263-2276.

Faci recoge la información para escribir el libro afirma que ésta le llegó por casualidad en 1718 o 1719 y entregó algunos cuadernos al convento «para que se conservara noticia de quien eran»[9]. A lo largo de la obra Faci dibuja diferentes modelos de santidad al tratar a cada una de las mujeres de la familia. Siguiendo siempre el modelo hagiográfico, cada una de ellas tiene, sin embargo, unas características que la diferencian de las demás. Para dar unidad y coherencia al relato, el autor compara a Santa Sofía y sus tres hijas Fe, Esperanza y Caridad con Mariana Villalba y las suyas, y a partir de este símil comienza la descripción de cada una de ellas. La madre, Mariana de Villalba era tercera de la orden de san Francisco de Paula. En la vida de Mariana hay varios episodios que reflejan su relación con los vecinos y la adquisición de cierta fama de santidad. Las beatas al gozar de mayor libertad de movimientos que las monjas profesas tenían una relación más próxima con la población[10] . La supuesta santidad de María Escobar, la hija mayor, se basa en sus cualidades como religiosa, la oración, la devoción y sobre todo destaca su faceta de escritora. De hecho, en el libro se recogen sus escritos glosados por el autor. De la tercera hermana, Mariana, apenas hay información relevante en la obra que se ajusta como en el caso de su hermana María al modelo de santidad habitual, centrado en las virtudes religiosas[11] . En el caso de Margarita asistimos a un ejercicio literario en el que se hacen más evidentes los recursos hagiográficos. Por lo que se trasluce, Margarita no tenía la misma devoción que sus hermanas y de hecho, su vida se caracterizó por continuas crisis y tentaciones que cristalizaban en el incumplimiento de la regla por parte de ella y de otras religiosas que debían estar en su misma situación. Estas crisis, sin embargo, son descritas por el autor como pruebas que la divinidad ponía a sor Margarita, pruebas que la religiosa siempre acababa superando aunque nunca de forma definitiva, para acabar mostrándola en los últimos años de su vida como el ideal de mujer religiosa arrepentida que finalmente encuentra la manera de hallarse en paz con Dios. Por esa exposición pública de las des-

---

9 Roque Faci, *Vida de..., op. cit,.* p. 79.

10 Ángela Atienza, «De beaterios a conventos. Nuevas perpectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», en *Historia Social*, n.º 57, 1, 2007, pp. 145-168; Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI-XIX*, Madrid, Alianza, 2003.

11 La más pequeña de las tres hermanas, nació en Zaragoza el 11 de septiembre de 1603. Entró en el convento con 14 años y profesó el 14 de septiembre de 1619. Ocupó varios cargos en el convento, entre ellos el de prelada y murió el 18 de septiembre de 1660. Roque Faci, *Vida de..., op. cit.,* pp. 522-525.

obediencias es por lo que existieron ciertas reticencias a que se publicara la obra ya que el retrato que el P. Faci hace de la vida en el convento de la Encarnación contenía, efectivamente, algunas «inobservancias». La descripción que hace dista bastante de lo que se supone era el ideal de un convento femenino, ya que hace alusión constantemente a lo mal que se comportaban algunas religiosas y los problemas de convivencia y de observancia de la regla que ello conllevaba, sobre todo en el caso de las monjas más jóvenes o de las que tenían una vocación menos firme como fue el caso de sor Margarita Escobar[12]. En el prólogo a la vida de sor María, el autor hace referencia a esta cuestión:

> Al saber algunos que yo quería publicar estas vidas y que en ellas refería algunas inobservancias, que reprendo, no sentían bien de mi intento en escribirlas, y así les respondo con nuestro Docto Fr. Anastasio de Santa Teresa, [...] que había referido casos trágicos sucedidos en su Esclarecida Reforma y dice: Lo contrario (a callarlos) no parecería escribir Historia, sino un panegírico lisongero, adulando a la presunción, y confianza con la prosperidad de tantas muertes dichosas, viendo que todos los individuos de la orden mueren felizmente (y a mi intento, viven vrituosamente) que basta la materialidad del hábito, para aquello, y para esto, lo que es falso, porque es necesario, cumplir casa uno con sus obligaciones[13].

Pero esta supuesta transgresión de la regla de sor Margarita y sus compañeras es precisamente lo que hace interesante la obra. Margarita nació en Zaragoza el 15 de agosto de 1608 y fue bautizada, al igual que sus hermanas, en la parroquia de San Pablo, el 17 del mismo mes. Para describir las circunstancias del nacimiento de Margarita el autor la compara con santa Perpetua, ya que afirma que ambas fueron aborrecidas por sus padres y desatendidas por la parteras. Según relata Faci, después de haber pasado de pobre a rico, Gaspar de Escobar, anhelaba tener un hijo, ya que después de que se le muriesen cinco, sólo le quedaban hijas. Había ofrecido a la partera una recompensa si el niño era varón, así que cuando la mujer vio que se trataba de una niña, y molesta por haber perdido la bonificación, la dejó sin abrigo y le dio un azote[14] . Siguiendo con este tono hagiográfico se explica cómo su madre, a pesar de tener ya 43 años, quiso dar de mamar ella misma a Margarita, y aunque sólo pudo amamantar a la niña durante diez meses, la pequeña ya no quiso tomar leche de ninguna ama de cría lo que el autor explica de la siguiente manera:

---

12 Roque Faci, *Vida de..., op. cit.,* p.121.
13 *Ibidem*, p. 80.
14 *Ibidem*, p. 358.

> Salviano dijo lo que casi todos saben, y es que con la leche también se maman las buenas, o malas costumbres, y como el Señor quería tan semejante a su Madre a nuestra Margarita, no quiso el Señor, que lograse otra leche. Díjola su Madre algunas veces, refiriéndola esta reticencia a mendigar leche ajena, que la reprendí, y que la pareció que entonces entendió esa reprehensión, pero que con todo eso jamás quiso probar leche ajena; nada podemos decir de ese uso de razón tan adelantado, con seguridad, lo que todos vieron, fue, que al cumplir un año solo de edad, hablaba N. Margarita con lengua tan expedita, como en la edad de doce años[15].

Otra de las características de la niñez en el modelo hagiográfico es la caridad con el prójimo. Margarita gustaba de dar limosna a un matrimonio de personas indigentes a los que según el autor llamaba «su pobre y su pobra». Al entrar al convento para ser educada como «garceta» a los diez años de edad siguió interesándose por el estado del matrimonio y se encargó de ellos hasta que fallecieron y contribuyó a los sufragios por sus almas[16] . A partir de la entrada al convento y de la profesión se sucedieron lo episodios de dudas y crisis de vocación. A estos titubeos debieron contribuir un grupo novicias con las que se relacionaba que estaban en su misma tesitura[17]. El primer episodio en el que Faci hace mención a ese grupo de novicias es un supuesto plan para fugarse del convento en el que animaron a participar a Margarita, siendo ella también novicia. Según el relato, después de una visita al convento, la madre, Mariana Villalba, intuyó que su hija estaba pensando salir del convento, por lo que al día siguiente volvió a verla y le contó un supuesto sueño que había tenido en el que la joven batallaba con el niño Jesús por salir del convento pero que al final permanecía dentro. Entendiendo Margarita lo que su madre le quería decir, persuadió a sus compañeras de que no siguieran adelante con el plan y de que se trataba de tentación

---

15 *Ibidem*, p. 359. Esta es otra de las constantes en los relatos hagiográficos: la precocidad en el uso de la razón.

16 *Ibidem*, p. 361.

17 No es habitual leer en los relatos hagiográficos alusiones tan directas a la vida disipada de algunas religiosas como en este caso. De hecho, como he señalado, esto fue un obstáculo para la publicación del texto ya que parecía ponerse en entredicho la virtud de las religiosas de la ordenEfectivamente en la obra hay una crítica constante a algunas de las formas de vida del convento de la Encarnación que contrasta con la supuesta perfección de las protagonistas. Puede que a mediados del siglo XVIII, que es cuando se escribió el libro, la tolerancia con algunas de estas costumbres y modos de vida fuese menor que en épocas anteriores o que se hubiera desarrollado una mayor capacidad de crítica por parte de las órdenes, ya que, como se ha señalado, no es habitual que se muestren abiertamente las imperfecciones y deficiencias en el cumplimiento de las reglas que se producían en los conventos.

del demonio[18]. Del mismo modo que en el caso de sor María Escobar, también se incluyen algunos escritos de Margarita en su vida. Uno de ellos consiste en una reflexión sobre cómo deberían prepararse las novicias para la profesión, aludiendo a que ella no lo hizo correctamente. De hecho, Faci afirma que lo hizo con poca disposición y que pasó las horas previas en el torno con familiares en lugar de recogida en oración, y así, salió «llorando» a hacer su profesión. Era el 14 de septiembre de 1614[19]. En esa reflexión critica el tiempo y dinero que las familias y novicias gastan en preparar materialmente la profesión cuando ese esfuerzo debería emplearse en prepararse espiritualmente[20]. Faci parece ser de la misma opinión y va más lejos. Afirma que:

> quando se hacen tales gastos inútiles, haciendo en ellos odiosa la Religión a los seglares, que temiendo esas locuras, retraen a sus propias hijas de la misma Religión. En las Profesiones de religiosas, se ven visitas largas, y con vanidades propias de seglares, y con tal escándalo, que los mismos seglares murmuran: en esas visitas, qué se ve sino disolución? Y la Profesa que debía estas con su Esposo, ni alcanza tiempo, para rezar el oficio divino: O locura! Y que no haya quien remedie estas locuras! También hay en estas funciones, tornabodas, que así llama el mundo, y ni se guarda silencio, ni modestia, ni recato, y de estas nacen las diversiones indignas de religiosas, el descrédito de los conventos, y las lágrimas, que derraman las verdaderas religiosas, viendo profanados los conventos [...][21].

Después de la profesión sor Margarita siguió sufriendo continuas crisis que en buena parte tenían su origen en su relación con el grupo de antiguas novicias, ahora profesas, del que he hablado. De ellas dice el autor que eran «locas, fatuas, y quizá habían entrado sin vocación»[22], y que entretenían a Margarita con libros profanos y la arrastraban a una vida «relajada» como la que ellas llevaban. El autor llega a afirmar que por culpa de esta mujeres Margarita «en el siglo vivió como religiosa y en la religión, como seglar»[23]. Así, sor Margarita «ni vivía en Dios porque se divertía con aquellas locas, y ni vivía en las diversiones, y libros profanos, porque Dios los acibaraba con los toques interiores»[24]. Pero no eran sólo los remordimien-

---

18 *Ibidem*, pp. 382-383.
19 *Ibidem*, p. 386.
20 *Ibidem*, pp. 387-388.
21 *Ibidem*, pp. 388-389.
22 *Ibidem*, p. 392. Unas líneas antes, sin embargo, Margarita dice que conversaba con otras de sus años porque tenían buen humor y eran sus amigas.
23 *Ibidem*, p. 396.
24 *Ibidem*, p. 393.

tos los que atormentaban a Margarita, sino que su hermana María, le reprendía constantemente y estaba vigilante ante la conducta de su hermana pequeña. Tiempo después de profesar, aunque no se especifica cuándo, fue nombrada sacristana mayor su mejor amiga, y ésta la eligió como compañera para el oficio. Este trabajo conllevaba frecuentar el torno, y de nuevo allí sor Margarita infringió las normas y durante un tiempo tuvo trato con un «sugeto». Tales eran los remordimientos que tenía la religiosa por esta relación, que según el autor, le pidió a Dios que le mandase una enfermedad grave que le alejara del torno y de esa compañía[25] . Posteriormente y ocupando el cargo de procuradora, mantuvo de nuevo trato durante un año con un hombre que debía ser alguien relacionado con el abastecimiento del convento[26]. Aún se cuentan más casos en los que sor Margarita no pudo resistir la tentación de entablar conversación con personas ajenas al convento, a pesar de ser amonestada en reiteradas ocasiones por su hermana María, tanto en vida como después de su muerte en varios sueños que relata la religiosa[27]. La propia Margarita en sus escritos recuerda así esa época:

> Aunque no tenía conversaciones como antes, quedábame el cuidado de ir bien tocada y vestida, el de parecer bien, el de sustentar conversación con cualquiera que se ofrecía en casa y en la reja, sino que como no me hallaba en disposición de dejarlo todo […] daba excusas raras para traslucir las ociosidades y vivía atormentada sin recibir gusto, ni el interior: amargo por falta de obras, ni en el exterior en las conversaciones de las amigas[...][28].

Señala Faci a continuación que tenía sor Margarita tan buen carácter que hacía que las otras monjas le estuviesen «sujetas a sus prendas naturales y chistes»[29] y era halagada por todas de manera que no le dejaban que viviera retirada porque cuando lo intentaba «sus amigas la querían quitar los escrúpulos, diciéndola que Dios también quiere la diversión»[30] . Uno de los últimos episodios que se mencionan a este respecto corresponde al sábado de carnaval de 1635. Debía realizarse una profesión en el convento, para lo cual se habían contratado a unos músicos. Hubo un problema con la documentación y la ceremonia se retrasó, debiendo los músicos esperar en la iglesia. Aprovechando esta circuns-

---

25 *Ibidem*, p. 406.
26 *Ibidem*, p. 407.
27 Sor María murió en 1634 y sor Margarita relata varios episodios en los que su hermana se la aparecía para darle consejos y ayudarla *Ibidem*, pp. 409-410.
28 *Ibidem*, p. 411.
29 *Ibidem*, p. 411.
30 *Ibidem*, p. 411.

tancia sor Margarita estuvo hablando y bromeando con ellos. Dice en su relato que le dijeron muchas «boberías» y que luego fue a contárselo a sus amigas[31] . Este incidente es aprovechado por Faci para hacer una crítica a las fiestas que se celebraban con motivo de la profesión de las novicias, para ello cita un extenso fragmento de la Vida de doña Juana de Valois escrita por el P. Manero[32] . También objeto de crítica son las celebraciones de otras festividades como la de santa Teresa. Primero reprocha a las monjas que se dedican a adornar la imagen de la santa que «de este adorno cuidan más las monjas que de imitarla». Después critica que se representen comedias y bailes como celebración de la festividad por el efecto que causan en las monjas, en este caso en sor Margarita:

> Vino un farsista con su mujer (no vendrían sino fueran llamados) y danzaron delante del Santísimo Sacramento, y dice N. Margarita que la mujer dio más de cien vueltas de una sola vez, tendría el diablo bailador. Como Margarita estaba escarmentada, temía salir a esta fiesta; pero no faltarían compañeras que la quitarían escrúpulos: *aunque me daba escrúpulo* (dice) *fui tan flaca que salí a esta diversión*[33] .

El problema que se siguió fue que sor Margarita intentó mantener el contacto con la mujer, aunque no lo logró porque se enteró su confesor el P. Biota y se encargó de impedirlo. Los remordimientos y el arrepentimiento que seguían a estos comportamientos atormentaban a la religiosa. Es muy significativo que Faci afirme que en los momentos de diversión a sor Margarita «le venía a su memoria con grande viveza: *Mira que puedes morir sin ser santa* y la afligía mucho», aunque, cuando después se le volvía a presentar una situación parecida no encontraba la fuerza para resistirse. El hecho de que se utilice la expresión de no morir como santa es especialmente significativo ya que entronca muy bien con la sensibilidad del momento y con ese uso particular que se hacía del término santa o santo[34] . Siguiendo con las críticas a la forma de vida de algunas religiosas, el autor aborda un nuevo tema: la presencia de niñas en el convento para educarse que trastocan las rutinas de las monjas y les distraen de sus obligaciones[35]. Tras el episodio de los

---

31 *Ibidem*, p. 413.

32 *Ibidem*, p. 413, cita la siguiente obra: P. Manero, *Vida de la Serenissima Señora doña Juana de Valois […]*, Madrid, 1654, cap. 13, p. 54.

33 *Ibidem*, pp. 419-420.

34 Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1990.

35 Sobre la educación de las niñas en Aragón ver: Laura Malo Barranco, «Educación femenina y nobleza aragonesa en la Edad Moderna», en Gregorio Colás Latorre (ed.), *Estudios sobre la sociedad aragonesa en la Edad Moderna,* Zaragoza, Mira Editores, 2015, pp. 143-163.

músicos Margarita comenzó a leer algunas vidas de santos para hallar un modelo que seguir. La vida que más le inspiró fue la de santa Coleta, que le impulsó a intentar vivir de forma más pobre. Le comunicó a su confesor que deseaba desprenderse de los objetos que tenía en su celda para vivir con mayor sencillez y su confesor le aconsejó que además de eso se desprendiese de las criaturas de las que se hacía cargo, es decir, de las niñas que enviadas al convento a educarse había tomado bajo su protección, al parecer de manera desmedida. Es en este punto cuando Faci aborda el problema de la presencia de niñas en los conventos. Por su riqueza considero oportuno reproducir el fragmento íntegramente:

> En los conventos donde se admiten niñas de educación, porque no se observannn las condiciones, que la Iglesia manda en su admisión, y custodia, sucede un desquicio digno de llorarse con lágrimas de sangre: como no se entregan a Maestra especial, estas niñas, y si se hace, es por ceremonia, se encomiendan estas niñas a una Religiosa, a quien llaman *Tía*: este abuso fue inventado, por el mismo demonio, para que las niñas no crezcan en virtud, y las tías vivan con una continua inquietud: las madres, o parientes seglares de las niñas están moliendo a dichas tías con visitas, sin reparar en horas de Coro, sueño, silencio, ni otras de religión, y assí dichas tías andan mareadas con esta barahunda: después de esto han de cuydar el almuerzo, merienda, y otras cosas más ridículas, para dichas niñas, y como suelen entrar tan de poca edad, sacudiéndose sus madres naturales tantos cuidados, como trae el criar a una niña, se trasladan a las monjas, con que las no quisieron casar, se hallan con mayores cuidados; y este oficio de ser tías, si se debe pretender? Mucho, porque hay monjas, que poseídas de la envidia, quitan dichas niñas a otras con mil negociaciones indignas de su estado; y todo el año, y años se pasa en un mareo continuo, y pasa a tanto el desquicio de observancia, que dichas niñas son la inquietud del convento, y ocasión de una continua murmuración, diciendo unas, que la niña no está cuidada; lo cuentan a sus madres naturales, y estas se muestran esquivas con las tías, las tías con las monjas, que las acusan, y se conservan guerras continuas entre los de fuera, y dentro sin tener dichas niñas otro aprovechamiento, que el de melindres. No hay papel para decir los dislates, que se siguen de esta educación de niñas, y dijera mejor de esta relajación de niñas y grandes. Cómo podía N. Margarita seguir el camino de la virtud, enredada en tales cuidados tan ridículos y mujeriles?[36].

Sor Margarita se vio envuelta en una episodio similar en el que tuvo algunos desencuentros con otras religiosas y los familiares de la pequeña que finalmente pasó a estar bajo la tutela de otra religiosa[37] . No acabaron aquí los problemas

---

36 Roque Faci, *Vida de..., op. cit.,* pp. 417-418.

37 *Ibidem*, p. 418. Faci afirma que todo el problema con la niña fue una gracia de Dios para que sor Margarita tuviera menos obligaciones y pudiera estar más recogida, lo cual contrasta

de sor Margarita en el convento, ya que tiempo después se tuvo que enfrentar a la sospecha del endemoniamiento. Parece que a esas alturas sufría algún tipo de enfermedad nerviosa o ansiedad. El autor habla de que sufría fuertes tentaciones que le provocaban temblores y un malestar tal que era difícil de disimular delante de las demás monjas. Llamaron incluso a un médico que no supo decir qué le pasaba a la religiosa que además de agitada se encontraba mal del estómago[38]. En el convento se empezó a correr la voz de que otra religiosa tenía los mismos síntomas y que se podía tratar de un episodio de endemoniamiento. El confesor de Margarita «cargola de reliquias y muy especialmente de un *Lignum Crucis*» del cual dice la religiosa que «debía ser muy verdadero porque luego que tomé el relicario, noté mejora de todos mis trabajos»[39]. En cualquier caso, y ante los crecientes rumores, ambas religiosas fueron sometidas a un exorcismo para demostrar que no existía posesión. Pese a que según el autor quedó acreditado que no había presencia demoníaca en ninguna de las dos, la sombra de la posesión siguió planeando sobre sor Margarita. El apartado dedicado a las reliquias es uno de los que no suele faltar en las vidas de santas. En el caso que nos ocupa, además del anteriormente citado, hay un episodio de especial interés. En el año 1639 la hermana de sor Margarita, sor Mariana, enfermó gravemente de un costado acompañado de vómitos. Muy preocupada por su hermana pequeña, tomó una carta de sor Martina de los Ángeles que había en el convento, se la aplicó a Mariana en el estómago y al instante mejoró. Añade, además, que de esta religiosa había en el convento otras reliquias como una basquiña interior, una toca y varias cuentas[40]. Lo interesantee es que las reliquias pertenecieran a Martina de los Ángeles que era una religiosa dominica que había profesado en el convento de Santa Fe de Zaragoza y posteriormente había ido como fundadora a Benabarre muriendo en 1635, tan sólo cuatro años antes de la curación que narra Faci y de la que aún no se había publicado la biografía[41]. Este episodio es

con la descripción que hace de las disputas que se producían en los conventos por estas cuestiones que parecen de naturaleza mundana. Creo por tanto que, una vez más, hay que interpretar este pasaje en clave hagiográfica.

38 *Ibidem*, p. 441-442.

39 *Ibidem*, p. 442.

40 *Ibidem*, p. 460.

41 Andrés Maya Salaberría, *Vida prodigiosa y exercicio admirable de virtudes de la V.M. Sor Martina de los Ángeles y Arilla, religiosa profesa de el religiosissimo Convento de santa Fe de Zaragoza, Orden de Predicadores, y fundadora de el de San Pedro Mártir, de la insigne villa de Benabarre*, Zaragoza, 1678.

ilustrativo de cómo circulaban las reliquias, cómo se tenían por tales las de personas no calificadas como santas por la Iglesia y cómo se creaba la memoria e imagen de santidad de una religiosa a través de este tipo de mecanismos[42] .

En el verano de 1636 se produjo un punto de inflexión importante en la vida de sor Margarita, ya que a petición suya, ante su imposibilidad de llevar una buena vida como religiosa, su confesor le asignó a una persona para que la vigilase y le ayudase a sobrellevar mejor la vida conventual. La elegida fue sor Graciosa Herrera, a la que llama Maestra[43]. A partir de ese momento, parece que Margarita encontró algo más de paz, aunque fuera a base de una dura disciplina. Sor Graciosa, en efecto, se mostraba estricta y sometió a la joven a duras pruebas. En una ocasión que habían llevado un corderito para que las niñas que se educaban en el convento se entretuvieran, sor Graciosa ordenó a Margarita que se encargara de recoger los excrementos del animal. Se trataba, en opinión del autor, de una cura de humildad, puesto que debía llevar a cabo esa labor delante de las demás monjas[44] .

En la última parte de la vida se hace referencia a algunos episodios de corte político en los que Margarita consiguió el favor divino en respuesta a sus peticiones. Se trata de también de algo relativamente habitual en las vidas y hagiografías de la época. Estos episodios se suelen encontrar en los capítulos dedicados al don de profecía o a los favores divinos recibidos por la religiosa. En el caso que nos ocupa los hechos mencionados son el sitio de Fuenterrabía en 1638, que es uno de los que aparece con más frecuencia en este tipo de obras, la revueltas de 1640 y la revolución inglesa de 1649[45].

Quizá el tratamiento más curioso es el que recibe el último episodio. Recordemos que sor Margarita murió en 1642, varios años antes de que se produjera la revolución que terminó con la vida del rey Carlos de Inglaterra, pues bien, al

---

[42] Las cuentas que mencionan eran cuentas de rosario con supuestos dones curativos. La primera noticia que se tiene de este uso fue por parte de Juana de la Cruz y posteriormente es frecuente que aparezcan como reliquias de las religiosas con fama de santidad. Isabelle Poutrin, «Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVI-XVII siècles)» en *Melanges de la Casa de Velázquez*, XXVI (2), 1990, pp. 33-54.

[43] Roque Faci, *Vida de..., op. cit.,* p. 423 A pesar de que señalan julio de 1636 como fecha de inicio de esa tutela en otros episodios parece que se retrotraiga hasta 1634-1635 ya que cuando relatan los episodios de la procura ya mencionan que la Maestra le reprendía.

[44] *Ibidem*, p.426 Es habitual también que haya episodios y descripciones escatológicas en las vidas de santas casi siempre relacionadas con la virtud de la humildad.

[45] *Ibidem*, p. 496.

tratar el capítulo sobre el don de profecía de la religiosa, Faci narra cómo en 1638 Margarita tuvo una visión en la que aparecía un hombre cuya cabeza rodaba a su lado. Tras pedirle a Dios que le dijera quién era y qué podía hacer por él, tuvo inteligencia de que estaba en gran peligro y debía rezar mucho por él, puesto que se trataba del rey de Inglaterra, y añade:

> Y parece que la visión, que tuvo nuestra Margarita, fue profecía de la fatal y rara desgracia de este Príncipe de Inglaterra. Habiendo sido la V. Fundadora de este Convento la Madre Serafina Bonastre, tan devota de rogar por el reino de Inglaterra, parece, que sus hijas heredaron esa piedad, y el Señor en este favor, y otros, explica, gusta, se continúe la misma en esta Casa[46].

En principio ni esta profecía ni los ruegos por conseguir un feliz desenlace para la Corona en las guerras mencionadas tienen un gran calado, pero las profecías de corte político se habían hecho habituales en las vidas de las religiosas y por tanto, no es de extrañar que Faci, buen conocedor de ellas, quisiera incluir aunque testimonialmente alguna vinculada a Margarita. Por último referiré un episodio relativo a la fundación de un convento para la que fue requerida sor Margarita. No se precisa exactamente cuándo se estaba planeando en la ciudad la fundación de un convento de religiosas franciscanas por iniciativa de doña Felipa de Borja, nieta del duque de Villahermosa. La amiga de sor Margarita, doña Gerónima Zaporta, quería que ésta fuera una de las fundadoras aunque para ello tuviera que cambiar de hábito. Aquí es donde comienza el barniz hagiográfico que no nos permite conocer con exactitud la realidad, pero sí, ahondar en cómo se construía un relato con tintes de santidad. Sor Margarita se muestra en principio contraria a abandonar su orden: «*Señor, cómo he de dejar el hábito de mi Madre y Señora, queriéndola yo tanto, por el hábito de un santo particular, siendo éste de la virgen?*». A esta pregunta el autor dice que el Señor le contestó en su corazón que él también se había hecho hombre y «vil hábito tomé vistiéndome de carne humana», y a continuación empezó a tener inteligencia de todos los favores y mercedes que le había hecho san Francisco, llegando al punto de cambiar de opinión y mostrarse dispuesta a cambiar de orden. Para dar aún mayor legitimidad a este acto, Faci pone como ejemplo a una religiosa de reconocido prestigio como es sor María de la Antigua que salió de su convento de clarisas para fundar uno de mercedarias[47]. Finalmente la fundación no se llevó

46 *Ibidem*, p. 513.
47 *Ibidem*, p. 473.

a cabo, pero este es un episodio muy ilustrativo del uso de la intervención divina y del ejemplo de otras «santas» como elementos legitimadores de una acción que podría resultar discordante con el modelo hagiográfico. En la descripción de su última enfermedad y muerte es cuando aparece con claridad la imagen de la religiosa como mujer arrepentida que finalmente encuentra la paz y la salvación. Así se describen sus últimos momentos: «solamente quería la vida para padecer y era su constancia en llevar sus penitencias adelante»[48]. La vida de sor Margarita Escobar nos muestra a una supuesta santa sin vocación. Una religiosa que se debate entre su inclinación natural y los remordimientos por su conducta. Un tipo de «santa» que no es habitual. La obra del P. Faci es prolija en detalles de la vida cotidiana de esta mujer y de sus intentos por acomodarse a una vida impuesta. El modelo de santidad se muestra en este caso tan flexible, que consigue no sólo que alguien como sor Margarita encaje en él, sino que se muestren las desviaciones de la norma de un convento como el de la Encarnación sin perjuicio del relato hagiográfico.

48 *Ibidem*, pp. 517-518.

EL RÉGIMEN DEL SEMINARIO DIOCESANO DE SAN PEDRO APÓSTOL DE CÁCERES

Ana M.ª Prieto García[1]
Universidad de Extremadura

Resumen:

Este trabajo aborda el análisis de las constituciones de 1803 que, a lo largo de los años, han regulado el régimen, la dirección y el gobierno del Seminario de San Pedro Apóstol de Cáceres. El objetivo es mostrar todas las normas que regulaban la vida de los moradores del colegio, en especial, la de los seminaristas, es decir, todas las reglas que atañen a cuestiones académicas, a la vida espiritual y comunitaria del Seminario.

Palabras clave:

Seminario, Constituciones, Reglamentos, Cáceres, Extremadura.

Abstract:

This paper deals with the analysis of the constitutions that, over the years, have regulated the regime, the leadership and the government of the Seminary of St. Peter the Apostle of Caceres. The aim is to show all the rules governing the life of the inhabitants of the school, especially the seminarians, that is, all rules regarding academic matters, spiritual and community life of the Seminary.

Key words:

Seminary, Constitutions, Regulations, Cáceres, Extremadura.

---

[1] Trabajo realizado gracias a la concesión de la Beca de la Fundación Fernando Valhondo Calaff de Cáceres. Asimismo, este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación «Familia y comunidad rural: Mecanismos de protección comunitaria en el interior Peninsular (ss.XVIII-1900)», referencia HAR2013-48901-C6-5-R, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuyo Investigador Principal es José Pablo Blanco Carrasco.

1. Introducción

En la séptima sesión del Concilio de Trento, celebrada el 15 de julio de 1563 bajo el pontificado de Pío IV, se estableció, concretamente en la sesión XXIII y capítulo XVIII de la Reforma, el precepto en el que se ordenaba a los obispos la implantación de seminarios-colegios. En ellos se acogerían y enseñarían a muchachos pobres de 12 años, de manera gratuita, gramática y latín y, además, se les formaría en la vida piadosa y clerical[2]. Los Padres Conciliares conscientes de que «siendo inclinada la adolescencia a seguir los deleites mundanales, sino se la dirige rectamente […] a no ser que desde sus más tiernos años y antes que los hábitos viciosos lleguen»[3], confiaban en que la mejor manera de obtener buenos sacerdotes era educándoles desde la infancia en la piedad y en la religión. Circunstancia que conllevó a la fundación y expansión de diversos colegios por toda la geografía española.

En este sentido, los numerosos estudios existentes sobre los diversos Seminarios Conciliares españoles[4], nos ha llevado a centrar este trabajo en el Seminario de Cáceres, con el propósito de presentar las reglas que regían la vida de sus miembros, desde su establecimiento en 1603 hasta su traslado a Coria en 1819. La razón por la que nos hemos centrado en el Seminario de San Pedro

---

2 Marc Venard, «El Concilio de Trento 1545-1563», en Guiseppe Alberigo (ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos»*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 296.

3 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XXIII, cap. XVIII, traducción de Don Ignacio López de Ayala, 4.ª edición, Madrid, 1798.

4 Manuel Fernández Conde, «España y los Seminarios Tridentinos», Madrid, CS.I.C, Instituto «Enrique Flórez», 1948; José Ramón, Hernández Figueiredo, *El Seminario Conciliar de San Fernando de Ourense (1804-1952). Historia de una institución de piedad y cultura*, Ourense, Diputación Provincial de Ourense, 2004; Francisco Martín Hernández, *Los Seminarios españoles en la época de la Ilustración*, Madrid, 1963; «La formación del clero en los siglos XVII y XVIII», *Historia de la Iglesia en España*, B.A.C., T. IV, Madrid, 1979; Cayetano Mas Galvañ, «De la ilustración al liberalismo: el Seminario de San Fulgencio de Murcia», *Trienio*, n.º 12, 1988, pp. 102-175; «Tres Seminarios españoles del Setecientos: Reformismo, Ilustración y Liberalismo», *Cuadernos de Historia Moderna, Anejos*, n.º 3, 2004, pp. 163-200; Manuel Martín Riego, *La formación del clero. El seminario conciliar de Sevilla (1831-1931)*, Sevilla, Caja Rural de Sevilla, 1994; Ángel Fernández Collado, «El Seminario conciliar de Toledo. Apuntes históricos», *Anales toledanos*, n.º 37, 1999, pp. 221-232; Javier Vergara Ciordia y Beatriz Comella Gutiérrez, «El seminario conciliar en las relaciones Iglesia-Estado en España desde Trento al Concilio Vaticano II», *Revista de Estudios Extremeños*, t. LXX, n.º Extraordinario, 2014, pp. 553-596; Juan Jesús Bravo Caro, «El primer intento de regular el Colegio Seminario de Málaga», *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, n.º 18, 1996, pp. 349-358.

Apóstol no es otra que la carencia de estudios sobre dicho tema dentro del ámbito geográfico cacereño[5].

2. El seminario conciliar de san Pedro apóstol de Cáceres

La idea de establecer un Seminario en la ciudad de Cáceres para la formación de los futuros sacerdotes parte de los obispos D. Francisco de Mendoza y Bobadilla (1536-1550) y de D. Diego Enrique de Almansa (1550-1565). No obstante, esta ardua tarea no se consiguió culminar hasta los primeros años del siglo XVII debido a las diversas trabas impuestas por el Cabildo Catedral, quien se oponía a su instauración en Cáceres por considerar más adecuado erigirlo en Coria por ser la capital del Obispado[6]. Finalmente, el Obispo D. Pedro García de Galarza (1579-1603) consiguió fundar el 4 de mayo de 1603 el Colegio-Seminario para que en él estudiasen siete jóvenes que se habían de elegir de los siete Arciprestazgos del obispado[7] y, además, lo dotó con 10.000 ducados de sus propios bienes.

No es nuestro propósito repetir aquí la historia del Seminario-Colegio de San Pedro Apóstol, institución educativa que cuenta con algunos estudios que nos dan una buena visión sobre su trayectoria histórica[8]. Sin embargo, sí queremos resaltar algunos aspectos, tales como la adquisición de carácter de Seminario Conciliar, su definitivo traslado en 1819 a la ciudad de Coria y, principalmente, las

---

5 María del Carmen Fuentes Nogales, «Historia del Seminario diocesano de San Pedro Apóstol y la Inmaculada Concepción (1603-1985), diócesis de Coria-Cáceres, *Cauriensia*, V. VIII, 2013, pp. 117-162; Fernando Tomás Pérez González, «Enseñanza e Ilustración de Extremadura», *Alcántara: revista del Seminario de Estudios Cacereños*, n.º29, 1993, p. 7-36; Emilia Domínguez Rodríguez, «El Seminario de San Pedro de Cáceres en la época de la Ilustración», *Educación e Ilustración en España. III Coloquio de historia de la educación*, Barcelona, 1984, pp.432-441; Miguel Rodríguez Cancho, «Caracteres educativos en Extremadura a finales del siglo XVIII», en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, t. III, Madrid, 1986, pp. 577-589; Mercedes Santillana Pérez, «Estado de la instrucción pública en la Diócesis de Coria a comienzos del siglo XIX», *Norba. Revista de Historia*, N.º11-12, 1991-1992, pp. 249-260.

6 Para más información sobre los problemas que surgieron en torno al establecimiento del Seminario en Cáceres, véase: María del Carmen Fuentes Nogales, «Historia del Seminario diocesano…», *op. cit.*, pp. 119-124.

7 Arciprestazgo de Alcántara, Cáceres, Coria, Galisteo, Granadilla, Montemayor, Valencia de Alcántara y Vicaría de Garrovillas.

8 Véase la nota 4.

diferentes constituciones implantadas para el buen gobierno de dicho organismo. Para ello, consideramos pertinente hacer algunas alusiones a su evolución histórica y a los elementos que nos acercan a conocer la esencia de la institución y de su configuración.

2.1. Las constituciones del Seminario

Durante los siglos XVII y XVIII, las constituciones que se siguieron para el regimiento interno del Seminario de Cáceres, erigido bajo la advocación de San Pedro Apóstol, fueron las decretadas para el Colegio-Universidad de San Antonio de Portaceli de Sigüenza. No obstante, se piensa que el obispo D. Juan José García Álvaro (1750-1783) creó unas normas, a partir de las antiguas de Sigüenza, que fueron aprobadas por la Real Provisión de Carlos III el 14 de junio de 1775. Sin embargo, según distintos autores, parece que éstas simplemente fueron unas Constituciones provisionales, adaptadas de las del Colegio seguntino, que se ratificaron para permitir aligerar el funcionamiento del seminario cacereño[9].

En este sentido, hay que esperar hasta los primeros años del siglo XIX para que se aprueben las constituciones definitivas que iban a regular la vida de los miembros del Seminario hasta finales de siglo[10]. Son éstas últimas en las que vamos a hacer especial hincapié en este trabajo, puesto que existe una bibliografía muy amplía sobre el reglamento del buen gobierno del Colegio-Universidad de Sigüenza[11].

---

9 Fernando Tomás Pérez González, «Enseñanza e Ilustración…», *op. cit.*, p. 29; Mercedes Santillana Pérez, «Estado de la…» *op. cit.*, p. 258; Emilia Domínguez Rodríguez, «El Seminario de…», *op. cit.*, p. 434.

10 En 1896 el Obispo D. Ramón Peris Mencheta emite que el Seminario Conciliar de San Pedro se regirá por el Reglamento dado el 29 de Septiembre de 1896.

11 Manuel Casado Arboniés, «El Colegio-Universidad de San Antonio de Portaceli de Sigüenza en la Edad Moderna. Estado de la cuestión, historiografía y fuentes», en Luis E. Rodríguez San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Universidades Hispánicas: colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Vol. 2, 2010, pp. 101-140; Isidoro Montiel, *Historia de la Universidad de Sigüenza*, 2 vols., Maracaibo (Venezuela), Universidad de Zulia, 1963; Pedro Manuel Alonso, Manuel Casado e Ignacio Ruíz, *Las Universidades de Alcalá y Sigüenza y su proyección institucional americana: Legalidad, modelo y estudiantes universitarios en el Nuevo Mundo*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997; Javier Sanz Serrulla, *Las facultades de Cánones y leyes de la Universidad de Sigüenza*, Madrid, Casa de Guadalajara, 2005.

De acuerdo con todo lo expuesto hasta ahora, cabe indicar que dichas Constituciones no van a ser aprobadas en Madrid hasta el 5 de diciembre de 1803. Éstas se le encargan a D. Antonio Arias Mon y Velarde en 1791 por orden del Supremo Consejo de Castilla, dado las noticias que le habían llegado sobre el mal estado del seminario, que poniéndose de acuerdo con el Obispo de Coria D. Juan Álvarez de Castro, disponen los estatutos para mejorar su funcionamiento[12]. En ellos se recogían todas las instrucciones, reglas, obligaciones y advertencias que debían guardar todas las personas que convivían en el Seminario Conciliar. Todas ellas fueron remitidas al Consejo el 17 de marzo de 1799.

2.2. Los miembros del Colegio-Seminario

Según las Constituciones de 1803, al igual que el resto de los centros tridentinos españoles anteriores y posteriores[13], el Seminario estaba conformado por el Rector, el Vicerrector, los catedráticos, el administrador-mayordomo, el bibliotecario, el portero, los colegiales, los porcionistas y los criados. Por consiguiente, podemos agruparlos en tres tipos en virtud de su función dentro de dicha institución, es decir, los gubernativos-administrativos, educativos y serviciales-asalariados.

2.2.1. El equipo de gobierno y administración: rector, vicerrector y administrador-mayordomo

El equipo de gobierno y administrativo, encargado de llevar el control de las cuentas, responsable de anotar todos los movimientos y del buen funcionamiento

---

[12] Archivo Diocesano Coria-Cáceres (en adelante ADCC), Caja 1, Seminario Histórico. Real Despacho de aprobación de las ordenanzas y constituciones formadas para el régimen, dirección y gobierno del Seminario Conciliar de Cáceres, 1803.

[13] En la mayoría de las Constituciones de los Seminarios Conciliares se indica las personas que los componían. Por norma general, sus miembros son similares en todos, como se puede verificar en el Seminario de Orihuela (Cayetano Mas Galvañ, «Tres seminarios españoles…», *op. cit.*, p. 174); en el de San Froilán de León, (Ramón Ruiz, *La Real provisión de los Señores del Real y Supremo Consejo de Castilla, por la que se aprueban las Constituciones ó Estatutos formados por el Ilustrísimo Señor Don Cayetano Antonio Quadrillero, Obispo de Leon, para el régimen, y gobierno del Seminario Conciliar de San Froylan fundado en dicha Cuidad*, Madrid, 1793, p. 27); en el de Santa María de la Asunción de Oviedo (Ignacio Díaz Caneja, *Constituciones del Seminario Conciliar de Sta. María de la Asunción de la ciudad de Oviedo*, Oviedo: s.n., 1851, p. 2-3); en el Seminario Conciliar de San Atilano de Zamora (Ramón Falcón de Salcedo, *Constituciones del Seminario Conciliar de San Atilano de Zamora*, Madrid, Imprenta

del colegio, estaba compuesto por el Rector, Vicerrector y Administrador-mayordomo. El primer cargo lo desempeñaba el reverendo obispo de la Diócesis, el segundo era un escribano que se encargaba de revisar el estado de las rentas, cobranzas y prevenciones necesarias para la Comunidad, y, además, cuidaba de que se depositara el dinero que se le hubiera entregado al Mayordomo, evitando que éste tuviera más cantidad de la que precisaba para el gasto de una semana. También debía asentar en un libro los muebles del Seminario y las oficinas en las que se hallaban con el fin de evitar la pérdida de uno de ellos, si éstos eran prestados. En tal caso, era necesario que el criado o superior firmara un recibo donde figuraba que lo había recibido, para que con el mismo lo restituyeran.

En otro libro registraba las entradas y salidas de los estudiantes, junto con los nombres de sus padres, su edad, la fecha de ingreso o expulsión, el motivo y causa de su salida, si recibió las Sagradas órdenes, obtuvo algún grado en la Universidad, etc. Al mismo tiempo, debía presidir todos los actos de la Comunidad, inspeccionar los cuartos y aulas, y velar por la buena conducta de los estudiantes.

Por otro lado, la función de administrador y mayordomo, la debió de desarrollar una sola persona ya que en los estatutos se señala que «una sola persona puede fácilmente desempeñar los dos oficios […] respecto á que las rentas del Seminario y deus agregaciones se perciven todas en dinero por consistir en Deesas, casas, y censos»[14]. Debía anotar en un libro la relación de los beneficios, préstamos y posesiones del Seminario, así como el día que se cobraban. Además se encargaba de cobrar las cargas de las fincas y de las obras pías agregadas, así como asentar en los libros de cuentas todos los gastos derivados de los alimentos y de las obras y reparos del Seminario o sus posesiones. Por lo tanto, realizaba labores de cobro, mientras que el Vicerrector las controlaba. De hecho, el mayordomo-administrador debía hacer un informe de todos los gastos y avisar al Vicerrector de la renovación de los arriendos y de las posibles mejoras de las posesiones para aumentar las rentas.

Real por Pedro Julián Pereyra, 1799, p. 8); el de San Valero y San Braulio de Zaragoza (*Reglas y constituciones del Real Colegio Seminario Conciliar de S. Valero y S. Braulio, obispos, establecido y fundado por el Ilustrísimo Señor D. Agustín de Lezo y Palomeque, Arzobispado de Zaragoza, del Consejo de su Magestad y bajo su Real Protección*, Zaragoza, Oficina de la Viuda de Francisco Moreno, 1788), en el de Teruel (Francisco Rodríguez Chico, *Decreto de ereccion, constituciones, dotación, gobierno y enseñanza del Seminario Conciliar Real de la Purísima Concepción de María Santísima y Santo Thoribio Alfonso Mogrovejo, erigido en la ciudad de Teruel*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1777).

[14] ADCC, Caja 1, Seminario Histórico, Real Despacho de… *op. cit.,* cap. IV, título I.

2.2.2. Los componentes educativos: colegiales y catedráticos

La mayoría de las normas que se establecen en el Reglamento de 1803, concretamente el 63,3% de 30, tratan las diferentes observancias que debían cumplir los integrantes de este grupo. Lo primero a destacar es el número y los requisitos necesarios para poder ingresar en el Seminario. Tal como señaló su fundador, en principio, solo podían ser admitidos siete colegiales[15]. Sin embargo, a este número se le añadían otros dos estudiantes que eran nombrados por los patronos de las obras pías agregadas al colegio y, además, también se permitía ingresar a «todos los que puedan mantener con atención a las rentas que para este fin se han agregado y en lo sucesivo se agregaren al Seminario, haciendose por el Prelado el nombramiento»[16] en calidad de colegiales porcionistas.

Los siete aspirantes que quisieran acceder al Seminario debían tener unas determinadas característica –similares a las del resto de Seminarios–, tales como, ser naturales de algún pueblo que perteneciera al obispado, tener al menos 12 años y no exceder de 14, saber leer y escribir bien, ser hijos legítimos, de honrada y honesta familia, limpios de toda mala raza[17], no tener ningún defecto físico o enfermedad contagiosa que le imposibilitara vivir en comunidad y, sobre todo, ser pobre[18]. Éste último requisito se matiza minuciosamente puesto que en el caso de que el seminarista no acabara siendo eclesiástico o no sirviera en una iglesia de la diócesis, los padres o personas que los sustentaran estaban obligados a reintegrar los alimentos que se les hubiera suministrado en el mismo valor que lo habían hecho los Porcionistas. Así pues, se advierte que:

---

[15] El número de seminaristas becados variaba en función de las rentas disponibles de cada Seminario. Así pues, en el colegio salmantino se fijaron 24 mientras que en el de Orihuela y Cuenca contaban con 30 becas (Cayetano Mas Galvañ, «Tres seminarios españoles…», *op. cit.*, p 174 y 197; *Constituciones del Seminario Conciliar de San Julián de Cuenca formadas por el Ilustrísimo Señor D. Ramón Falcon de Salzedo. Obispo de dicha Ciudad y su Diocesi*, Madrid, 1805, p. 1). En Zaragoza se establecieron 26 (*Reglas y constituciones…op. cit.*, p. 9) y 16 en Teruel (Francisco Rodríguez Chico, *Decreto de ereccion, constituciones…op. cit.*, p. 45).

[16] ADCC, Caja 1, Seminario Histórico. Real Despacho de aprobación de las ordenanzas y constituciones formadas para el régimen, dirección y gobierno del Seminario Conciliar de Cáceres, 1803, cap. II, título V.

[17] Era necesario probar que se era hijo legítimo de cristianos viejos. Es un requisito que se va a mantener a lo largo del tiempo en la mayoría de los Seminarios españoles, a excepción del de Salamanca.

[18] Eran nombrados por la Justicia y Regimiento de cabeza de cada Arciprestazgo, además para favorecer el acceso a los pretendientes de los distintos pueblos que formaban parte del obispado, se aceptaba solo aquellos que pertenecían a poblaciones que no hubieran disfrutado previamente de esa plaza.

> No se entiende por esto que han de ser muy pobres, ó mendigos, y tales que no puedan costear el vestido, y demás cosas que no subministra el Seminario, para los quales se erigiéron los Hospicios ó Casas de Misericordia, sino aquellos que carecen de facultades suficientes para seguir la carrera de los estudios, y tampoco tienen Capellanía ni Beneficio de que sustentarse[19].

Asimismo, existían diferentes preferencias sobre los aspirantes que variaban en función del tipo de estudiante. Efectivamente, si el colegial accedía a través de las becas de los Arciprestazgos, se prefería a aquél natural de una localidad en la que previamente nadie hubiera disfrutado de dicha ayuda. Mientras que en las dos becas de la Obra Pía de D. Pedro Roco de Godoy se anteponía a los hijos de los criados del Fundador y en el caso de los porcionistas a aquéllos naturales del Obispado a los del resto de la Provincia.

Por otro lado, en los estatutos de los Seminarios Conciliares repartidos por toda la geografía española, aparte del equipaje y vestimenta que debían costearse, también se regulaban todos los aspectos relacionados con el comportamiento, actitud, comida, tareas y obligaciones de los seminaristas. Así pues, en el caso de los seminaristas de Cáceres, todos ellos, sin distinción entre los becados y porcionistas, tenían que llevar para su uso personal: cuatro mudas de ropa blanca, igual número de servilletas, toallas, pañuelos, sábanas y almohadas, un baúl para custodiarlo todo, una mesa con cajón y tapete de bayeta verde, dos sillas, cortinas de bayeta verde, un tintero, una salvadera, una cama de tablas, dos colchones, una manta, un cobertor, dos fundas, un velón con sus espabiladeras y algunos felpudos[20].

De igual manera, se estipula el vestido colegial para exterior e interior que debían llevar los seminaristas. El primero consta de manto de paño pardo fabricado en España, beca de Lila encarnada, bonete negro, chupa y calzón de paño en invierno y en verano de alguna tela de lana. Mientras que dentro del colegio habían de usar un balandrán cerrado de paño común de Garrovillas.

Las obligaciones que tenían los seminaristas son muy diversas, la mayoría de ellas atañen a su comportamiento y conducta. Así pues, se le exigía obedecer y respetar a todos los miembros de la institución, tratándolos de *usted*, especialmente al Vicerrector y demás Superiores ya «que reciben de su mano el mayor

---

19 ADCC, Caja 1, Seminario Histórico, Real Despacho de…, *op. cit.,* cap. IX, título IV.

20 Los objetos que podían y debían llevar los colegiales eran semejantes en casi todos los seminarios, existían excepciones, por ejemplo, en Teruel, solo los porcionistas debían llevar los muebles, ya que a los numerales se los proporcionaba el seminario (Francisco Rodríguez Chico, *Decreto de ereccion..., op. cit.*, p. 50).

bien que se les puede hacer, que es el de la educacion y enseñanza»[21]. Dentro de estas reglas que debían observar se introducen una gran cantidad de prohibiciones, tales como, salir del colegio, hablar con mujeres, recibir recados o entrar en los cuartos de los demás sin licencia del Vicerrector. También se prohíbe tener libros que no sean para su educación, armas, instrumentos de música, pájaros, los juegos de naipes, etc. Por lo tanto, comprobamos como todas ellas están orientadas a evitar la corrupción del estudiante y solo se acepta aquello que no suponga una distracción para el alumno y que sea instructivo.

En cuanto a la educación se les enseñaba la Doctrina Cristiana, Latinidad, Filosofía, Matemáticas, Teología Scholástico-Dogmática y Moral. Además de instruirles en la urbanidad y cortesía, es decir, les daban una serie de lecciones de cómo habían de actuar en cada momento, por ejemplo, en la comida

> no mirarán con ansia las viandas que estan puestas en las mesas, ni llegarán á tocarlas con la mano; no comerán con priesa, ni dexarán el plato limpio y sin algun bocado; partirán el pan arrimándolo al pecho sobre la servilleta, si fuese menester, y con la mano derecha; no lo morderán, ni tampoco vianda alguna, sino dividida en trozos, y ésta la tomarán con el tenedor[22].

Por consiguiente, todas las reglas están dirigidas a disciplinar al Colegial en los diversos ámbitos de su vida. De hecho, esta preocupación por la disciplina se observa perfectamente en la rigidez de los horarios, de la enseñanza e instrucción. Tanto es así que en el refectorio, durante la comida y la cena, dos Seminaristas seleccionados por el Vicerrector debían exponerle la lección aprendida y si la decían mal, se les privaba de la ración al día siguiente.

Por lo que respecta a la distribución del tiempo, la jornada, como podemos comprobar en el siguiente cuadro, se iniciaba a las cinco y media de la madrugada cuando los criados pasaban por sus cuartos a despertarlos. Disponían de media hora para lavarse y peinarse e ir a la capilla, donde entraban presididos por el Vicerrector. Después se dirigían al refectorio para almorzar y luego se retiraban a sus habitaciones a repasar la lección. Desde las siete y media hasta las doce tenían sus clases y unas horas de repaso, los horarios suelen variar en función de la estación y el curso en que se encuentren pero las Constituciones, apenas, aportan información. Terminadas las lecciones de la mañana y el estudio, se vuelven a reunir en el refectorio para comer.

---

21 ADCC, Caja 1, Seminario Histórico, Real Despacho de…, *op. cit.,* cap. XII, título I.
22 ADCC, Caja 1, Seminario Histórico, Real Despacho de…, *op. cit.,* cap. XIV, título IX.

Tras bendecir la mesa el Vicerrector, al igual que se hacía con el almuerzo y cena, empiezan a degustar el menú. Éste variaba en virtud de si era un día normal o de ayuno. En los días normales comían: sopa de olla con garbanzos, verdura, tocino y postre. Sin embargo los de ayuno tomaban solo tres platos: potaje, huevos y pescado. Algo similar ocurre con la cena, normalmente se les servía ensalada, guisado y postre. En cambio los días de abstinencia aparte de la ensalada y el postre, se complementaba con huevos y pescado.

Asimismo, en la merienda comían fruta o queso y en el almuerzo algo caliente, pero nunca chocolate. Este manjar solo estaba reservado para el Vicerrector y Superiores. También se les distribuía cinco cuarterones de pan y tres de carne entre la comida y cena.

Después de la comida, podían disfrutar de cuarenta y cinco minutos de esparcimiento antes de retomar los estudios y las clases que duraban desde las dos a las cinco. A esta hora, se merendaba y luego tenían dos horas de estudio en grupo y una misa. Finalmente, cenaban a las nueve y después se tocaba a silencio y retiro para que cada uno se fuera a su cuarto a dormir.

CUADRO I
APROXIMACIÓN A LA DISTRIBUCIÓN DE LAS TAREAS POR HORAS

HORAS	ACTIVIDAD
5:30	Despertar
5:30-6:00	Aseo personal
6:00-7:30	Misa, Meditación (15 minutos), almuerzo y repaso
7:30-12:00	Clases y repaso
12:00-13:15	Comida y recreación
13:15-14:00	Repaso
14:00-17:00	Clases
17:00-21:00	Merienda, estudio (2 horas) y misa
21:00	Cena

Fuente: ADCC, Caja 1, Seminario Histórico. Real Despacho de aprobación de las ordenanzas y constituciones formadas para el régimen, dirección y gobierno del Seminario Conciliar de Cáceres, 1803, cap. XV y XXIV.

Esta misma distribución de la jornada del seminarista regulada por los ejercicios académicos y de piedad, la hallamos, con algunas diferencias, en los diversos seminarios españoles. Así pues, por ejemplo, en el Colegio Seminario de

Málaga, la jornada se iniciaba a las cinco de la madrugada con su primera lección, la cual se extendía hasta las ocho. La comida, a diferencia del Seminario de Cáceres, era a las once y el estudio concluía a las ocho y media[23].

Finalmente, la pensión anual que tenían que pagar los Colegiales en calidad de porcionistas era de cinco reales diarios y doce fanegas de trigo, pagados por tercios anticipados[24].

En cuanto a los catedráticos, hay que indicar que, a pesar de que el fundador estableció en su testamento que tenía que haber la Cátedra de lenguas Hebrea y Griega, de leyes, Cánones y Medicina, solamente existía la Cátedra de Teología, Filosofía, Propiedad Latina y Retórica y de Rudimento y Sintaxis debido a la falta de medios económicos para poder satisfacer los salarios de más catedráticos. Éstos eran seleccionados por el Prelado aunque previamente, dependiendo del tipo de Cátedra, pasaban o bien por un concurso o bien por concurso-oposición. Así pues, al primer caso solo se sometían los aspirantes a la Cátedra de Filosofía, siempre que se presentaran un número suficiente de opositores, sino se evitaría esta formalidad y se tendría en cuenta su conducta, vida y costumbres. Por el contrario, los catedráticos de Latinidad eran elegidos por concurso-oposición. Sus obligaciones eran, esencialmente, ser puntuales, decir misas, los que fueran sacerdotes, controlar e instruir a sus alumnos.

Respecto al estipendio que recibían, como podemos comprobar en el siguiente cuadro, no parece existir una concordancia entre el tiempo de docencia impartida diaria y el salario. El catedrático de Rudimento y Sintaxis es el que peor sueldo tenía con 250 ducados, le sigue el de Latín con 400 ducados que, pese a ser el que recibe mayor emolumento, creemos que es el que tenía más horas de clase, dado que en las Constituciones señalan que éste comenzará sus enseñanzas el primer día de septiembre y las terminará el 31 de julio. A diferencia del resto que empiezan el 1 de octubre y acaban el 30 de junio. Incluso estaban obligados a «enseñar sin otro estipendio á los hijos de vecinos de esta Villa»[25] .

---

23 Juan Jesús Bravo Caro, «El primer intento...», *op. cit.,* p. 352.

24 Mercedes Santillana Pérez, «Estado de la instrucción…», *op. cit.,* pp. 260. Respecto al pago de los porcionistas, hay que destacar que es diferente en cada centro, por ejemplo, en Teruel pagaban 90 reales por mes (Francisco Rodríguez Chico, *Decreto de ereccion..., op. cit.*, p. 50); los del Seminario de Conciliar de San Atilano de Zamora, 6 reales si pertenecían al obispado y 7 reales en tres tercios el resto (Ramón Falcón de Salcedo, *Constituciones del …, op. cit.,* p. 17).

25 ADCC, Caja 1, Seminario Histórico, Real Despacho de…, *op. cit.,* cap. XX, título VIII.

CUADRO II
SALARIO Y HORAS DE DOCENCIA DE LOS CATEDRÁTICOS

TIPO DE CÁTEDRA	HORAS DE CLASES (minutos)	SALARIO (ducados)
Vicerrector-Teología Moral	90	300
Teología y Filosofía	210	300
Rudimento y Sintaxis	360	250
Propiedad Latina y Retórica	360	400

Fuente: ADCC, Caja 1, Seminario Histórico. Real Despacho de aprobación de las ordenanzas y constituciones formadas para el régimen, dirección y gobierno del Seminario Conciliar de Cáceres, 1803, cap. XVIII y XXIV.

Asimismo, el salario que los catedráticos[26] recibían por sus servicios se pagaba o distribuía a lo largo del año en tres pagas, a saber: Navidad, San Juan y San Lucas. Además, si eran eclesiásticos tenían la obligación de residir en el Seminario y, debido a ello, se les descontaba del sueldo 150 ducados por los alimentos y asistencias que se les subministraba.

2.2.3. El personal servicial

El Seminario contaba con un grupo de personas que favorecían y contribuían al buen funcionamiento del Colegio. Dentro de este apartado hemos incluido a todos aquellos cuyo trabajo en dicha institución no está directamente relacionado con la formación de los estudiantes, pero que sí era esencial para el mantenimiento de ésta y del orden. Nos estamos refiriendo, obviamente, a los fámulos. Éstos se encargaban, principalmente, de mantener limpias las diferentes estancias del Seminario. No obstante, también cocinaban, servían las comidas, despertaban a los alumnos y catedráticos, etc.

En las Constituciones no se detalla con mucha profusión de datos la labor específica de éstos, a excepción de la del portero. A éste se le asignaba el cargo de abrir y cerrar todas las puertas, incluida la del exterior, no permitiendo que persona alguna de fuera entrase en el edificio sin previa licencia del Vicerrector.

[26] El sueldo del Catedrático de Rudimento y Sintaxis y al de Propiedad Latina y Retórica se les paga de los fondos de los propios y arbitrios de la Villa de Cáceres.

Finalmente, aparte de los grupos indicados anteriormente, el Colegio disponía de los servicios de un médico y cirujano que se encargaban de asistir a los enfermos. El cirujano, aparte de esta función, tenía la obligación de cortar el pelo y afeitar. Además contaban con una lavandera para lavar la ropa de todos aquellos que no quisieran hacer este oficio o no contaran en Cáceres con alguien que se lo pudiera hacer. Tanto a estos como a los sirvientes que se estimaran necesario, se les pagaba su estipendio en función del tiempo y circunstancias que tuvieran lugar.

3. Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos comprobado que el Seminario Conciliar de San Pedro Apóstol de Cáceres, a pesar de haberse constituido en los primeros años del siglo XVII y haber intentado regular su funcionamiento durante los siglos XVII y XVIII, no logró hasta el siglo XIX establecer sus propias Constituciones. Además, hemos visto como los estatutos de dicha institución, similares a los del resto de los Seminarios Conciliares españoles, se caracterizan por configurar una comunidad perfectamente escalonada. En ellos se fijaba a cada miembro una serie de obligaciones que debían cumplir y, sobre todo, precisaban la conducta y deberes de los Seminaristas con la intención de disciplinarlos y conseguir unos clérigos limpios de toda corrupción. Por lo tanto, una institución semejante a la de un colegio internado donde la vida del colegial se regía por el aislamiento y por un horario estricto, marcado por la intensa sucesión de ejercicios académicos y de piedad que comenzaban a las cinco y media de la madrugada y finalizaban una vez terminada la cena.

TERREMOTOS Y RELIGIOSIDAD. MIEDO Y PIEDAD. BINOMIOS DE UNA ÉPOCA

Ramón Sánchez González
Universidad de Castilla-La Mancha

Sumario:

La correspondencia recibida por algunas familias nobiliarias nos permite adentrarnos en el conocimiento de fenómenos poco habituales, como los terremotos. Sus vasallos y deudos transmiten abundantes informaciones en las que se pormenorizan los sucesos, rebosantes de angustia, confusión, sentimientos intensos, en particular el miedo, rayano en el pánico. Pero sin duda alguna, lo más prolijo son las aristas religiosas que se perfilan en todos los textos.

Palabras clave:

Terremotos, siglos XVII-XVIII, religiosidad, nobleza, Europa, América hispana.

Abstract:

Correspondence received from noble families allows us to get into the knowledge of not very common phenomena as earthquakes are. Their vassals and debtors provide a great amount of information in which they itemise and detail intensive feelings, confusing and full of sorrow events and, particularly, bordering panic and fear. Undoubtedly, the most prominent features are the religious tendencies shown in texts.

Key words:

Earthquakes, 17th-18th centuries, religiosity, nobility, Europe, Hispanic America.

Las fuerzas de la naturaleza en sus manifestaciones más violentas –terremotos, huracanes, inundaciones, volcanes, tormentas– introducía el miedo en el cuerpo, provocaba escenas de pánico personal y, a veces, colectivo, animaba a levantar la mirada al cielo, recurrir hacia lo trascendente, hacia Dios, para implorar su misericordia y, en ocasiones, para agradecer salir indemne de los accidentes naturales.

La simbiosis que se producía entre el temor a las fuerzas desatadas y el recurso a buscar la protección de la religión formaban parte de un binomio propio de una época en la que las creencias estaban arraigadas en todas las esferas de la vida humana, más allá de las aportaciones procedentes de la ciencia. Ante el reguero de dolor y sufrimiento que provocaban los fenómenos portentosos se podían buscar respuestas en los mitos, como se hacía en la antigüedad, en la ciencia –aún muy incipiente en sus avances–, o en la religión, como sucedía en esta época histórica[1].

El acercamiento a esta realidad se va a llevar a cabo prioritariamente a través de la consulta de la documentación existente en el Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, en particular mediante la correspondencia mantenida entre diversos servidores y los titulares de determinadas casas nobiliarias. Se toma como referencias los seísmos de Lima acaecido en 1687, el de Nápoles en 1688 y el tristemente célebre, de Lisboa de 1755.

Los movimientos telúricos en Lima[2] fueron frecuentes y están documentados. En 1586, en julio, causó la destrucción de Lima y Callao; en 1687 en octubre asoló la costa peruana; en 1746 hubo otro acompañado de un maremoto de gran intensidad, que supuso un cataclismo al destruir Lima y arruinar el puerto de El Callao, convirtiéndose en el movimiento sísmico más destructivo

---

[1] Es oportuna la lectura del libro de Reynaldo Pareja, *El sufrimiento entre causantes y culpables*, Bloomington, 2013, en especial dos capítulos titulados «Sufrimiento producido por causas naturales» y «¿Por qué involucramos a Dios en el sufrimiento?». Muy ilustrativos los trabajos de Armando Alberola Romá, «Miedo y religiosidad popular. El mundo rural valenciano frente al desastre meteorológico en la Edad Moderna. Apuntes para su estudio», en Alberto Marcos Martín (coord.), *Hacer historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid, Gráficas Andrés Martín, 2011, pp. 11-30; «Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna», *Estudis. Revista d´Història Moderna* 38 (2012), pp. 55-75.

[2] Melchor Navarra y Rocafull, *Relación del terremoto de 1687 dirigido a S. M.*, Lima 1687. Ms. Biblioteca Nacional de Madrid; Manuel de Odriozola, *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*, Lima, Tipografía de A. Alfaro, 1863.

en la época colonial[3]. No obstante su envergadura y su repercusión, sorprende un tanto no haber encontrado, a diferencia de otros, ninguna referencia escrita entre la correspondencia nobiliaria exhumada. El sobrevenido el 20 de octubre de 1687, del que se dará detallada noticia al conde de Bornos y al duque del Infantado, se localizó el epicentro en el mar, cerca de Cañete y fue calificado como el de mayor virulencia de los verificados hasta entonces en el virreinato. Sus efectos devastadores se notaron de forma intensa en El Callao y en Lima; en los Andes varias localidades resultados muy afectadas; en Cuzco no se provocaron daños a pesar de verse alterada por varias sacudidas; e incluso los movimientos llegaron a sentirse en Chile. La furia de la naturaleza se llevó por delante, vidas, haciendas, construcciones, sembró la desolación por doquier y dejó un rastro agudo de catástrofe.

Nápoles, situada en una zona de larga tradición sísmica, también se vio afectada por varios movimientos a lo largo de los siglos –uno ocurrió en 1551– revistiendo particular virulencia el de 1688[4] donde murieron unas 8.000 personas. Años después, 1694, un nuevo seísmo sacudió la ciudad sembrando la incertidumbre entre sus habitantes.

Las consecuencias del terremoto de Lisboa no admiten parangón con ningún otro[5]. El 1.º de noviembre, festividad de Todos los Santos, al filo de las 9,30 se

---

[3] Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno ha publicado varios trabajos sobre este asunto, desde enfoques diferentes y complementarios. *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, Sevilla, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2001; «El terremoto de Lima en 1746: la utilización interesada de un desastre natural», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 35 (1998), pp.73-99; «Las catástrofes naturales como instrumento de observación social: el caso del terremoto de Lima en 1746», *Anuario de Estudios Americanos*, 62, 2 (2005), pp. 13-24. Con un carácter más genérico M.ª Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda, *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica*, Madrid, Sílex, 2006 en el que aborda aspectos relacionados con volcanes, terremotos, mitos o rituales.

[4] *Individual y verdadera relación del horrible y espantoso terremoto sucedido en Nápoles, y más partes del Reyno el día 5 de junio de 1688*, Sevilla. Thomás López de Haro, 1688 (BN); Vincenzo Mazzacane, *Il Terremoto del 5 giugno 1688 nella Contea di Cerreto Sannita*, Cerreto Sannita, 1906; Domenico Franco, *Il terremoto del 1688 nel cerretese*, Nápoles, Associazione Storica del Sannio Alifano, 1966.

[5] M.A. Baptista, S. Heitor y L. Mendes Víctor, «The 1755 Lisbon earthquake; evaluation of the tsunami parameters», *Journal of Geodynamics*, núm. 25 (1998), pp. 143-157; M.A. Baptista, J.M. Miranda, F. Chierici y N. Zitellini, «New study of the 1755 earthquake source base don multi-chanel seismic survey data and tsunami modeling», *Natural Hazards and Earth System Sciences*, 3 (2003), pp. 333-340; Mary del Priore, *O mal sobre a terra: una historia di terremoto de Lisboa*, Río de Janeiro, Topbooks, 2003; Ana Cristina Araújo, *O terramoto de*

produjeron varias sacudidas, de gran duración, cuyo epicentro se localizó en el Atlántico, que causó un elevadísimo número de víctimas, estimadas en algo más de 100.000. Por si fuera poco, vino acompañado de un maremoto y de un incendio que destruyó casi en su totalidad la capital portuguesa. España no quedó indemne a las bruscas oscilaciones que se hicieron sentir en gran parte de su territorio, en especial en las zonas más próximas al reino portugués, con unas pérdidas humanas que se cifran en 5.000 víctimas[6].

Una primera aportación de las misivas son las noticias pormenorizadas de los sucesos de Perú. Al duque del Infantado le trasladan a través de una carta en julio de 1688, una primera información envuelta en la confusión donde, a pesar de que le llegan datos que confirman el accidente natural, se pone en tela de juicio la incidencia, «noticia hay de Lima en que dicen que unos terremotos han asolado la ciudad, yo lo tengo por mentira»[7] pues afirma no hay otro aviso que una comunicación escrita por un fraile al Comisario General que visita las provincias. Por esas fechas aproximadas recibe otra nota, desde Londres, en la que también le participan del terremoto que castigó la ciudad andina[8]. Mucho más prolijo en detalles es el «Diario de las noticias de Lima»[9], escrito por un testigo ocular de los hechos. Con ser ilustrativos la referencia del alcance de la destrucción material, mucho más lo es el tono de la redacción de los sucesos. El lunes de madrugada «un temblor de tierra tan espantoso y formidable» despertó a los moradores limeños,

> en sus primeros momentos crecieron los golpes con que la tierra irritada con muchas culpas aspiraba a nuestra última y total ruina, el cuidadoso padre de familia no hallaba las llaves de su casa, la madre piadosa se abalanzaba a sacar su dormido infante, el

---

Lisboa. Lisboa e a Europa, Lisboa, CTT Correios, 2005; Jean-Paul Poirier, *Le tremblement de Lisbonne, 1755*, París, Odile Jacob, 2005; Luiz Alberto Mendes Víctor, Carlos Oliveira, Joao Azevedo y Antonio Ribeiro (Eds.): *The 1755 Lisbon earthquake: revisited*. Lisbon, Springer, 2009.

6 José Manuel Martínez Solares, *Los efectos en España del terremoto de Lisboa (1 de noviembre de 1755)*, Madrid, Instituto Geográfico Nacional, Ministerio de Fomento 2001; Diego Téllez Alarcia, «El impacto del terremoto de Lisboa en España», en Ana Cristina Araújo, José Luis Cardoso, Nuno Gonçalo Monteiro, Walter Rossa y José Vicente Serrao (Orgs.), *O Terramoto de 1755: Impactos histórico*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007. Hay numerosos artículos, algunos periodísticos sobre el impacto concreto en localidades individuales, tales Cádiz, Carmena, Coria, Utrera, Tuy, Avilés, provincia de Albacete…

7 Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, (AHNOB) Osuna CT.112, D.12

8 AHNOB Osuna CT.62, D.124

9 AHNOB Bornos C.242, D.4

> marido gritaba a la mujer, la mujer al marido, la devoción de los siervos de Dios a sacar del peligro las imágenes, los gritos de los unos y los otros llegaban al cielo y en tan lastimosa fatiga no los oyó pues crecían los vaivenes de la tierra levantando polvo para hacer más horrible la confusión.

He aquí un relato que transpira angustia, confusión, sentimiento de culpabilidad, profunda humanidad, emociones intensificadas cuando se mezclan con augurios –falsos en su casi integridad–, rumores o exageraciones. Los efectos de los temblores continuados fueron demoledores para edificios, templos, conventos, palacios –se da una relación nominal– al derrumbarse fachadas, torres, agrietarse los muros, pero todavía lo peor estaba por llegar y ocurrió a las 6 de la mañana cuando «se levantó otro tan desmedido temblor» que cayeron casas y

> la tierra amenazaba con abrir bocas por donde tragarnos; tantos eran los vaivenes que no nos podíamos tener en pie sino es con mucho trabajo; el polvo se levantó de la tierra ocupando la región del aire y consolidándose en ella no solo negó la luz del día sino que nos ahogaba a todos.

Los efectos del mar en el puerto de Callao, las inundaciones subsiguientes, los ahogamientos de personas, vinieron a incrementar el drama. Respecto a la cifra de muertos «no se puede hacer número por los muchos que han quedado enterrados». No olvida dar cuenta de secuelas inevitables como los actos de saqueos y pillajes –«los ladrones ejecutaron sus robos»–, de la falta de alimentos y de otras consecuencias propias de los movimientos telúricos. Sobrevivir a este espectáculo hacía necesario y obligatorio «rendir a Dios demostraciones de agradecido».

Las confidencias que llegan al duque de Gandía sobre el reino de Nápoles, con data de julio de 1688, son alarmantes,

> avisan haber habido un gran temblor que arruinó muchos edificios de los más principales y haber derribado algunos conventos, y entre estos nombran al Jesús y al de la Victoria, en la ciudad, y en el río algunos lugares y entre estos nombran a Matalón que le asoló todo.

En una de las cartas se le amplía la relación de la destrucción de templos y víctimas habidas, junto a otros detalles[10]. No menos alentadores son los que desde Nápoles se pone en conocimiento de la Casa del Infantado al dar cuenta de los daños sufridos por la capital y que afectó a toda la Calabria. Particulariza los estragos de las reiteradas sacudidas que aunque «no han causado nuevas rui-

[10] AHNOB Osuna CT.112, D.7; CT.216, D.13; CT.544, D.124

nas» han provocado la disposición de una serie de medidas –encadenar mansiones y estancias para asegurarlas– con el objeto de garantizar o al menos evitar el desmoronamiento de palacios y edificios[11].

Desde Salamanca se escribe el mismo día 1 de noviembre de 1755

> hoy día de Todos los Santos, y a las diez y cuarto del día sentimos un terremoto espantoso en todo la catedral y se desamparó altar y coro, sucediendo lo mismo en los dominicos y demás comunidades y parroquias, duraría cinco minutos el temblor de estos magníficos edificios y casas.

Más adelante añade «estamos todos sobrecogidos, el río se encogió dos varas en cada margen y presumimos que el huracán vomitó por él y que se sumergieron las aguas a llenar el vacío»[12]. En Lobón, localidad extremeña situada entre Badajoz y Mérida, el párroco indica al duque de Uceda que la torre se abrió en varias partes, la bóveda del campanario dio en tierra, se han caído trozos de la iglesia que amenaza ruina[13]. En el castillo y palacio de Alcaudete (Jaén), propiedad del marqués de Villena, «se abrió la torre principal, se desunieron paredes y muchos arcos, cayeron tejados y maderajes», con el subsiguiente peligro de reducirse a escombros por el quebranto de las paredes.[14]

El conde de Luque está al cabo de las noticias de lo acontecido en el Norte de África pues recibe recados[15] en los que se le tiene puntualmente informado de los sucesos y de las repercusiones que ha tenido la intensa vibración de 1755 en Tetuán, Tánger, Arcila, Salé, Fez y Meknés[16]. Noticias que han sido facilitadas por los cónsules de Holanda y Gibraltar y por otras autoridades y que ilustran sobre la duración, 7-8 minutos, tres réplicas, daños de agrietamiento en las paredes, caídas de puertas y viviendas, alteraciones de los ríos, flujos y reflujos del mar causantes de daños, pérdidas humanas por ahogamiento, muerte de una recua de camellos… Más pródiga en pormenores es la «Relación verídica» remitida desde Tetuán el 15 de noviembre[17] en la que se mencionan distintas situaciones vividas en las costas y ciudades: un «horrorosísimo temblor de tierra…

---

11 AHNOB Osuna CT.96, D.41
12 AHNOB Luque C.368, D.107
13 AHNOB Frías C.1503, D.3
14 AHNOB Frías C.1354, D.35
15 AHNOB Luque C.247, D.773
16 Más datos sobre la incidencia en Marruecos en Guillermo Gustavino Gallent, «El terremoto de 1755 en Marruecos, África», *Revista de Acción Española*, 81-82 (1948), pp. 321-325.
17 AHNOB Luque C.247, D.772

con mucho rigor», la huida de los moradores al campo, ruinas de edificios, «y la maravilla nunca vista» de la crecida impetuosa del mar arrojando gran cantidad de pescado y provocando muertes. El relato recoge numerosas referencias a grandes tribulaciones personales, ruinas y devastaciones en todas las localidades, más el efecto del maremoto con aguas que se introducen en tierra anegando vidas y haciendas al tiempo que dejaba un rastro de «mortandad de crecido número». Aunque sin tanto detalle también se hace alusión a un segundo terremoto, el día 18, de efectos más demoledores en cuanto a destrucción y víctimas[18], «causando más estragos que el antecedente, y muchas muertes y derribó todas las casas de la ciudad».

En todos los relatos se vislumbra un profundo sentimiento de miedo, algo que Feijoo consideraba «Saludable» en determinadas circunstancias. Igualmente establece una gradación de desasosiegos y relacionarlos con estados de ánimo y acercamiento religioso[19].

Además de la reacción emocional de miedo, consustancial ante situaciones naturales incontroladas de efectos trágicos[20], las informaciones rezuman un sentimiento religioso de fervor, sin duda atizado por la inminencia del peligro, por el recuerdo vivo de lo presenciado, aun sobrecogidos los espíritus por el pavor ante las sacudidas de la tierra. Son usuales comentarios de gratitud a Dios por haber sobrevivido «para contar el terrible terremoto», ante «las universales desgracias que nos tienen acobardados… respiro y tomo aliento, sabiendo que todos vivimos, que no es poco». Se implora a María Santísima su favor, los Divinos Oficios se intensifican por parroquias, templos, conventos y monasterios. Con ardor inusitado en Lima «clamaban todos para su consuelo por la Eucaristía y los curas la administraban con gran riesgo», colocaron diversas imágenes de la Virgen en la plaza pública para su culto y el arzobispo Melchor de Liñán decretó ayuno a pan y agua y organizó una procesión a la que concurrió el virrey y más de 3.000 personas.

---

18 Aunque aportan cifras, no resultan muy fiables, no solo por el redondeo sino por la carencia de instrumentos de medida fidedignos. En cinco ciudades distintas se mencionan «más de cuatro mil moros», 1.000, 4.500 sepultados, 6.000, más de 16.000…

19 Benito Jerónimo Feijoo, *Nuevo sistema sobre la causa física de los terremotos explicados por loa fenómenos eléctricos y adaptado al que padeció España en primero de noviembre del año antecedente de 1755*, Puerto de Santa María, Imprenta Casa Real de las Cadenas, 1756, p. 34.

20 Miguel Rodríguez Cancho y Ángel Rodríguez Sánchez, «El miedo y la catástrofe en la Edad Moderna», en Santiago Castilla Alonso (coord.) *Estudios de Historia de España: homenaje a Manuel Tuñón de Lara*, Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981, vol. 3, pp. 417-433.

Las persistentes oscilaciones provocaban una psicosis colectiva que, al margen del desgaste físico y psíquico, daba lugar a prácticas como vigilias permanentes, ejercicios espirituales, oraciones por todos los recintos sagrados, procesiones espontáneas o promovidas por las autoridades, civiles o eclesiásticas, predicaciones desde los púlpitos, a veces por clérigos exaltados que en lugar de sosegar los ánimos únicamente contribuían a propagar estados de pánico en la población. Conviene a este respecto no olvidar, como expone Armando Alberola, que «el miedo se enseñaba desde púlpitos y confesionarios»[21]. Un miedo intencionado dirigido a conducir a los fieles por el buen camino hacia Dios, aunque fuera inculcando angustia, terror y desazón.

En Berbería la presencia de musulmanes confiere una visión especial a la interpretación de los acontecimientos. Calificados como «perros», terminan muchos de ellos volviendo la mirada hacia la verdadera fe, la cristiana, al optar por la solicitud del bautismo. Los epítetos «cariñosos» se amplían a la población inglesa denominada «perra canalla», que se encontraba cargando de trigo un pingue arrastrado a tierra por la fuerza del mar y dio origen a que se ahogaran muchos. Eso sí el narrador advierte «que muchos católicos que iban en dicho pingue, ninguno pereció». Se trata de una divergencia que se recoge en varios momentos. Dios en su ánimo castigador diferencia entre los que practican otra fe, musulmanes y judíos –se destruyó en su integridad el barrio judío de Meknes– y los cristianos que salen mejor parados dentro de la desgracia. Así en la mencionada ciudad imperial de *Mequines*, donde había un convento franciscano, no murió ningún fraile y era de notar que entre tanto fallecido no se hacía relación de haber perecido cautivo cristiano alguno. A tal punto llega la animadversión –casi se podría calificar de odio– hacia el musulmán, «aquella pérfida canalla», que ante los estragos ocurridos en las ciudades y lugares de Berbería, no se duda en sentenciar «bien empleado, conozcan que hay Dios».

Se vislumbra en la narración de lo ocurrido en el África Mediterránea un cierto tinte apocalíptico, anunciador del ocaso del mundo, detectado desde el día anterior en que «se secaron todas las fuentes»; el calor inusual, las ráfagas de viento, los nublados hacían presagiar algo especial que concluyó «cayendo mucha agua y granizo, con relámpagos y truenos, interpolados gran multitud de rayos, de suerte que se creía fuese el último día del mundo, pues murieron abrasados muchos moros»[22]. He aquí una serie de elementos muy característicos

---

21 Armando Alberola Romá, «Terremotos, memoria y miedo…», p. 57.

22 AHNOB Luque C.247, D.772

de lo escatológico, como son los presagios, la oscuridad, en suma, el clamor airado de la naturaleza.

Los más líricos, inclinados hacia la poesía[23], compondrán romances y quintillas en las que se entrevé un trasfondo profundamente impregnado de devoción. En relación con el terremoto de Nápoles de 1688 se crearán poemas[24] con insistentes invocaciones a la Virgen para que les libere de «este castigo», interceda a fin de «que nuestros males se atajen» y con lamentos por el dolor que ocasiona «el ver caérsele a España / las piedras de su Corona». De un tenor similar es un romance[25] en el que de nuevo se admiten las faltas propias que motivan la condena y se pide la intercesión benefactora de la Madre de Dios a la que se apela con rogativas y variadas devociones.

Al hilo de los sucesos se promueven precisamente devociones específicas vinculadas a intervenciones milagrosas que darán ocasión a la instauración de festividades de fuerte arraigo. En este sentido se puede citar el fervor en Perú a partir de 1687 a la Virgen del Aviso o de las Lágrimas o al Cristo o Señor de los Milagros.

La sensación de escarmiento divino es algo habitual en la tratadística de la Edad Moderna. Como ha apuntado Jean Delumeau, pestes, guerras, carestías siempre han sido interpretadas por la Iglesia, y en general por los guías de la opinión, como correctivos divinos: «flechas aceradas enviadas del Cielo sobre una humanidad pecadora»[26]. Aquí está latente, una y otra vez, a pesar de que sesudos teólogos lo contradicen. José Ceballos, teólogo de la universidad de Sevilla, amén de académico en Madrid y Córdoba, capellán mayor de las monjas de San Leandro, asevera «que ni un texto hay en […] que siempre los terremotos son efectos del enojo divino, y causados por una especial providencia para este fin»[27]. Los

---

23 El mismo Voltaire escribió un *Poème sur le desastre de Lisbonne* que incluyó en su novela *Cándido*.

24 AHNOB Bornos C.243, D.32. No son casos excepcionales. En Cabra a raíz del terremoto de 1755 se intensificará la devoción a la Virgen y en una de las procesiones de acción de gracias, el alférez Lorenzo Vela Ortega versificará un largo poema. Antonio Moreno Hurtado, *La cofradía de la Virgen de la Soledad de Cabra*, Cabra, 2015, p. 130.

25 AHNOB Bornos C.242, D.5

26 Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989, p. 341.

27 *Censura* que hace al libro de Benito Jerónimo Feijoo, *Nuevo sistema*… Se trata de una opinión compartida por otros autores y nada excepcional, aunque tal vez reducida a un círculo de ilustrados, pero muy alejada de la creencia popular que sigue otros derroteros menos científicos. Para una explicación por causas naturales, no sobrenaturales, puede consultarse la relación de obras científicas que se citan en Agustín Udías y Alfonso Lopez Arroyo, «The Lisbon Earthquake of 1755 in Spanish Contemporary» en Luiz Alberto Mendes Víctor, Carlos Oliveira, Joao Azevedo y Antonio Ribeiro (eds.), *The 1755 Lisbon*…, pp. 7-24.

mismos informantes en sus misivas a la aristocracia a la que sirven expresan su confianza «en la Divina Misericordia que se apiadara de nosotros, suspendiendo tan rigurosos castigo»[28]. Ante los sucesos de Lima de 1687 un superviviente anota «la ira de Dios no le quedó castigo que ejecutar, que libró en ella todo lo vengativo su justicia punitiva». Continúa dando un repaso escéptico a los principales pecados capitales del cristianismo

> la avaricia apartada de sus bienes se contentó con guardar la vida… el incentivo de la carne perdió su ardimiento viendo trocada en pálido color la hermosura… la gula del glotón se contentó con hallar una acemita que comer, la pereza no se conoció que aun el más impedido usó por salvarse de la diligencia[29].

Invocar el «castigo del omnipotente Dios», el «azote y plaga enviada de Dios» por los muchos pecados, es lugar común ante cualquier catástrofe, como ocurrió también en Perú con la erupción del volcán y sus graves consecuencias en Arequipa en 1600 o con el seísmo de 1647[30]. Para los teólogos de la época, en última instancia lo que la divinidad pretendía era enmendar el errado rumbo de los hombres y la respuesta inmediata por parte de los fieles era un intenso movimiento penitencial.

Las rogativas para aplacar la ira divina están a la orden del día. El propio monarca «en los trágicos horrores con que amenazaba la tierra, en terremotos que en los distantes casi extremos del Perú y Nápoles pudieron poner en sobresalto a todo el Orbe» acudió a la piedad y promovió su realización «para suspender las ejecuciones de tan temidos impulsos». A impulsos de la iniciativa aparecerán editadas algunas obras escritas como el *Sermón de rogativas por los terremotos sucedidos en las ciudades de Nápoles y Lima* de Vicente Noguera[31], Penitenciario de la Metropolitana de Valencia, donde se diserta sobre la misericordia y la providencia divina, se aclara que Dios envía la enfermedad para mejorar la salud, permite el mal para mayor bien, consigna castigos que expresan su enojo[32], todo

---

28 AHNOB Osuna CT.96, D.41

29 AHNOB Bornos C.242, D.4

30 Bernard Lavalle, «Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos a comienzos del siglo XVII en Perú», en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples, Valentina Torres Septién (Eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 103-128.

31 Se publicó en Valencia en 1688 en la Imprenta de Jaime de Bordázar.

32 En este sentido es elocuente el título de la obra de Edward Paice, *Ira de Deus: o grande terremoto de Lisboa a 1755*, Lisboa, Casas da Letras, 2009.

ello en aras de una reconducción de la conducta de los creyentes por el camino correcto, siendo las rogativas el reparo y mejor remedio.

En Nápoles, de inmediato a la convulsión, a los quince días, se hará un voto a la Virgen para invocar su resguardo y remedio, en la advocación de la Inmaculada Concepción[33]. En 1695 será a San Francisco de Borja con festivos cultos en la ciudad. La intercesión de la María Santísima con ocasión del seísmo de 1755 fue motivo para la erección en Sevilla de una columna de piedra dedicada al triunfo sobre el mal, representado por el terremoto[34].

Conviene también recordar que hay quienes interpretan este tipo de fenómeno natural tan agresivo como el cumplimiento de profecías bíblicas o como presagios del fin del mundo, tal como hace Elena G. White, fundadora de la Iglesia Adventista del Séptimo Día[35], con el de Lisboa o el eclipse de 1780. No era necesario recurrir a la autoridad de la Biblia para caer en este tipo de augurios. Después del estremecimiento de 1687 en el Perú, las autoridades virreinales priorizaron la construcción de viviendas bajas para evitar el cumplimiento de una profecía vulgar de los naturales que, desde la llegada de los conquistadores, advertía de la posibilidad de que las fábricas altas se convertirían en sus sepulcros.

Sin llegar tan lejos, el duque de Osuna exhorta a la clerecía de su villa sevillana a que explique la doctrina en relación con dicho temblor, coincidiendo con idéntico mandato dictado por el visitador eclesiástico[36]. Sin duda la oratoria sagrada, a través de los sermones, de las homilías, se convertirá en el instrumento fundamental de adoctrinamiento con una exhortación constante a la condenación eterna, a la descripción del infierno al que estaban abocados quienes se alejaran de la fe cristiana[37].

---

33 Marcelino A. Uberte Balaguer, *Los estragos del temblor y subterránea conspiración*, Nápoles, 1697.

34 Francisco Aguilar Piñal, «Conmoción espiritual provocada en Sevilla por el terremoto de 1755», *Archivo Hispalense*, 171-173, fasc.1 (1973), pp. 37-53. También se editaron unas coplas a la Virgen del Patrocinio por su intervención para que cesase. Francisco Sánchez-Blanco, «El terremoto de 1755 en Sevilla y la mentalidad local», *Archivo Hispalense*, 218 (1988), pp. 57-76.

35 Elena G. White, *El conflicto de los siglos*, Buenos Aires, 2007.

36 AHNOB Osuna C.24, D.32

37 Perla Chinchilla, «Predicación y miedo», en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples, Valentina Torres Septién (Eds.), *Una historia de los usos*…, pp. 203-222.

Las sacudidas de 1755 dieron origen en localidades como Salamanca a tradiciones que, prácticamente sin interrupción se han conservado hasta la actualidad. En acción de gracias desde aquella fatídica fecha, por iniciativa entonces del cabildo catedralicio, se celebra, la víspera de Todos los Santos, en la ciudad del Tormes el *Mariquelo*[38], costumbre que consiste en la subida a la torre de la catedral nueva, hasta el campanario, por parte de un hombre ataviado a la moda charra con un tamboril y una gaita, donde hace redoblar las campanas para agradecer a Dios la protección a la urbe al evitar los efectos devastadores del seísmo en las personas y en los edificios e implorar su protección para que no se repita otro suceso similar. También se aprovechaba para comprobar si la inclinación de la torre se mantenía en sus valores o iba en aumento. La huella en la memoria colectiva se evidencia en otros espacios muy alejados. En Lima cada año en el mes de octubre, las calles se visten de morado y sus habitantes recorren los espacios que fueron testigos de la denominada «ruina de Lima» ocurrida en 1746; en este mes mucho limeños piden perdón por sus faltas y sacan en procesión al Cristo de los Milagros, advocación que consideran protectora contra la violencia de las fuerzas naturales[39].

De la pervivencia de costumbres se pasa, en ocasiones, a la construcción de auténticos mitos, sin apenas base real y fundamento científico. Con el movimiento telúrico de Lima de 1687 se produjeron daños evidentes y contrastados, tales el desmoronamiento de casas, iglesias, conventos y palacios, pero igualmente se le atribuyeron consecuencias de dudosa verosimilitud, cuando no de flagrante falsedad como el envenenamiento de los campos y la esterilización del suelo que impidió que dieran frutos o incluso, llegó a apuntarse por algún cronista como una de las causas determinantes de la decadencia del virreinato del Perú y que perdiera su hegemonía de principal territorio americano de la Monarquía hispana[40]. Como siempre, a la cadena de aproximaciones dirigidas al

---

38 Francisco Fernández Villegas, *Salamanca por dentro*, Salamanca, E. Hermanos, 1889, p. 21; Enrique Esperabé de Arteaga, *Salamanca en la mano*, Salamanca, Imprenta F. Núñez, 1930.

39 Susy M. Sánchez Rodríguez, «Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746», en Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 103.

40 Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno «La fabricación de un mito: el terremoto de 1687 y la ruina de los cultivos de trigo en el Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, 57, 1 (2000), pp. 69-88.

esclarecimiento del hecho desde una perspectiva científica, de explicaciones naturales verosímiles, se adhería el eslabón de la omnipresente voluntad divina a la hora de despachar desgracias.

En relación con el terremoto de Lisboa merece destacarse la ingente cantidad de publicaciones[41] que dejó por toda España. Un reguero de lo más variopinto y con recursos literarios más o menos ingeniosos que iban desde endechas o romances hasta fríos tratados de ciencias naturales en una prosa árida repleta de lenguaje técnico. Sermones, pastorales, prodigios, sucesos, descripciones de lo acaecido en diferentes villas y lugares, oraciones panegíricas, aproximaciones a esclarecimiento del hecho desde una perspectiva científica, reflexiones sobre las verdaderas causas, disertaciones físicas sobre el origen y la formación, lecciones astrológicas, meteorológicas sobre la generación, causas y efectos…, llenan páginas y páginas de libros. No hay que olvidar los innumerables textos anónimos que vieron la luz en las imprentas narrando estragos, ayunos, penitencias y procesiones realizadas, cartas, coplas de alabanza, memorias, «noticias», «relaciones», «prevención espiritual para los temblores de tierra y otros accidentes repentinos»… Todo un cúmulo de estudios en los que imaginación, fervor, superstición, cientifismo, campan a sus anchas en una amalgama extraña de realidad y ficción que a algunos entusiasmaba y que a otros espíritus más selectos y eruditos desalentaba.

Al margen de todo lo expuesto conviene advertir, aunque no se profundice en ello, sobre otra vertiente afectada en la nobleza a la que dieron origen los sucesos: la de las consecuencias materiales, derivadas de los daños causados, de tal manera que unas veces se recurrirá a este estamento para recabar su colaboración económica, por vía del patronazgo y otras dará origen a controversias y desacuerdos que se concretaran en reñidos pleitos. En efecto, el deán y cabildo de Salamanca solicitan a los títulos vinculados a la ciudad que de sus alamedas y bosques se talen árboles con el fin de utilizar la madera para las reparaciones; el canónigo de la Santa Iglesia de Toledo y capellán de la Capilla de Santa Catalina de la parroquia de El Salvador de Toledo insta al Conde de Cedillo, en su condición de patrono, para que ordene las reparaciones precisas en tejados y apuntalamiento «de resultas del terremoto se extendieron notablemente»[42]; en Lobón el desinterés del señor dio motivo a un litigio promovido por el párroco. Se tra-

---

41 Agustín Udías y Alfonso Lopez Arroyo, «The Lisbon Earthquake… en Luiz Alberto Mendes Víctor, Carlos Oliveira, Joao Azevedo y Antonio Ribeiro (eds.): *The 1755 Lisbon*…, pp. 7-24.

42 AHNOB Osuna C.112, D.239-241.

taba, en definitiva de contribuir a la reconstrucción material y a paliar los daños sufridos. Un esfuerzo en el que todos los poderosos se sentían obligados, incluida la Corona, con disposiciones como la exención del pago de alcabalas durante unos años a fin de facilitar una vuelta a la normalidad anterior a los sucesos. No obstante, el grado de solidaridad distaba de ser homogéneo y algunos intentaron escurrir el bulto y minimizar su contribución o sencillamente eludirla.

A modo de conclusión se puede afirmar como rasgos comunes en todos los movimientos telúricos mencionados, una intensa relación con la religión que va desde sus orígenes hasta su remedio. En la mentalidad de la época, dentro del mundo católico, su génesis estaba en la ira divina, en el enojo de Dios por la conducta pecaminosa de los seres humanos. Así lo creían no solo personas cualificadas del estado eclesiástico o de la nobleza sino la propia población sencilla. Incluso entre las personas más doctas que intentaban dar una explicación científica no faltaba el reconocimiento último a la mano de Dios en toda la casuística y eran pocos, muy pocos, quienes se atrevían a defender en público una argumentación basada en causas exclusivamente naturales, no sobrenaturales, de los terremotos. La solución pasaba innegablemente por un reencuentro con el Todopoderoso, por lograr su perdón, enmendarse e implorar la gracia de su benevolencia. Para ello se desataba, lo que algunos historiadores han calificado como una «histeria penitencial» de procesiones masivas con inclusión de flagelantes, predicaciones de sermones en todos los púlpitos y lugares sagrados, desde humildes ermitas hasta suntuosas catedrales, instando a los fieles a un sincero arrepentimiento, introducción de nuevas devociones, intenso fervor.

En este río revuelto no faltaban revelaciones secretas, los visionarios, videntes oportunistas, profetas de última hora proclamadores de presagios, predicciones aterradoras, de la inminencia del fin del mundo que contribuían a crear un estado de alarma aún mayor. En suma, todo un conglomerado de anatemas que sumían a la población en un miedo aterrador que no veía otra salida más que levantar los ojos al cielo, implorar la misericordia divina, ponerse en manos del Creador e impetrar su protección. La religión se convertía en el asidero último y más firme al que aferrarse ante la furia de una naturaleza destructora, inmisericorde que no respeta vidas ni haciendas y que todo lo anega sembrando el dolor y la desesperanza por donde transcurre.

FIESTAS Y CEREMONIAS EN EL ÁMBITO DE LAS MISIONES JESUITAS DESDE UNA ÓPTICA FEMENINA (SIGLOS XVII-XVIII)

Rosa Tribaldos Soriano
Universidad de Alicante
rosa.tribaldos@ua.es

Resumen:

Junto con los nuevos preceptos cristianos, la ceremonia y el ritual en sus variadas formas de expresión fueron una realidad cotidiana de la sociedad americana indígena, guaraní en particular y del mundo colonial en general. La clave de estas ceremonias, su relación con la cotidianidad de las misiones y con las mujeres guaraníes, radica en que fueron estas celebraciones las que, en gran medida, influyeron para la aceptación y el mantenimiento de la construcción de una realidad sociocultural y política nueva basada en el catolicismo.

Palabras clave:

Fiestas, ceremonias, mujeres, misiones, jesuitas.

Abstract:

Along with the new Christian precepts, ceremony and ritual in its various forms of expression were a daily reality of indigenous American society, particularly Guarani and colonial world in general. The key to these ceremonies, his relationship with everyday life of the missions and the Guarani women, lies in that these celebrations were which largely influenced for acceptance and maintenance of the construction of a new sociocultural and political reality based on Catholicism.

Key words:

Feasts, ceremonies, women, missions, jesuits.

Introducción

El sistema reduccional[1] establecido por la Compañía de Jesús entre la población guaraní durante los siglos XVII y XVIII constituyó un proceso análogo al de la extirpación de las creencias indígenas, generando un paralelismo complejo que se resolvió a través de un juego de adaptaciones, sustituciones y resignificaciones, llevando a cabo la conversión del grupo guaraní a través de varios métodos diferentes: el uso de la lengua nativa para la catequesis; la música y el arte para reconstruir la atmósfera ritual, así como las solemnidades y las liturgias con la finalidad de llamar la atención a la nueva cristiandad y predisponerla al cambio religioso.

Gran parte de los estudios acerca de los pueblos misioneros guaraníes dejan de lado las tradiciones y valores indígenas y, por tanto, su imbricación en los rituales cristianos y la capacidad para asimilarlos y poner en valor de nuevo sus antiguas ceremonias adaptándolas a un nuevo escenario. En concreto, no ha sido estudiada la participación de las mujeres, algo que debería ser tenido en cuenta planteándose, además, cuáles fueron los componentes básicos de estas celebraciones, cuál fue el empleo que hacía el pueblo como escenario, qué símbolos se encontraban presentes y quiénes podían participaban en ellas.

Las festividades guaraníes: banquetes, danza y música como experiencia religiosa

A la hora de abordar la religiosidad guaraní, se observa un marcado carácter íntimo y reservado, que es especialmente llamativo en el ámbito de la espiritualidad y la religión, haciendo complicado su análisis. Debido a esta intimidad, no se construyeron altares ni templos que, de alguna manera, hubieran permitido manifestar dicha espiritualidad hacia el exterior. Sin embargo, su sentimiento

---

1 Hans Rotlt, *Una joya en el oriente boliviano*, Bolivia, Ediciones del Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, 1988, p. 15.: «término de origen latino que procede de la frase *ad ecclesiam et vitam civilem essent reducti*, es decir, que se iniciará a los indios en la vida civil y eclesiástica». Antonio Ruiz de Montoya S.J., *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, 1639, p. 6: «pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras, y valles, en escondidos arroyos, […], los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan».

nos habla de danzas, ritos, cantos y otras manifestaciones religiosas donde destaca especialmente la palabra. La tierra guaraní se ordena y se «cosmiza» en relación con el canto y la fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual. La fiesta era y es, todavía a día de hoy, sobre todo, el sacramento del amor mutuo, la participación y la reciprocidad[2].

Las características principales de las fiestas guaraníes fueron el canto y la danza, ya que ambos eran el modo de darse palabras mutuamente[3]. La danza poseía dos características principales: por una parte, no se danzaba solo, siempre era en comunidad, tanto mujeres como hombres; por otra, nunca se bailaba fuera de la fiesta, pudiéndose considerar como el sacramento del grupo. De los primeros jesuitas que dieron noticia sobre la existencia de hechiceros y sus prácticas, entre las que se incluían los bailes, fue el P. Alonso Barzana en 1594, describiendo que «la principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras»[4].

La importancia de las fiestas guaraníes es fundamental para poder comprender el ideal de sociedad que poseían. Estos banquetes, donde no sólo podía reunirse el pueblo sino que podía también congregar a otras comunidades vecinas con las que se tenía amistad, eran claves al ser los que marcaban el ritmo de las relaciones intergrupales[5], donde se generaba al mismo tiempo conciencia de grupo, se sellaban alianzas, y donde especialmente las mujeres poseían un papel principal.

Fueron objeto de fiestas ritualizadas las grandes etapas de la vida guaraní: la entrada en la edad adulta, los enlaces, los nacimientos, la imposición del nombre a las criaturas recién nacidas y el paso de transición de la vida a la muerte, poseyendo todas estas celebraciones comunitarias e intergrupales un marcado carácter simbólico. Igualmente, se realizaban ceremonias antes de participar en una guerra, en los rituales antropofágicos y, especialmente, todos los pueblos celebraban de forma anual la fiesta del maíz, ya que determina el ciclo agrícola, sus actividades, las relaciones sociales y el calendario de sus fiestas[6].

---

2 Bartomeu Melià S.J., «La comprensión guaraní de la vida buena», *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la vida buena*, Bolivia, Serie Gestión Pública Intercultural, 7, 2008, p. 102.

3 *Ídem*, *Elogio de la lengua guaraní*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», 1995.

4 Guillermo Furlong S.J., *Alonso Barzana S. J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Theoria, 1968, p. 93.

5 Macarena Perusset y Cintia N. Rosso, «Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní», *Memoria Americana*, 17, 2009, pp. 68-69.

6 Bartomeu Melià S.J., «La comprensión guaraní…», *op. cit.*, p. 113.

La importancia del maíz radica en que eran las mujeres guaraníes las que elaboraban con este cereal la bebida llamada *ka'u'ý* o *chicha*. A la hora de servir la bebida se hacía un ritual llevado a cabo por las mujeres de la aldea, quienes a través del bastón de ritmo femenino, la *takuara*, realizaban el rito para repartirla[7] en las fiestas y banquetes, donde se reafirmaban vínculos de parentesco y alianzas socio-políticas.

El consumo de esta bebida alcohólica en las llamadas «fiestas de la chicha» vino a ser traducida por los misioneros como «borracheras», un vicio muy generalizado entre las poblaciones indígenas y que debía ser eliminado de raíz. Según el jesuita Pablo Hernández «las borracheras venían a ser casi continuas»[8], precisamente por la periodicidad con la que se tomaba y se llevaban a cabo las festividades donde se consumía.

Al considerarse estos banquetes como una fuente de baile, embriaguez, lugar donde se generaban enemistades, riñas y se daba paso a la lujuria asentando todavía más la práctica de la poligamia, estas celebraciones indígenas fueron muy criticadas por los misioneros jesuitas, y su anulación y sustitución por ceremonias cristianas, basadas en la solemnidad y el recogimiento, se llevó a cabo desde los inicios de las misiones. Ya en el Primer Concilio del Río de la Plata, celebrado en Asunción en 1603, se destacaba en la 6.ª Constitución: «Que se quiten las borracheras y supersticiones de los indios, y particularmente tengan de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios»[9]. De esta manera, desaparecieron no sólo las fiestas de la *chicha*, sino también las prácticas de las mujeres en este ámbito, así como su rol de ser las encargadas de realizar los ritos de transición de la vida a la muerte y todas las manifestaciones de dolor.

Igualmente, la condena a estas celebraciones venía dada por lo que los misioneros denominaban «libertinaje sexual», un mal muy extendido entre los indígenas según los jesuitas y que, junto a su vinculación con el demonio, hacía que las mujeres fueran las más afectadas, dirigiéndose especialmente hacia ellas el objetivo evangelizador para su completa abolición:

> Las borracheras han sido más dificultosas de corregir por el mal hábito que tienen, desde muchachos y por ser vicio universal y así dificultoso de ir a la mano y castigar

---

7 Dionisio González Torres, *Cultura guaraní*, Asunción, Servi Libro, 2007, pp. 120 y 174.

8 Pablo Hernández S.J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, tomo I, Barcelona, 1911, p. 73.

9 Francisco Mateos S.J., «EI Primer Concílio del Rio de la Plata en Asunción (1603)», *Misionália Hispánica*, año 26, 78, 1969, p. 353.

> a los delincuentes, y el demonio se hace fuerte con ellos por ser este su castillo roquero y la red barredera en que los coge […], y para que nada falte este día […]se pintan no solo los varones, pero también las mujeres y viendo que no había orden de enmendarse para tener más fuerza para corregirlos se les afeó muchas veces con diversas comparaciones en los sermones[10].

Junto con los banquetes, hubo otra serie de rituales donde participaban las mujeres, como en el momento de recibir a un recién llegado o visitante a la comunidad a través del denominado «saludo lloroso», precisamente una de las manifestaciones a eliminar como ordenaba el Primer Sínodo de Asunción. El saludo lacrimoso podía darse en dos momentos determinados, cada uno con una significación: primero, como homenaje a los muertos, donde las mujeres rememoraban las hazañas, los hechos y la buena o mala fortuna del difunto; en segundo lugar, como bienvenida y recibimiento a los visitantes, explicándole los sucesos que habían ocurrido en la aldea. Mediante estos llantos se revivía a través de las mujeres el recuerdo de un tiempo de ausencias y el pasado de la comunidad, haciendo que la mujer guaraní hiciera y fuera memoria como portadora de la historia del grupo[11].

Respecto a estas prácticas femeninas, debemos decir que se mantuvieron prácticamente durante todo el periodo misional, como podemos ver en las palabras del P. Domingo Muriel, ya en el siglo XVIII, que sugerían ante dichos rituales en concreto, una mayor permisividad para convencer en este caso a las mujeres, y redirigir así los «aullidos» hacia el objetivo evangelizador que se quería alcanzar: «[…] menor fuera la turbación y mayor el fruto, si perdonando la costumbre las exhortáramos a dar mayores aullidos por los que muriendo han caído en los infiernos»[12]. Más que el acto pagano que se describe, la crítica es a los lloros y lamentos realizados por las mujeres que no pudieron ser abolidos y siguieron estando presentes en los rituales cristianos[13].

Por otra parte, las danzas rituales fueron uno de los elementos más característicos de la sociedad guaraní. Muchas de ellas eran llevadas a cabo por las mu-

---

10 *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637)*, en *Documentos para la Historia de Argentina*, Tomo XX Iglesia, Buenos Aires, 1929, p. 85.

11 Antonio Ruiz de Montoya S.J., *Conquista espiritual…*, *op. cit.*, p. 13v; *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay…, op. cit.*, p. 84.

12 Guillermo Furlong S.J., *Domingo Muriel SJ y su Relación de las Misiones (1766)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1955, pp. 153-154.

13 Antonio Ruiz de Montoya S.J., *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, 1639, p. 83v.

jeres de la comunidad en los banquetes y, generalmente, se realizaban en las ceremonias fúnebres. Para esta serie de bailes usaban la *takuara*, que junto a la *mbaraka* de los hombres, era imprescindible para estas ceremonias. Las manifestaciones religiosas, espirituales y sociales expresaban lo que consideraban «el modo de ser guaraní»[14] y por lo tanto poseían gran importancia en el grupo.

Estos mismos también eran los dos instrumentos básicos en la cultura guaraní para hacer música: la *mbaraka*, utilizada exclusivamente por los hombres, hecha de calabaza y en cuyo interior colocaban granos secos o piedras pequeñas para hacerla sonar; y la *takua/takuara/takuapu* de bambú, usada por las mujeres, para marcar el ritmo en el suelo en las ceremonias religiosas y las danzas[15]. Mediante la música y los bailes, las guaraníes realizaban plegarias, cantaban, relataban historias de sus antepasados, se lamentaban, se divertían o incluso, se defendían mediante ellas ante los espíritus, teniendo para cada momento un tipo de canto y ritual.

Las fiestas cristianas en los pueblos guaraníes de la Compañía de Jesús

Los denominados *cauinagens* (fiestas de la *chicha*) debían ser combatidos por ser una de las prácticas que no encajaban con el ideal de vida cristiana que pretendía instalar la Compañía entre el pueblo guaraní. Sin embargo, al ser las fiestas religiosas parte indispensable de la evangelización, los jesuitas fueron capaces de otorgar nuevos significados a las celebraciones propiamente guaraníes, siempre y cuando no chocasen con la vida civilizada impuesta en la reducción, sin dejar por tanto de ser una fiesta «reducida», manteniendo siempre la idea de sujeción y educación[16].

---

[14] El «antiguo modo de ser» o *Ñande Reko* hace referencia a las costumbres y su forma de vida, siendo sobre todo un modo de ser religioso y poseyendo múltiples significados: nuestro modo de ser, nuestro modo de estar, nuestro sistema, nuestra ley, nuestra cultura, nuestra norma, nuestro comportamiento, nuestro hábito, nuestra condición, nuestras costumbres. Bartomeu Melià S.J., *El guaraní experiencia religiosa*, Asunción, CEADUC-CEPAG, 1991, p. 13.

[15] Silvio Palacios y Ena Zoffoli, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, Mensajero, 1991, p. 289.

[16] María Cristina Bohn Martins, «Tempo, festa e espaço na redução dos Guarani», en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Abya-Yala, 1999, pp. 201-202.

Desde los primeros años, se evidencia en la documentación misionera una percepción cristiana-occidental de la sensibilidad indígena que acabaría por definir estereotipos como la superficialidad de sentimientos de los indígenas. No obstante, las mismas fuentes nos ofrecen referencias sobre las expresiones religiosas de los guaraníes, tales como los cantos y las danzas, los sueños, el culto a los huesos de hechiceros fallecidos y el profetismo guaraní. Los registros de la etapa pre-reduccional están repletos de manifestaciones de la más variada sensibilidad indígena (dolor, pesar, alegría), pero sin ser reconocidas como tales. Caracterizadas como demostraciones emocionales excesivamente espontáneas, estaban en desacuerdo con las formas convencionales que preveían el autocontrol de las pasiones y de los impulsos afectivos[17].

Al valorar la importancia de la fiesta en el mundo indígena, las festividades misioneras fueron revestidas de solemnidad y preparadas de forma minuciosa para una mayor atracción. De esta manera, los convites y banquetes siguieron desarrollándose en la misión, identificándose el «don», que hasta ese momento era símbolo y consecuencia de la fiesta indígena, como un comportamiento enteramente cristiano y relacionado con el concepto de caridad. En estos banquetes se permitía el vino, pero no llegó a las connotaciones del *ka'u'ý* ya que «nunca lo hacen fuerte y así, por más que beban, nunca embriaga»[18].

Para el periodo reduccional, podemos hablar de tres tipos de festividades: las fiestas cotidianas, las anuales y las celebraciones llevadas a cabo en momentos especiales. Al mismo tiempo, es fundamental destacar la importancia de la iglesia y la plaza como espacios de demostración y de ejercicio de las nuevas conductas, de oración y de súplica por los convertidos, así como espacio mágico de realización de milagros[19].

Las ceremonias cotidianas eran un mecanismo utilizado para organizar la vida diaria de las reducciones guaraníes, en especial los trabajos de producción. Tanto la misa como el trabajo eran los elementos que marcaban la cotidianeidad de los pueblos, alternándose convenientemente y estableciendo un marco de diferenciación entre la economía y el ceremonial. En este caso, la alternancia de ambos momentos de la vida misionera en las reducciones continuó la tradición indígena de turnar la fiesta de la *chicha* y los trabajos comunitarios.

---

17 Eliane C. Deckmann Fleck, «Corpos piedosos…», *op. cit.*, p. 996.

18 Guillermo Furlong S.J., *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962, p. 170.

19 Guillermo Wilde, «Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes», *Revista Española de Antropología Americana*, 33, 2002, pp. 206-211.

La misa y el trabajo establecían el ritmo de la vida en los pueblos guaraníes, de tal manera que la religión cristiana llegó a ritualizar todas las actividades del día y ofreció una extensa e intensa vida ceremonial. Los domingos y las fiestas de guardar estaba prohibido trabajar y se obligaba a ir al oficio a todos los habitantes del pueblo. Tras la celebración de la eucaristía, se realizaban reuniones en la plaza dedicadas a organizar las tareas para el día siguiente o solucionar problemas de la comunidad[20]. La preparación para las festividades, procesiones y los rituales de purificación merecen atención en los relatos hechos por los misioneros al Provincial, cuyo objetivo era referir la eliminación de «restos de paganismo» e informar sobre la integración de los convertidos a las prácticas religiosas en el transcurso de acciones normalizadoras[21].

Por otra parte, el espacio público, la plaza, dejaba de ser un lugar donde se forjaba tradicionalmente la cultura guaraní para transformarse en un «espacio de circulación», de legitimación de las (nuevas) representaciones de iglesia y plaza, hecha en el proceso reduccional. Su utilización sirvió para la eliminación de vínculos con el paganismo (vicios y supersticiones) y para la consagración del ritual litúrgico cristiano. A su vez, se estableció como un local de la colectividad, de festividad después del ritual en la iglesia o de devoción expresada en las procesiones, pero sin dejar de recrear un espacio que al grupo guaraní le era familiar.

Las ceremonias anuales rompían el ritmo marcado por las cotidianas, y fueron de gran importancia en las misiones debido a su carácter político y económico. Estas celebraciones estaban vinculadas al calendario litúrgico, siendo las más destacadas el Corpus Christi, la Semana Santa y la fiesta del santo patrón del pueblo. También pueden incluirse otras ceremonias de carácter «civil» como el onomástico del rey o la elección del cabildo[22]. Especialmente fueron este tipo de ceremonias las que permitieron la manifestación de jerarquías y el intercambio recíproco, y donde además pudo existir una síntesis con las ceremonias tradicionales guaraníes donde el intercambio de dones marcaba la pauta.

Las celebraciones llevadas a cabo en días destacados fueron las relacionadas con hechos históricos importantes que marcaron la vida guaraní en los diferentes pueblos misioneros. Es el caso de las visitas del obispo o de los gobernadores, la conversión de algún cacique, o el triunfo en alguna batalla. Pueden incluirse igualmente dentro de estas ceremonias los bautizos, las bodas y las defunciones.

---

20 *Ibidem*, pp. 207-208.
21 Eliane C. Deckmann Fleck, «Corpos piedosos…», *op. cit.*, p. 999.
22 Guillermo Wilde, «Poderes del ritual…», *op. cit.*, p. 210.

De esta manera, se desarrolló la idea de una historia lineal, marcada por sucesos irrepetibles, a pesar de que dichos momentos pudieran reaparecer de forma cíclica. Así, mediante estas celebraciones, se rememoraban acontecimientos importantes para los pueblos y se generó por tanto una memoria colectiva del grupo guaraní[23], hasta entonces, mantenida por las mujeres en su rol de «historiadoras» de la comunidad.

Desde los primeros contactos, los misioneros se dieron cuenta del amor y la inclinación natural que los indígenas poseían a la hora de escuchar la música e interpretarla, cuando fabricaban instrumentos musicales y en el momento de realizar las danzas individuales y colectivas, algo que también ha venido a observarse en las parcialidades guaraníes actuales[24]. La instrumentalización de los sentidos y de la imaginación permitió una comunicación que sobrepasaba las barreras culturales y lingüísticas. A este método se le llama *applicatio sensuum*, típico de los misioneros de la Compañía de Jesús, que experimentaron la inclinación natural de los indígenas hacia la música, una afición que promovía una devoción especial hacia la iglesia, incluso entre aquellos que en un principio parecían reticentes a participar en ella[25].

Participación de las mujeres en las celebraciones misioneras

En lo que respecta a la intervención o contribución que la mujer guaraní tuvo en las festividades católicas durante el periodo misional, apenas existen referencias en las fuentes consultadas. Su figura puede rastrearse en muy pocos espacios, restringiéndose su participación a decorar las calles para las ceremonias[26]; en la fiesta del santo patrón, donde se encargaba de preparar la comida y las mesas de los banquetes; y finalmente en las procesiones. Sin embargo, no aparecen en las fuentes misioneras mujeres que tocaran instrumentos, como miembros de danzas, o participantes en obras de teatro, todos éstos aspectos fundamentales para la evangelización.

---

23 *Ibidem*.

24 Silvio Palacios y Ena Zoffoli, *Gloria y tragedia…*, *op. cit.*, p. 289.

25 Johannes Meier, «La importancia de la música en las misiones de los jesuitas», en José Jesús Hernández y Rodrigo Moreno (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: Cambios y permanencias*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2005, pp. 73 y 79.

26 José Cardiel S.J., *Las misiones del Paraguay*, Madrid, ed. de Héctor Sáinz Ollero, Crónicas de América Dastin-Historia, 2002, p. 130.

Las mujeres aparecen como agentes activos en festividades concretas. Es el caso de su participación en la fiesta de conmemoración de San Ignacio de Loyola, ya que el fundador de la Compañía fue tomado como patrón e intercesor de las mujeres embarazadas[27]. También se puede observar una mayor implicación de las mujeres en la procesión del Jueves Santo, en concreto, a través de sus llantos, así como en la del Domingo de Resurrección:

> El Jueves Santo por la noche hay sermón de Pasión. Después empieza la procesión. […]. […]. Llévanse muchos pasos de bulto, y al salir el de Jesucristo a la columna y el de la Virgen llorando, levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos, que enternecerían a las mismas piedras. Van cesando estos alaridos o llantos, y no se oyen sino cajas roncas, clarines roncos, el Miserere, y un grande confuso ruido de azotes, […].
>
> La mañana de resurrección es cosa de gloria. […]. Sale el Preste […]. Inciensa a las dos estatuas. Sale la imagen de Jesucristo por un lado con todos los varones, el Preste y la música, y por el otro lado la Virgen, la música y todas las mujeres[28].

Según los doctrineros, las mujeres realizaban penitencias o mortificaciones durante las fiestas religiosas, pero siempre de forma oculta, a diferencia de los hombres, sin que las vieran el resto del pueblo: «Hasta las chicas están tan aficionadas a la penitencia, que al volver de sus labores, se esconden, para azotarse ocultamente»[29].

Gritos, lágrimas, sollozos y autoflagelaciones son referidos en la documentación para resaltar el nivel de conmoción y comunión colectiva alcanzados por las indígenas. Orientadas y estimuladas por los doctrineros, estas manifestaciones estaban bastante distantes, según el discurso misionero, de aquellas conductas condenadas y calificadas como bárbaras en los registros sobre las manifestaciones guaraníes de dolor y alegría, referentes al periodo inicial de implantación de las reducciones, y que fueron descritas como exteriorización ruidosa de sentimientos. Sin embargo, no es del todo cierto, pues en el caso de las guaraníes se observa una adaptación de sus antiguas lágrimas a esta nueva religiosidad con nuevos significados.

Podemos ver así que las mujeres guaraníes participaron en estas festividades en su justa medida e incluso, en ocasiones, ni si quiera lo hacen de forma pú-

---

27 Guillermo Daniel Ñáñez, *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639, f. 48, en Guillermo Daniel Ñañez –viacuco–* [en línea]. 1 de marzo de 2011 [consulta: 4 de febrero de 2015]. Disponible en: <http://viacuco.blogspot.com.es/2011/03/cartas-anuas-de-la-provincia-del.html>

28 José Cardiel S.J., *Las misiones…*, *op. cit.*, pp. 132-133.

29 *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay…*, *op. cit.*, p. 719.

blica. Es el caso de la finalización de ceremonias como el Corpus Christi, momento en el que se preparaban mesas instaladas bajo los porches de las casas, colocándose en cada una de ellas la imagen del santo patrón. Hay que destacar que sólo los hombres participaban en el banquete, las mujeres y los niños se quedaban en casa, y allí se les llevaba una parte de la comida[30]. Se procuraba una vigilancia celosa, algunos aires alegres tocados por los músicos, siempre masculinos, y así se completaba lo que era necesario para que el convite transcurriera en una atmósfera de «alegría modesta».

En cuanto a las danzas femeninas, las descripciones misioneras que poseemos no son positivas: «Las mujeres de estas tierras son desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables»[31]. En este sentido, cabe destacar una de las órdenes específicas que establecía el padre Provincial Tomás Donvidas en 1689: «Las danzas en ninguna fiesta pasarán de cuatro; y no entrarán en ellas mujeres, ni muchachas, ni varones en traje de mujeres»[32]. El P. Cardiel explicaba en la misma línea que «nunca entra en danza mujer alguna ni muchacha, ni hay en ella cosa que no sea honesta y muy cristiana»[33]. También el jesuita P. Hernández especificaba que:

> Nada en ellas de lascivo ni desordenado, sino todo muy honesto, así como era muy artístico. No entraban en la danza mujeres, ni tampoco los adultos, sino sólo cierto número de niños elegidos como los músicos de la escuela y divididos en sus cuadrillas; quienes, debajo de la dirección de su maestro propio, ejercitaban su arte para aprenderlo y conservarlo una vez a la semana […][34].

A través de estas referencias podemos apreciar que los niños, varones, fueron los elegidos para tocar instrumentos y cantar, sin ninguna referencia a las niñas, esto es, no existió una escuela destinada a ellas para que aprendieran al igual que los niños. Esta hipótesis de la inexistencia de enseñanza musical a las pequeñas, se refuerza al saber que aquellos que estudiaban, cantaban y tocaban

---

30 Pablo Hernández S.J., *Organización social…*, *op. cit.*, p. 319.

31 Ernesto Maeder, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*. Prólogo de Hugo Storni, Buenos Aires, FECIC, 1984, p. 170.

32 Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso, 1689, en Pablo Hernández, *Organización social…*, *op. cit.*, p. 595.

33 José Cardiel S.J., *Las misiones…*, *op. cit.*, p. 121.

34 Pablo Hernández S.J., *Organización social…*, *op. cit.*, p. 303.

instrumentos, en un futuro, serían los alcaldes de la misión[35]. Si tenemos en cuenta que durante el periodo misionero ninguna mujer fue cacica de su familia, ni existen casos de indígenas ejerciendo funciones en el cabildo, no es de extrañar que las niñas fueran apartadas de la enseñanza musical.

Hoy en día las mujeres de esta parcialidad tocan el *takuapu*, siendo común a todos los subgrupos guaraníes. En las narraciones míticas, este instrumento aparece con cierta relevancia y siempre usado por la mujer[36]. Es curioso que el misionero Montoya únicamente registre en su *Tesoro* el bastón de ritmo masculino, sin existir noticia alguna sobre el femenino. El instrumento utilizado por las mujeres parece ser desconocido para el jesuita, dando solamente a la palabra *takua* los significados botánicos (bambú, caña[37]), o aquellos relacionados con la cultura material. Esta ausencia podría ser un indicio de no encontrarse las mujeres dentro del universo musical misionero[38].

La única referencia en el diccionario del religioso que se aproxima a la descripción del instrumento femenino es *popu* («pó», vara y «pu», sonido), ruido de corte hueco, o que suena hueco. En este sentido, nos preguntamos si el P. Montoya no estaría haciendo referencia al sonido del *takuapu* tocado por las mujeres pero que no consideraba instrumento musical.

Hay que tener en cuenta que las risas, los murmullos y la música, entre otros sonidos, estaban prohibidos en las iglesias entre los siglos XIII y XVII, por lo que dentro del contexto reduccional, era natural que los cantos de las mujeres indígenas hubieran sido omitidos y posiblemente no fueron considerados como música, sino más bien como ruido[39].

A pesar de que aparentemente estaban privados de realizar sus propios rituales, fue precisamente mediante las celebraciones importadas de Europa que los

---

35 José Cardiel S.J., *Declaración de la verdad*, Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1900, pp. 276 y 281. Disponible en: <https://archive.org/details/declaracindelav00cardgoog>

36 León Cadogan, Bartomeu Melià S.J., Vicente Gauto y Alberto Medina, *YWYRA ÑE'ERY fluye del árbol la palabra*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1971, p. 117.

37 Antonio Ruiz de Montoya S.J., *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid, 1639, p. 356.

38 Deise L. Oliveira Montardo, *Através do Mbaraka: música e xamanismo guaraní*, Tesis de doctorado, São Paulo, Facultade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2002, p. 198.

39 *Ídem* y Eliane C. Deckmann Fleck, «Corpos piedosos em barrocas igrejas. Um estudo das representações do espaço reducional do Paraguai no século XVIII», *III Congreso Internacional del Barroco americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001, p. 997; Deise L. Oliveira Montardo, «A mulher e a música guaraní», *Fazendo Gênero, 8– Corpo, Violência e Poder*, 2008, p. 3.

indígenas pudieron dar continuidad a «su antiguo modo de ser». Así, aunque no aparezca en las fuentes que los guaraníes encontraron en la música misionera una forma de mantener sus antiguas tradiciones, es una evidencia que no puede ser descartada.

En relación a esto último, debemos destacar uno de los textos del P. Sepp donde se especifica que las muchachas, en sus trabajos del campo, tenían una chica que tocaba el tambor[40]. Podemos pensar que, por analogía, el misionero identificó el sonido de percusión del tambor con el que realizaban las mujeres a través de la *takuara* para marcar el ritmo en las danzas y cantos rituales propiamente guaraníes. No sería tanto desde un sentido de orquesta, algo que sería inconcebible, sino más bien una continuidad de las prácticas rituales tradicionales femeninas que pudieron mantenerse en la misión.

En la misma obra, aunque teniendo en cuenta que es la única referencia que existe en las fuentes consultadas, se cita un coro mixto en los cantos de la iglesia y por tanto, la participación femenina. Sin embargo, no aparece en los testimonios de los religiosos que las niñas poseyeran, como los niños, una escuela de canto[41]. Lo que se observa es que la música, en los primeros momentos de las reducciones, era *per traditionem*, esto es, memorizada y luego cantada. De esta manera, todas las personas que acudían a misa aprendieron las canciones por repetición, generándose así un coro tanto de voces masculinas como femeninas. Con el paso del tiempo, como se ha analizado, y con la instalación de las escuelas de canto y música, las mujeres, de forma oficial, no participaron de la música.

Reflexiones finales

A la hora de analizar las manifestaciones de regocijo guaraní debemos tener en cuenta que las fuentes misioneras tenían el propósito final de impresionar a los lectores europeos y, por tanto, existen rasgos o prácticas que siempre benefician la «conquista espiritual» desarrollada por la Compañía. En este sentido, los castigos divinos para aquellas personas que faltaran a las fiestas o las misas en la reducción, deben ser analizadas como un recurso indígena para la vuelta a su

---

40 Antonio Sepp S.J., *Relación de viajes a las Misiones Jesuíticas*, tomo I, Buenos Aires, Edit. Universitaria de Buenos Aires, 1971, p. 222.

41 *Ibidem*, p. 202.

«modo de ser», y no tanto como resultante, exclusivamente, de una resistencia consciente a los principios cristianos impuestos por los misioneros[42].

De esta manera se permite vislumbrar las reducciones jesuítico-guaraníes como un espacio de acomodación, donde los guaraníes buscaron no solamente su supervivencia étnica, sino, principalmente, la manutención de mecanismos propiciadores de las manifestaciones de espiritualidad propias. Los registros analizados revelan las respuestas creativas resultantes del «empeño constante de integración de novedad no tradicional»[43], deshaciendo por tanto la percepción de sujeción absoluta de los guaraní a los valores y conductas cristianos-occidentales.

Los registros de los misioneros presentan elementos que nos permiten concluir que precisamente las mujeres guaraníes buscaron la expresión de su sensibilidad retomando ciertas prácticas y representaciones tradicionales a las que fueron capaces de otorgar nuevos significados, como en el caso de los lamentos fúnebres, así como en las manifestaciones de júbilo con ocasión de las misas y fiestas religiosas, con adornos y bailes «a su usanza», haciendo posible el desarrollo de una nueva espiritualidad femenina que mezclaba la novedad católica y la tradición guaraní.

---

42 Emile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Ediciones Paulinas, 1989, pp. 371-373.

43 Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil, Mito, História, Etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 101.

LA CIRCULACIÓN DE RELIQUIAS Y RELICARIOS NAPOLITANOS EN ESPAÑA: DEVOCIÓN, MECENAZGO, COLECCIONISMO

Milena Viceconte

Resumen:

Objeto de este trabajo es el fenómeno de la circulación de reliquias y relicarios entre Nápoles y España durante el siglo XVII, a través de agentes, diplomáticos y nobles de estancia en la corte virreinal.

En particular, se quiere analizar la adquisición, presencia y función de las reliquias en las colecciones de los virreyes. Así mismo, las reliquias serán estudiadas en sus múltiples aspectos: como manifestación religiosa de la nobleza, como objeto de orfebrería, como instrumento de exaltación del *status* cortesano, hasta convertirse en objeto de negociación político-religiosa.

A través del estudio de fuentes, crónicas e inéditos documentos de archivo, se mencionarán los casos más llamativos de un fenómeno que desde sus comienzos, grosso modo con el Concilio de Trento, se presentó como una de las formas más concreta de cultura religiosa hispánica durante la Edad Moderna.

Palabras clave:

Reliquias, relicarios, virreyes, Reino de Nápoles, coleccionismo, patronazgo religioso, culto a los santos.

Abstract:

Object of this essay is the circulation of relics and reliquaries between Naples and Spain during the seventeenth century, through Spanish agents, diplomats and nobles living in the viceregal court of Naples.

In particular, the aim is to analyse the acquisition, presence and function of the relics in the viceroys 'collections. Furthermore, relics will be investigate in its many aspects: as religious manifestation of nobility, as object of goldsmiths, as instrument of exaltation of courtly status, to become object of political-religious negotiations.

Through the study of sources, chronic, and unpublished archival documents, it will mentioned the most important cases of a phenomena that since its beginnings, around the Council of Trent, was one of the more concrete forms of Spanish religious culture in the modern age.

Key words:
Relics, reliquaries, viceroys, Kingdom of Naples, collecting, religious patronage, cult of saints.

El ensayo que se ofrece a continuación se propone como una primera aproximación al estudio de la circulación en España de reliquias y relicarios durante el siglo XVII, con particular enfoque sobre su difusión desde la corte virreinal de Nápoles, a través de la actividad de los virreyes[1].

Como es bien sabido, la circulación de las reliquias hubo un fuerte impulso a partir de la Contrarreforma, con la aprobación, el 3 de diciembre de 1563, del capítulo de la XXV sesión del concilio tridentino, titulado *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacribus imaginibus*[2]. Esto determinó la difusión de nuevas formas de exaltación del arte sagrado, a través de la formulación de renovadas iconografías y soluciones representativas[3]. En el caso de las reli-

---

1 El presente ensayo se desarrolla a partir de las reflexiones surgidas durante la participación al taller doctoral *Santidad y política en la época Moderna*, celebrado en Madrid (Casa de Velázquez) de 19 a 22 de noviembre de 2014, y coordinado por Axelle Guillausseau y Cécile Vincent-Cassy, quienes agradezco.

2 Josép Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 23-34.

3 Para un análisis sobre los efectos de las nuevas normas del Concilio de Trento sobre el arte «contrarreformada», en particular sobre la pintura, sigue siendo fundamental el estudio de Émile Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, París, A. Colin, 1932. Véase también Federico Zeri, *Pittura e Controriforma, l'arte senza tempo di Scipione Gaeta*, Turín, Einaudi, 1957. El tema ha sido objeto de varias exposiciones en los últimos años, entre otras destacan, para el caso italiano, *Arte e persuasione. La strategia delle immagini dopo il concilio di Trento*, Domizio Cattoi y Domenica Primerano (eds.), catálogo de la exposiciòn (Trento, Museo Diocesano Tridentino, 7 de marzo-29 de septiembre 2014), Trento, Tipografia Temi, 2014 y, para el caso español, Leticia Ruiz Gómez (ed.), *El Divino Morales*, catálogo de la exposición (Madrid, Museo Nacional del Prado, 1 de octubre de 2015-10 de enero de 2016), Madrid, Museo del Prado, 2015.

quias, referencia tangible de la santidad, éstas adquirirían una fuerte carga simbólica, siendo consideradas como testimonio privilegiado del sentido espiritual de los restos mortales de los mártires, y en general de los santos.

La vitalidad de los estudios sobre la religiosidad barroca, y en particular sobre la actividad piadosa de la nobleza española, han abierto nuevos horizontes a la historia de la reliquia en la época moderna, a partir de la constatación de que el prestigio espiritual está vinculado con el poder material, y que el fenómeno de la circulación de reliquias –tanto en el ámbito de la monarquía española, como en las demás monarquías europeas– constituye el reflejo del poder político y económico de quienes adquieren o poseen una reliquia: desde las iglesias y monasterios, hasta los nobles y monarcas, llegando a acumularlos y custodiarlos como verdaderos tesoros.

Así, las aportaciones más relevantes de la reciente historiografía se han enfocado con particular interés, entre otros temas, sobre la traslación y circulación de reliquias romanas en la época moderna –en muchos casos como legitimación de poderes e identidades locales–, sobre las tipologías y los repertorios de las reliquias (restos óseos y materiales no humanos vinculados al santo, como fragmentos de tela, anillos, ornamentos), y sobre las colecciones reales y el ceremonial festivo desarrollado alrededor del culto a los santos[4].

Por su parte, los historiadores de arte han puesto de relieve como el valor de la reliquia en la época moderna estaba vinculado estrictamente con la producción artística sagrada. La construcción de capillas destinadas exclusivamente a relicario, el encargo de retablos, armarios y demás muebles de grande y pequeño tamaño destinados a guardar restos óseos, y sobre todo la producción de esculturas en madera policromada o de plata (en forma de busto del santo o de parte anatómica referente a la reliquia), y arquetas (urnas o cofres, cruces), y la difusión de impresos divulgativos sobre la vida de santos (hagiografías), son el resultado de un fenómeno que se puede enmarcar en el ámbito más amplio y complejo del mecenazgo y coleccionismo piadoso-devocional en la Edad Moderna[5].

---

4 Véase, entre las últimas contribuciones, el conjunto de ensayos publicado en Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Julia Dominique (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 2 vols., París, EHESS, 2009.

5 Véase, a modo de ejemplo, el impresionante *corpus* de piezas artísticas reunidas en la exposición *En olor de santidad. Relicarios de Galicia*, catálogo de la exposición (Santiago de Compostela-Ourense, julio-noviembre de 2004), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004.

Desde el punto de vista de la evolución del estilo, los relicarios han sido estudiados en sus características formales, y en su desarrollo desde las primitivas arquetas, similares a pequeños sarcófagos, hasta el esplendor de los relicarios barrocos, donde los restos óseos se albergaban o bien en el basamento, o bien en oquedades circulares en el pecho.

Si quisiéramos intentar abordar una historia de la circulación de reliquias en la monarquía hispánica, a través de los protagonistas que la impulsaron, no podríamos prescindir del ejemplo por excelencia, que realmente marcó un antes y un después en la evolución de ésta micro historia: la colección de reliquias de Felipe II[6]. La obsesiva afición del rey por las reliquias, a las que reconocía un poder no solo religioso, sino también taumatúrgico, le llevó a recolectar en Real Monasterio del Escorial una cantidad impresionante de huesos y restos sagrados[7] a través, por un lado, de adquisiciones directas[8], y por el otro, mediante donaciones, entre otras la del jesuita Padre Luis de Mendoza[9].

A partir de este real ejemplo, el culto a las reliquias pasó a convertirse de una simple actividad devocional a una práctica cultural de la corte española. Así como empezaron a coleccionar obras de arte, las principales dinastías de la nobleza empezaron también a dotar sus capillas de urnas, arquetas y esculturas contenientes restos de santos. En este sentido, está claro como el valor del conjunto de las reliquias poseídas, dependía no solo de la tipología, sino también de la cantidad. Si bien es cierto que la importancia de la reliquia reside, en primer lugar, en el santo quien pertenezca y en el resto que se conserve, hay que tener en cuenta, sobre todo en el caso de la nobleza, que el prestigio del patrimonio sagrado quedaba subordinado también al principio de acumulación. Asi-

---

6 Juan Manuel del Estal Gutiérrez, «Felipe II y el culto a los santos», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.), *Felipe II y su época* (actas del Simposium, 1-5 de noviembre de 1998), 2 vols., San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialenses, 1998, II, pp. 457-504.

7 Véase entre otros, Juan Manuel del Estal Gutiérrez, *Personalidad religiosa de Felipe II: estudio histórico y edición de dos manuscritos inéditos*, Oviedo, ed. del autor, 2004; Benito Mediavilla Martín y José Rodríguez Díez, *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial. Documentación hagiográfica*, Madrid, Ediciones Escurialenses, 2004.

8 Alonso Carlos, «Envío a Felipe II de reliquias de San Lorenzo desde Florencia y Roma para el Escorial», *La Ciudad de Dios*, CCXII (1999), pp. 685-711.

9 Cristina García Oviedo, «La Compañía de Jesús como difusora del culto de las reliquias en la corte de Felipe II», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialenses, 2013, pp. 461-472.

mismo, hay que considerar el papel muy importante que jugaba la exhibición y exposición de la reliquia, por lo que, por todo el reino se desarrolló una producción artística de relicarios sin precedentes.

Con la llegada del siglo XVII, y sobre todo durante el reinado Felipe IV, la circulación de reliquias en España vivió otro momento de auge, gracias también a la abertura de nuevos procesos de canonización de personajes españoles[10], con consecuente explosión de una nueva producción de relicarios, más en línea con el lenguaje suntuoso del barroco. En el ámbito de la producción artística, un papel preponderante ha sido desempeñado por los talleres italianos, en particular por la ciudad de Nápoles[11], que gozaba del esplendor de un mercado local cada vez más renombrado, sobre todo de cara a la nobleza española y a los virreyes, quienes competían por conseguir las mejores esculturas para sus colecciones de arte sagrado y sus fundaciones religiosas[12].

---

[10] Véase al respecto: Thomas James Dandelet, «Celestiali eroi e lo splendor d'Iberia. La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna», en Giovanna Fiume (dir.), *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Venecia, Marsilio, 2000, pp. 183-198; Jean-Robert Armogathe, «La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)», en Marc Vitse (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2006, pp. 149-168; Miguel Gotor, «Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca», en Carlos José Hernando Sánchez (coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, actas del congreso internacional (Roma, Real Academia de España, 8-12 de mayo de 2007), Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2 vols., 2007, II, pp. 621-640.

[11] Patrizia Staffiero «Da reliquie a busti reliquiario "intagliati, coloriti, indorati e sgraffiati", en Francesco Abbate (dir.), *Ottant'anni di un maestro. Omaggio a Ferdinando Bologna*, 2 vols., Napoli, Paparo, I, pp. 345-363; Pier Luigi Leone de Castris, «Verità istorica, realismo, fasto, decoro, nobiltà ed emulazione del metallo prezioso: fortuna e caratteri di statue e busti-reliquiario a Napoli e nelle province tra fine Cinquecento e inizio Seicento», en Giovan Battista Fidanza y Laura Speranza, Marisol Valenzuela (eds.), *Scultura lignea: per una storia dei sistemi costruttivi e decorativi dal Medioevo al XIX secolo*, actas del congreso (Serra San Quirico e Pergola, 13-15 de diciembre de 2007), Roma, De Luca, 2012, pp. 161-170.

[12] Sobre la relación entre la escultura napolitana y España, véase: Roberto Alonso Moral, «La scultura lignea napoletana in Spagna nell'età del barocco: presenza e influsso», en Raffaele Casciaro y Antonio Cassiano (eds.), *Sculture di età barocca tra Terra d'Otranto, Napoli e la Spagna*, Roma, De Luca, 2007, pp. 75-86; Margarita M. Estella Marcos, «La escultura napolitana en España: comitentes, artistas y dispersión», en Letizia Gaeta (ed.), *Scultura meridionale in età moderna nei suoi rapporti con la circolazione mediterranea*, Galatina, Mario Congedo Editore, 2007, pp. 93-122.

Según la práctica habitual, una vez terminado el mandado virreinal los nobles españoles hacían rumbo hacia España, llevándose el patrimonio artístico y material adquirido durante la estancia partenopea. Incluidos los objetos devocionales. Así, en los inventarios de envío de cuadros, esculturas, tapices y demás obras de arte del virrey saliente, no es inusual encontrar descripciones de preciosos relicarios, en muchos casos verdaderas joyas del arte sagrado, que contribuían a resaltar el prestigio del propietario. Es el caso, por ejemplo, de dos cuadros «di lapislazaro alti più d'un palmo, guarniti d'intorno d'argento miniato in cornice di ebano negro, l'uno con figura di San Domenico et l'altro con quella di Santo Tomaso d'Aquino», coronados por un «reliquiarietto d'argento co' le reliquie del Santo», y por una «conetta di lapislazoli con la rappresentazione de' Maggi, co' guarnimenti di rame dorato, et colonnette di cristallo di rocca», cuya descripción aparece en uno de los inventarios de bienes de Ramiro Felípez Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres y virrey de Nápoles de 1637 a 1644[13].

El destino final de estas piezas era, en la mayoría de los casos, una capilla o un convento donde el noble ejercía su patronazgo, aunque podía ocurrir que unas pocas reliquias quedaran en la residencia de familia, para decorar la capilla del palacio o, más íntimamente, al cuarto privado del noble devoto. Así, en la relación fechada 1611 y titulada «cargo de imágenes y cuadros», referente a las colecciones de Juan Alfonso Pimentel de Herrera –otro virrey particularmente sensible al mundo de las artes–, reunidas en su castillo en el condado de Benavente, se encuentran, junto con más de doscientas pinturas, y diversas esculturas,

---

[13] Archivo Histórico Nacional de Madrid [AHN], Consejos suprimidos, leg. 51182/I/1644 cc. 10r-10v, 25r. El envío de los bienes del virrey Medina de las Torres desde Nápoles a España perduró hasta los años sesenta del siglo, pues en el inventario fechado 20 de mayo de 1655 aparecen, bajo el título genérico de «Robbe di cappella», más relicarios: «Una Croce d'argento indorata con reliquie, nel piede quattro pietre incastrate, cioè una verde, una rossa, una bianca et un'altra di color di amatista, et dette reliquie repartite in venticinque quadretti, in mezzo un tonno dentro la quale vi è una crocetta con il legno della Santa Croce con alcune perle dentro, guarnita intorno sei pietre incastrate di diversi colori, e talli capi di detta croce una pietra per ciascheduno, et sopra una corona de spine d'argento indorata», y una «piramide di cristallo ligata in rame con sei bottoni di cristallo sotto, sopre un cerchio di cristallo col piede bottoni maniche s'cartoccio, et dentro la piramide la reliquia di San Filippo e Sant' Anna, e detta ligatura di rame indorata» (AHN, Consejos suprimidos, leg. 51182/I/1655, cc. 10r-29v). Para un perfil biográfico sobre el virrey Ramiro de Guzmán, véase la tesis doctoral redactada por quien escribe, *El duque de Medina de las Torres (1600-1668) entre Nápoles y Madrid: mecenazgo artístico y decadencia de la monarquía*, tesis doctoral inédita, Nápoles, Università degli Studi di Napoli Federico II-Barcelona, Universitat de Barcelona, 2013.

dípticos, estampas, láminas, y algunos paños bordados, dos cuadros-relicario y varias reliquias, muy probablemente adquiridas durante sus estancias como virrey en Valencia y en Nápoles[14].

En otros casos, el virrey quería dejar su huella en el territorio, donde había ejercido su gobierno, y por eso hacía donación de obras de arte que llevaban el recuerdo de su noble presencia en el reino. Para ello, tanto la preciosidad de los materiales adoptados, como el destino final de la pieza donada, marcaban sin duda el valor final y el prestigio del donante. Por ejemplo, la donación a la catedral de Amalfi, en 1629, de una estatua relicario de plata representante San Andrés, puso de manifiesto la magnificencia de su donante, Antonio Álvarez de Toledo y Beaumont, V duque de Alba, cuyo escudo aparece gloriosamente en el basamento de la pieza[15].

Sin embargo, de los casi treinta nobles españoles que durante el Seiscientos gobernaron, para periodos más o menos largos, el Reino de Nápoles, la gran mayoría fue protagonista de episodios de mecenazgo religioso hacia aquellas fundaciones, iglesias y capillas donde los donantes ejercían de una forma u otra un patronazgo personal o familiar. Los casos más emblemáticos de estas acciones piadosas, tienen como elemento en común la presencia, entre destacadas obras de arte sagrado, de reliquias y relicarios napolitanos.

Las donaciones piadosas del VII conde de Lemos

De todos ellos, el VII conde de Lemos Pedro Fernández de Castro (1576-1622) representa sin duda unos de los pioneros para la llegada de reliquias napolitanas en los territorios de la monarquía. Hijo del VI conde de Lemos Fernando Ruiz de Castro y de Catalina de Zúñiga y Sandoval, fue una de las figuras centrales de la corte de Felipe III, tanto por el papel político que desempeñó durante toda

[14] Mercedes Simal López, «Don Juan Alfonso Pimentel, VIII conde-duque de Benavente, y el coleccionismo de antigüedades: inquietudes de un Virrey de Nápoles (1603-1610)», *Reales Sitios*, 164 (2005), pp. 30-49.

[15] Sobre las colecciones de obras de arte del duque (virrey de Nápoles desde 1622 hasta 1629), véase Justus Lange, «El V duque de Alba como mecenas de las artes durante su virreinato en Nápoles (1622-1629) y su relación con Jusepe de Ribera», en José Luis Colomer (ed.), *España y Nápoles. Coleccionismo y mecenazgo virreinales en el siglo XVII*, Madrid, CEEH, 2009, pp. 253-266.

su vida[16], como por sus intereses artísticos y literarios[17]. Su nombre está vinculado también a la fundación, en Monforte de Lemos, de un convento para las clarisas descalzas donde llegó, junto con importantes obras de arte pictórica y escultural, un impresionante conjunto de relicarios[18]. Un patrimonio compuesto por un centenar de piezas entre bustos, brazos y arquetas en madera policromada, dorada y plateada, que remonta a la segunda década del siglo XVII. La documentación de archivo y el análisis de las características formales de las piezas, han permitido poder distinguir varios grupos de esculturas, con características similares, procedentes de los más destacados talleres napolitanos de la época. En cuanto a las reliquias que albergan en dichos relicarios, Lemos pudo adquirirlas en distintos lugares del Reino de Nápoles, gracias a la bula obtenida por Papa Paulo V. De hecho, todas las reliquias llevan la autorización de su autenticidad[19].

Además de los relicarios donados a las clarisas de Monforte, el VII conde de Lemos poseía un suntuoso retablo relicario en su colección particular, cuyas características formales permiten circunscribir al ámbito artístico florentino. La descripción de esta pieza en los legajos de la almoneda que hubo lugar tras la muerte del conde, nos permite entender la magnificencia de la obra: «tiene en medio la Virgen de la Soledad con nuestro Redemtor muerto en los brazos todo de bulto de plata tiene dos colunas redondas de lapizlaçuli perfiladas de latón y quatro colunas quadradas de jaspe oriental rojo y otras diversas piedras y ariva tiene una pintura poco mayor que la palma, del sacrificio de Abrahan. Está pin-

---

16 A lo largo de su vida, Lemos fue Presidente del Consejo de Indias (1603-1609), virrey de Nápoles (1610-1616) y Presidente del Consejo de Italia (1616-1618). Véase Isabel Enciso Alonso-Muñumer, *Nobleza, poder y mecenazgo en tiempos de Felipe III. Nápoles y el Conde de Lemos*, Madrid, Actas, 2007.

17 Amigo de los principales escritores de la época, entre otros de Lope deVega, Luis de Góngora, Francisco de Quevedo, y Miguel de Cervantes, en 1611 fue uno de los fundadores de la Academia Napolitana de los Ociosos. Además, fue gran coleccionista de pintura y escultura, adquirida principalmente, durante su estancia como virrey en Nápoles. Véase Manuela Sáez González, «La colección de pintura italiana del virrey Lemos, don Pedro Fernández de Castro, en la comarca de Monforte», *Ricerche sul ´600 napoletano. Saggi e documenti 2008*, Nápoles, Electa Napoli, 2009, pp. 111-119.

18 Para una profundización sobre esta singular colección, hoy conservada entre la sala relicario del convento y el Museo de Arte Sacro Madres Clarisas de Monforte de Lemos, se remite al el valioso trabajo de Manuela Sáez González, *Del Reino de Nápoles a las Clarisas de Monforte de Lemos. Escultura del siglo XVII en madera*, Lugo, Diputación de Lugo, 2012.

19 *Ibidem*, pp. 16-20.

tada en lapizlaçuli, tassose sin la pintura en quinientos y treynta ducados y la pintura la tasó el dicho Bartholome Gonçalez en doce ducados, monta todo cinco mill novecientos sesenta y dos reales»[20].

Al margen de su actividad de benefactor para el convento monfortino, la crítica ha recientemente avanzado una hipótesis muy sugerente referida a su posible papel de intermediación para la llegada de esculturas sagradas y reliquias de procedencia napolitana al convento de San Diego de Valladolid, vinculado a al patronazgo de Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duque de Lerma y suegro del VII conde. Además de haber financiado la fundación del convento (entre 1601 y 1603), el duque de Lerma hizo un donativo de reliquias de diferente procedencia, y para ello había encargado dos armarios relicarios[21]. Entre los bustos-relicarios que albergan el en mueble, hay un grupo que presenta características formales de clara impronta napolitana, similares a las esculturas monfortinas[22]. Así mismo, en el monasterio de San Blas de Lerma, también vinculado al patronazgo del Sandoval, se encuentran dos *Ángeles Custodios* tallados en madera, procedentes de Nápoles y donados por el duque en 1614.

La donación como reflejo del prestigio virreinal

Entre los virreyes que manifestaron con más evidencia, tras el ejemplo del VII conde de Lemos, la voluntad de dejar a las instituciones religiosas vinculadas al

---

[20] Afortunadamente, la condesa decidió retirarla de la venta y enviarla a Monforte, donde hoy se conserva. Véase Manuela Sáez González, María Jesús Muñoz González, «El VII conde de Lemos: la venta de sus bienes en la almoneda y noticias sobre su biblioteca y la Academia Napolitana», *Ricerche sul´600 napoletano. Saggi e documenti*, Nápoles, 2006, pp. 31-49.

[21] El armario relicario es una de las tipologías que mejor expresa el esplendor barroco en el ámbito del culto de las reliquias, usado para custodiar los restos santos, e inspirado al modelo por excelencia de El Escorial. Unos de los ejemplos más famosos en la península es el retablo de las Reliquias Viejas, un mueble del siglo XVI, procedente de la catedral de Santiago de Compostela. Otros destacados armarios relicarios, además de los que se mencionan en el texto, se encuentran en San Ginés en Madrid, en el convento de Vilafranca del Bierzo y en los monasterios de la Encarnación y las Descalzas Reales.

[22] Los armarios en cuestión se conservan en el Museo de Arte Sacro de Valladolid. Realizados en 1606 por Francisco de Mora y Juan de Muniátegui, y pintados por Vicente Carducho, presentan en las puertas las imágenes de la *Anunciación* y de las *Estigmas de San Francisco*. Véase Arias Martínez en María Bolaños Atienza (ed.), *Museo Nacional Colegio de San Gregorio. Colección: selección de obras*,Madrid, Ministerio de Cultura, 2009, p. 184.

propio linaje de obras sagradas y reliquias, destacan el conde de Monterrey, el duque de Medina de las Torres, el conde de Peñaranda y a los hermanos Pascual y Pedro Antonio de Aragón.

Manuel de Fonseca y Zúñiga, VI conde de Monterrey[23], por ejemplo, quiso vincularse a la fundación de la iglesia y convento de las agustinas recoletas de Salamanca, donde hizo realizar un sepulcro para él y para la condesa Leonor su mujer, encargando las esculturas a Cosimo Fanzago y Giuliano Finelli. Además, dotó la iglesia de varios bustos relicarios, muchos de ellos realizados en Nápoles, y hoy en parte conservados en el Museo Lázaro Galdiano[24].

Por su parte, el duque de Medina de las Torres fue uno de los principales benefactores del convento leonés de Santo Domingo, vinculado desde sus comienzos al linaje de los Guzmanes de Toral. Los documentos de archivo nos informan que, mientras era virrey, mantuvo relaciones epistolares con el padre superior del convento, Joseph de Robles, quien en 1644 recibió para el convento varias cajas desde Nápoles que llevaban objetos litúrgicos, entre otros probablemente restos santos. De hecho, ya dos años antes el virrey había enviado desde la capital del virreino unas cuantas reliquias[25].

En el caso de Gaspar de Bracamonte y Guzmán, conde de Peñaranda[26], su interés para el arte italiano sagrado se refleja en la relevante colección de pinturas

---

[23] Sobre la trayectoria política y diplomática del conde de Monterrey, véase Ángel Rivas Albaladejo, *Entre Madrid, Roma y Nápoles. El VI conde de Monterrey y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1621-1653)*, tesis doctoral inédita, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2015. Sobre el mecenazgo del conde, véase Mercedes Simal López, «Antes y después de Nápoles. Iniciativas artísticas del VI conde de Monterrey durante el virreinato partenopeo, y fortuna de sus colecciones a su regreso a España», en Antonio Ernesto Denunzio y Ciro Birra (coords.), *Dimore signorili a Napoli. Palazzo Zevallos Stigliano e il mecenatismo aristocratico dal XVI al XX secolo*, Napoli, Art'm, 2013, pp. 345-365.

[24] Ignacio Miguéliz Valcarlos, «Bustos relicarios italianos en el Museo Lázaro Galdiano», *Goya: Revista de arte*, 310 (2006), pp. 3-10.

[25] Antonio Ernesto Denunzio, «Alcune note inedite per Ribera e il collezionismo del duca di Medina de las Torres, viceré di Napoli», en José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (coords.), *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, 3 vols., Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, III, pp. 1981-2003, p. 1999, nota 51.

[26] Claudia Möller Recondo, «¿Esplendor o declive del poder español en el siglo XVII?: el virreinato napolitano del Conde de Peñaranda», en Francisco José Aranda Pérez (coord.), *VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. 1. La declinación de la monarquía hispánica*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 313-332.

y tallas atesoradas[27], que en parte encontró su destino final en el convento de clausura por él fundado en Peñaranda de Bracamonte. Aquí se conserva también una importante colección de reliquias, que albergan en la preciosa capilla-tesoro de Santa María de Loreto, inspirada al modelo originario de la Santa Casa, objeto de veneración por diferentes virreyes[28]. Las reliquias y relicarios donados por Peñaranda son por la mayoría de manifactura napolitana y una de las piezas más destacadas, por la preciosidad de sus materiales (piedras, bronce y cristales) y por sus características formales, es la escultura en forma de templo donde albergan muchos y pequeñísimos restos sagrados. En el portal de la iglesia, está colocada la pequeña imagen de la Virgen, a la que el Peñaranda siempre fue particularmente devoto.

Finalmente, los nombres de Pascual y Pedro Antonio de Aragón[29] están vinculados a las fundaciones religiosas de Toledo y Poblet. En el primer caso, hay que recordar las urnas napolitanas de ébano y bronce con reliquias de doce santos, donadas por Pascual de Aragón al convento de la Purísima Concepción de Toledo, donde albergan en preciosos armarios relicarios (cuyas puertas están pintadas por Francisco Rizi) ubicados en el crucero de la iglesia[30]. En cuanto a Pedro Antonio de Aragón, es bien nota su operación de traslado de los sepulcros de su familia desde Nápoles al monasterio de Poblet, en 1662. Para dar más magnificencia a la nueva sede del panteón familiar, Pedro Antonio hizo donación de 41 imágenes de santos que tenía en su oratorio de Madrid, encargando al barcelonés Bartolomé Dents unas rejas de hierro y bronce con el fin de crear un retablo relicario. Poco más tarde, en 1668, comisionó a los escultores Joan y Francesc Grau de Manresa dos retablos para albergar las 36 cajas de reliquias que debían ser colocadas en los dos arcos colaterales al retablo mayor[31].

---

27 Ida Mauro, «Le acquisizioni di opere d'arte di Gaspar de Bracamonte y Guzmán, conte di Peñaranda e viceré di Napoli (1659-1664)», *Locus Amoenus*, 9 (2007-2008), pp. 155-169.

28 David García Cueto, «Donaciones españolas al Tesoro de la Santa Casa de Loreto durante el siglo XVII», *Atrio. Revista de Historia del Arte*, 18 (2012), pp. 73-94.

29 Diana Carriò-Invernizzi, *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana, 2008.

30 Además, en la clausura se conserva otro relicario también donado por Pascual, en plata, bronce y coral con los restos de San Sebastián, posiblemente procedente de un taller siciliano. Véase Juan Nicolau Castro, «Una posible obra desconocida de El Greco», *Archivo Español de Arte*, 319 (2007), pp. 332-334.

31 Véase Gener Gonzalvo i Bou, *Poblet, panteó reial*, Barcelona, Dalmau, 2001.

San Ramón de Penyafort y una donación forzosa

En el ámbito de las investigaciones llevadas al cabo en estos últimos años sobre el ceremonial de la monarquía hispánica, en particular sobre normas y protocolo en las visitas reales, se han dado a conocer varios episodios de donación de reliquias con fines diplomáticos, producidas entre las órdenes religiosas, las autoridades locales y los principales miembros de la nobleza española. El más interesante para el argumento que nos interesa, trata de la donación forzosa de una reliquia que, a pesar de que no sea de origen napolitana, tiene a que ver con un santo objeto de devoción también en el territorio virreinal. Fue protagonizado, otra vez, por Ramiro de Guzmán, y remonta a los comienzos su ascenso en la corte, mucho antes de su nombramiento como virrey, y tras su casamiento con la hija del conde duque de Olivares, en 1624. La unión con María de Guzmán conllevó para el joven Ramiro varios encargos palaciegos y representativos, que supo aprovechar para consolidar su posición dentro y fuera de la corte.

En 1626 el valido le encargó acompañar en su lugar al rey Felipe IV en su visita oficial a Barcelona. Celebrada, como recuerdan las crónicas de la época, con muchos festejos, la visita real en tierra catalana fue ocasión también para efectuar la traslación (programada desde el 1608) del cuerpo del santo barcelonés Ramón de Penyafort, desde la antigua capilla donde albergaba hacia una nueva de la iglesia del convento dominico de Santa Catalina, iglesia depositaria de las reliquias del santo[32]. El día del traslado, el 19 de abril de 1626, tuvo lugar una solemne procesión a la que acudieron todos los altos cargos institucionales presentes en la ciudad, incluido el mismo Ramiro de Guzmán, quien además tuvo el privilegio de llevar el pendón del santo, prerrogativa limitada sólo a unos pocos miembros de la corte. Día tras la traslación, fuerte de la posición como yerno del conde duque, y a raíz de las vinculaciones que la Orden dominicana tenía con la Casa de los Guzmanes, don Ramiro envió un emisario al convento de Santa Catalina, con el fin de pedir, un hueso sagrado de San Ramón. Contraviniendo a las normas que regulaban la donación de reliquias, el vicario general del convento entregó al emisario no sólo la reliquia, sino también un

[32] Sobre la difusión del culto de este santo catalano de la Edad Media, canonizado sólo en 1601, véase Ramon Dilla Martí, «Ramon de Penyafort. Imatge i devoció en el camí de la santedat (segles XIII-XVI)», en Daniel Sancho París (ed.), *La Vida quotidiana al Penedès històric* (actes del IV Seminari d'História del Penedès), [Vilafranca del Penedès], Institut d'Estudis Penedesencs, 2013, pp. 175-187.

pedazo de la caja en la que el santo había llegado de Mallorca. Un suceso que generó, evidentemente, mucha polémica por parte de la comunidad religiosa, sintiéndose defraudada para complacer al joven noble de Toral[33].

Conclusiones

Los virreyes de Nápoles fueron unos de los principales actores a los que se debe la llegada a España de reliquias y de relicarios. Promotores de fundaciones religiosas en los dominios vinculados a sus titulaciones, dispusieron el envío desde la corte virreinal de reliquias procedentes de todos los territorios del reino, encargando a los principales talleres napolitanos la realización de relicarios, por lo general de madera policromada o plata, en forma de bustos o de piezas anatómicas.

Los ejemplos del VII conde de Lemos, del Peñaranda y de los demás virreyes aquí analizados, nos permiten afirmar que la práctica de atesoramiento de restos de santos y la comisión de objetos de arte para custodiarlos –con el consecuente envío de ambos hacia diferentes destinos de la península ibérica– muy frecuente y en muchos casos un aspecto destacado del coleccionismo de arte de los virreyes.

Movidos por sentimientos de piedad y devoción, y a la vez animados por el afán de legitimación y auto celebración, los virreyes hicieron de las reliquias el objeto privilegiado de su práctica piadosa. Afortunadamente, una parte consistente de este suntuoso patrimonio sagrado se sigue conservando en los conventos destinatarios de las donaciones, testimonios de uno de los aspectos más interesantes del mecenazgo religioso de la nobleza española.

---

33 Alfredo Chamorro Esteban, *Ceremonial monárquico y rituales cívicos. Las visitas reales a Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII*, tesis doctoral inédita, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2013, pp. 358-359.

SECCIÓN B2

DISIDENCIAS, REPRESIÓN Y CENSURAS. HETERODOXIAS

♣

LA INMIGRACIÓN FRANCESA VISTA COMO UN PELIGRO A LA ORTODOXIA CATÓLICA DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA. CATALUÑA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Alexandra Capdevila Muntadas

Resumen:

Durante los siglos XVI y XVII Cataluña recibió una oleada migratoria procedente del Mediodía francés. Al margen de las dificultades económicas, otro de los motivos que propició esta inmigración fue el estallido de las Guerras de religión en Francia. Este hecho y el temor de las autoridades de que este colectivo se erigiese en una quinta columna para la propagación de las ideas protestantes desembocó en una política de persecución y de control hacia todo aquel individuo de origen francés.

Así pues, la presente comunicación pretende analizar la presencia francesa en el Tribunal del Santo Oficio barcelonés, los mecanismos articulados por el Tribunal del Santo Oficio barcelonés para controlar estos inmigrantes, así como las estrategias desplegadas por los franceses para hacer frente a estos controles a partir de los datos aportados por la bibliografía, una muestra de los procesos inquisitoriales, los expedientes matrimoniales y la Matrícula de franceses de 1637.

Palabras clave:

Inquisición, Cataluña, Hugonotes, Bigamia, Francia, Edad moderna.

Abstract:

During the sixteenth and seventeenth centuries Catalonia received a wave of immigration from the French Midi. Apart from economic difficulties, another reason that led to this immigration was the outbreak of the French Wars of Religion. This fact and the fear of the authorities that this group be erected in a fifth column for the spread of Protestant ideas led to a policy of persecution and control to all the fellow of French origin.

Consequently, this communication aims to analyze the French presence in the Court of the Inquisition Barcelona, the mechanisms articulated by this Tri-

bunal to control these immigrants as well as the strategies used by the French to deal with these controls from of the data provided by the literature, a sample of the inquisitorial processes, marriage records and French Registration 1637.

Key words:
Inquisition, Catalonia, Protestantism, Bigamy, France, Early Modern Age.

Introducción

Durante los siglos XVI y XVII Cataluña recibió una oleada migratoria procedente del Mediodía francés estudiada por Nadal y Giralt y otros historiadores[1]. Al margen de las dificultades económicas que estos inmigrantes estaban sufriendo en sus lugares de origen [malas cosechas, desequilibrio entre población y recursos o efecto de la primogenitura], otro de los motivos que propició este flujo migratorio fue el estallido de las Guerras de Religión en Francia que enfrentó a católicos y hugonotes[2]. Este hecho y el temor real o imaginario por parte de las autoridades de que este colectivo se erigiese en una quinta columna para la propagación de las ideas protestantes en el seno de la Monarquía Hispánica desembocó en una política de persecución y de control hacia todo aquel individuo que procediese de este territorio.

En este sentido, el objetivo de la presente comunicación consistirá en analizar, en primer lugar, la presencia de inmigrantes franceses en el Tribunal del Santo Oficio barcelonés a partir de los datos aportados por la bibliografía y por

---

1 Sin ánimo de ser exhaustivos reproducimos las publicaciones más destacadas en el territorio catalán. Jordi Nadal y Emili Giralt, *La population catalane de 1553 à 1717. L'emigration française et les autres facteurs de son développement*, París, SEVPEN, 1960. *La immigració francesa a Mataró durant el segle XVII*, Mataró, Caixa Laietana, 1966. Valentí Gual, *Gavatxos, gascons, francesos. La immigració occitana a la Catalunya Moderna [El cas de la Conca de Barberà]*, Barcelona, Rafael Damau, 1991. Carles Millas, *Els altres catalans dels segles XVI i XVII. La immigración francesa al Baix Llobregat en temps dels Àustria*, Barcelona, Abadia de Montserrat, 2006. Alexandra Capdevila, *Quan la terra promesa era al sud. La immigració francesa al Maresme als segles XVI i XVII,* Mataró, Fundació Iluro, 2014. Por lo que se refiere al ámbito hispánico, José Antonio Salas-Auséns, *En busca de El Dorado. Inmigración francesa en la España moderna*, Bilbao, Euskal Herriko Universitatea, 2009.

2 Para referirnos a los hugonotes utilizaremos indistintamente el término protestante y luterano.

la consulta de una reducida muestra de la serie de los procesos inquisitoriales del Archivo Histórico Nacional. Mientras que en segundo lugar se procederá al estudio de los mecanismos articulados por el Tribunal del Santo Oficio barcelonés para controlar estos inmigrantes, así como las estrategias desplegadas por el colectivo galo para afrontar estos controles centrándonos en el vaciado de los expedientes matrimoniales del Archivo Diocesano de Barcelona y del Archivo Comarcal de la Anoia y la información proporcionada por la Matrícula de franceses de 1637.

Así pues, toda esta amalgama de fuentes documentales nos ha de permitir constatar si efectivamente este colectivo constituyó un peligro real para la ortodoxia católica o si por el hecho de ser una población flotante y poco arraigada se erigió en el chivo expiatorio de todos los recelos de la sociedad catalana de los siglos XVI y XVII.

1. Los franceses en el Tribunal del Santo Oficio. Entre el luteranismo y la bigamia

El estudio del Tribunal del Santo Oficio barcelonés ha suscitado el interés de numerosos historiadores. Así, cabe destacar las aportaciones Blázquez y, muy especialmente, la publicación del catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Barcelona[3]. Aunque según Bada se podrían mejorar o completar algunos detalles de tipo onomástico o toponímico, se trata de una herramienta muy útil que sintetiza y clarifica el comportamiento de este tribunal[4].

Asimismo cabe mencionar los trabajos iniciales de Fort[5], así como las investigaciones de Contreras[6]. En el marco de las publicaciones de historia general

---

3 Joan Blázquez, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Santo Oficio de Barcelona», *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV/3, 1990, pp. 11-158. *La inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*, Toledo, Arcano, 1990.

4 Joan Bada, «El Tribunal de la Inquisición en Barcelona. ¿Un tribunal peculiar?», *Revista de la Inquisición*, 2, 1992, pp. 109-120.

5 Eufemià Fort, *Catalunya i la Inquisició. Assaig d'un coneixement desapassionat de la institució*, Barcelona, Aedos, 1973.

6 Jaime Contrera y Gustav Heningsen, «Forty-four thousand cases of Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical data Bank», en Gustav Heningsen y John Tedeschi (ed.), *The Inquisition in Early Modern. Studies on Sources and Methods*, Delkab, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 100-129.

del tribunal inquisitorial consignamos, también, algunos trabajos que han dedicado algún capítulo al estudio del Santo Oficio barcelonés aportando algunos datos inéditos. En este sentido cabe resaltar Lea[7], Kamen[8] y, especialmente, Balancy[9] centrado este último en la presencia gala en este tribunal.

En muchos casos, estas investigaciones se han fundamentado en el vaciado sistemático de las relaciones de autos de fe o los procesos inquisitoriales. Con todo, se debe ir con cierta cautela cuando se emplea esta documentación desde un punto de vista estadístico debido al riesgo de posibles vacíos documentales y a los cambios en los criterios de cualificación. Por ejemplo, muchas de las causas que aparecen como suspendidas no desembocaron en un proceso. Asimismo, el vaciado exclusivo de los autos de fe impide que se tenga conocimiento de aquellos procesados que no fueron condenados a salir en estas relaciones[10]. Por tanto, parafraseando a Fajardo no se trata tanto de rechazar esta serie documental, sino más bien de emplearla como un instrumento de aproximación cuantitativa[11].

Con todo, un breve repaso a los datos proporcionados por la bibliografía nos muestra un predominio de los acusados de origen francés en el tribunal inquisitorial barcelonés. Así, Monter estima que un 58,4% de los sentenciados a galeras durante el período 1560-1640 eran galos[12]. Por su parte, a partir de una muestra de 1.735 personas acusadas por este tribunal entre 1578 y 1635, Kamen detecta que un 27% procedía del Hexágono[13]. Finalmente, desde el punto de vista de Blázquez el número de franceses que tuvieron algún incidente con la inquisición barcelonesa superaba el millar, lo cual representaba aproximadamente un 20% de los encausados[14].

---

7 Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

8 Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI y XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 217-222.

9 Élisabeth Balancy, «Les immigrés françaises devant le Tribunal de la Inquisition de Barcelone», en VVAA, *Les français en l'Espagne à l'époque moderne,* París, CNRS, 1990, pp.45-65.

10 Francisco Fajardo, «La actividad procesal del Santo Oficio. Algunas consideraciones sobre su estudio», *Manuscrits,* 17, 1999, p. 110.

11 *Ibidem*

12 William Monter, *La otra inquisición. La inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992*,* p. 381.

13 Henry Kamen, *Cambio cultural…, op. cit.,* p. 219.

14 Juan Blázquez, «Catálogo de los procesos...», *op. cit.*, pp.11-158.

Si los cálculos estadísticos revelan un predominio de los inmigrantes franceses, los informes y los testimonios coetáneos corroboran esta percepción. Así, con respecto a un auto de fe celebrado el mes de mayo de 1561 en la plaza del Rey de Barcelona el secretario del Consell de Cent afirmaba que «trajeron a 21 penitentes y entre ellos había una mujer los demás eran franceses y un castellano»[15].

En cuanto al perfil de los acusados, se aprecia un predominio de aquellos inmigrantes que llevaban poco tiempo en tierras catalanas y que, en muchos casos, carecían de una sólida red de contactos que les facilitase su integración y les salvaguardara de los ataques de la sociedad de acogida. En este sentido, abundan los procesos contra los trabajadores eventuales y los vagabundos.

Ahora bien, antes de analizar las causas de estas denuncias cabría preguntarse cuáles fueron los motivos de estos recelos. Al margen de los problemas surgidos como consecuencia de la convivencia diaria, predominaba en el imaginario colectivo catalán una desconfianza hacia este colectivo por diversas razones. Desde el punto de vista político, las frecuentes tensiones diplomáticas entre la monarquía hispánica y la gala durante los siglos XVI y XVII favorecieron que se tomasen un conjunto de medidas represivas contra estos inmigrantes: embargo de sus bienes en tiempos bélicos o la exigencia de contribuir económicamente para financiar la guerra. Este clima de hostilidad propició que estos inmigrantes fuesen objeto del resentimiento popular parafraseando a Boeglin[16].

La constitución de unas redes francesas comerciales, la proliferación de mercaderes franceses en determinadas urbes, así como la competencia de los tejidos galos mucho más atractivos económicamente favoreció la aprobación de un conjunto de medidas de talante restrictivo. Así, en 1629 los gremios de Barcelona prohibieron a los franceses poder ejercer ningún cargo. Boeglin constata como esta galofobia se manifestó en forma de saqueos y actos de vandalismo en aquellos barrios donde abundaban los franceses o en sus tiendas, especialmente, en la década de los 40 del siglo XVII[17].

Desde el punto de vista religioso, cabe destacar que algunas de las áreas de procedencia de estos inmigrantes habían sufrido los efectos de esta confrontación religiosa. El temor que algunos de estos forasteros se alejasen de la estricta ortodoxia católica propició que fuesen minuciosamente controlados.

---

15 Henry Kamen, *Cambio cultural…, op. cit.,* p.220.

16 Michel Boeglin,«Luteranos franceses en la España de los Austrias. Aspectos culturales de un conflicto religioso», en Manuel Bruña (coord.), *La cultura del otro,* Sevilla, Universidad, 2006, pp. 118-132.

17 *Ibidem,* p. 120.

Ahora bien, si hasta mediados del siglo XVI el protestantismo[18] era visto como un peligro muy lejano, el descubrimiento de un foco protestante en Valladolid y Sevilla en 1557 y 1558 y el temor que esta doctrina arraigase entre la población autóctona alertó a las autoridades[19]. Precisamente, coincide este hallazgo con un endurecimiento en las medidas de control y de vigilancia ante la llegada masiva de inmigrantes franceses en tierras catalanas quienes huían, a su vez, de las Guerras de Religión[20].

Por lo que se refiere a las causas, los franceses representaban un 59,4% y un 33,8% de todos los juzgados por luteranismo y bigamia respectivamente según datos extraídos de Blázquez[21]. Por su parte, tanto Heningsen, como Contreras, Balancy y Blázquez han detectado como este colectivo sobresalió en los delitos por luteranismo, palabras, proposiciones y bigamia. Así, se estima que un 42,9% de los galos fueron acusados de protestantismo, un 22,8% de palabras o proposiciones y un 9,9% de bigamia[22]. Sin embargo, tal como señala Blázquez las acusaciones de luteranismo habrían sido cuantitativamente mucho más elevadas si se hubiesen incorporado las denuncias por «proposiciones» y «palabras», ya que todo aquello que pensaban o comentaban estaba relacionado con Lutero o con sus doctrinas según los inquisidores[23].

Si los inmigrantes galos fueron acusados de luteranos, cabría plantearse cuál era el rasgo distintivo por medio del cual el pueblo y la Inquisición podían identificarlos. La posibilidad de reconocerlos se complicaba ante la ausencia de tratados sobre teología luterana traducidos al castellano. Así, se anteponía la persecución física a la refutación intelectual, ya que si se seguía esta última línea se debía citar textos luteranos, lo cual podía conllevar que los católicos los pudiesen leer y, por tanto, contribuir a difundir sus ideas y pensamientos[24].

El estudio de las causas abiertas permite conocer algunos casos concretos. Así, en una conversación el francés Jaume Potro había afirmado «quien sabe si

---

18 Sobre protestantismo y franceses William Monter, «Protestantes franceses y tolerancia inquisitorial», *Hispania Sacra*, 79, 1987, pp. 95-116.

19 Michel Boeglin,«Luteranos franceses...», *op. cit.*, p.122.

20 Denis Moreno, *Representación y realidad de la Inquisición en Cataluña. El conflicto de 1568,* tesis doctoral, Bellaterra, 2002*,* p. 497.

21 Juan Blázquez, «Catálogo de los procesos...», *op. cit.*, pp.11-158.

22 Juan Blázquez, «Catálogo de los procesos...», *op. ci.t*, pp.11-158.

23 *Ibidem.*

24 Bartolomé Pérez Villanueva y Joaquín Escandell Bonet (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 158.

ay ynfierno o paraíso, ¿aveys estado vos alla?»[25]. En otro caso, tras haber escuchado el sermón del párroco, Antonio del Pex había señalado «que no creya que la Virgen María fuese Virgen antes del parto y después del parto»[26]. Por su parte, un barbero galo había indicado que la bula papal constituía «un abuso que en Francia no lo hay»[27]. Otro caso significativo es el de un inmigrante francés que había expresado sus dudas acerca de la presencia de Jesucristo en la eucaristía[28].

En realidad, muchos de estos franceses eran buenos católicos y desconocían las doctrinas de Lutero. Pero les disgustaba determinados aspectos de la iglesia hispánica, como la bula de la cruzada. Precisamente, se estima que en el conjunto de la corona de Aragón más de un centenar de luteranos fueron acusados de despreciar la bula y seguramente de todos éstos únicamente a una minoría se les podría tildar de luteranos[29].

En otros casos afloran las denuncias hacia aquellos franceses que habían realizado algún comentario irónico o burlón hacia la iglesia católica o sus costumbres. Así, Guillem Palomer fue acusado de haber renegado de Dios mientras estaba trabajando en un viñedo[30]. Probablemente este tipo de denuncia se insertaría más en las llamadas «proposiciones» o «palabras» que en el luteranismo

Aunque durante el siglo XVII la actividad inquisitorial contra los galos disminuyó, cabe pensar que en determinados momentos se llevó a cabo una caza de brujas. Cualquier inmigrante francés era objeto de sospecha y los recelos se acrecentaban si se disponía de pruebas fehacientes de haber podido tener contacto con los hugonotes. Por ejemplo, Pau Grillo de Rieux fue denunciado por haber sido visto, en Francia, en compañía de luteranos[31]. En cambio, los ingleses que también eran protestantes no fueron víctimas de esta persecución. En este caso, la Inquisición no los consideraba un peligro, ya que difícilmente se relacionaban con las clases populares en contraste con los franceses que se esposaban con mujeres del país.

Si tal como nos muestran las fuentes el protestantismo difícilmente constituyó un peligro, cabría plantearse si las autoridades no tendieron maximizar esta

---

25 Henry Kamen, *Cambio cultural…, op. cit.*, p. 207.

26 Benet Oliva, *El Plet de l'escó: una microhistòria sobre les comunitats locals, el règim senyorial i la Contrareforma a la Catalunya del 1600*, Mataró, Caixa Laietana, 2007, p 97.

27 Monet, *La otra inquisición..., op. cit.*, p.287.

28 AHN, Inquisición, libro 730, fol. 262.

29 Michel Boeglin, *«Luteranos franceses…», op. cit.,* p. 129.

30 AHN, Inquisición, libro 731, f. 288.

31 AHN, Inquisición, libro 730, f. 263.

problemática con una doble intencionalidad: por un lado para justificar y dar notoriedad al papel del Tribunal de la Inquisición en Barcelona y por otro como un arma de venganza contra este colectivo. Por su parte, los franceses establecidos en Cataluña no dudaron en constituir cofradías gestionadas por ellos mismos y bajo la protección de las parroquias para dar muestras visibles de su religiosidad[32].

En cuanto a la bigamia, la persecución de este delito se inició hacia 1570 en la corona de Aragón. A diferencia de Castilla, en los territorios de la corona de Aragón esta ofensiva se mantuvo en el transcurso del siglo XVII dada su condición de tierra fronteriza[33]. De hecho, se calcula que aproximadamente el 37,4% de los procesos llevados a cabo en Cataluña por este delito correspondía a inmigrantes franceses[34].

La Iglesia consideraba el matrimonio como una unión indisoluble. Por este motivo cualquier vulneración de este sacramento era severamente castigada por los tribunales laicos y eclesiásticos. Las penas infligidas solían tener un carácter ejemplar y disuasorio. Así, Miquel Batalla de Pamiers, acusado de haberse casado en dos ocasiones, se le impuso como pena recibir doscientos azotes y remar durante cinco años a galeras[35].

A principios del siglo XVI hay documentados dos procesos por bigamia en el Santo Oficio barcelonés. Aunque todos estos asuntos eran competencia de un juzgado de tipo civil, en la concordia de 1512 se determinó que los bígamos fuesen juzgados por la vía ordinaria. Con todo se incorporó una cláusula en la cual se contemplaba su posible inclusión en el Santo Oficio: «a menos que tengan creencias erróneas acerca del sacramento del matrimonio o sean sospechosos en la fe»[36]. Ahora bien, no fue hasta mediados del siglo XVI a raíz de las resoluciones del Concilio de Trento que esta institución empezó a interesarse por este tema[37].

---

32 Xavier Torres Sans, «Los sin papeles y los otros. Inmigraciones francesas en Cataluña (siglos XVI-XVII)», *Mediterráneo económico*, 1, Almería, CajaMar, pp. 353-354. Alexandra Capdevila, *Quan la terra promesa…*, *op. cit.,* p.217.

33 Ricardo García Cárcel; Doris Moreno, *La inquisición. Historia crítica*, Barcelona, Temas de hoy, 2000.

34 *Ibidem.*

35 AHN, Inquisición, libro 730, Miquel Batalla.1570.

36 Juan Blázquez, *La inquisición en Cataluña…*, *op. cit.,* p. 178.

37 *Ibidem.*

Muchos de los procesos abiertos contra los franceses bígamos reúnen las mismas características. Así, debido a unas determinadas circunstancias familiares y económicas el inmigrante se desplaza hacia Cataluña dejando esposa y a veces hijos en Francia. Inicialmente los viajes de regreso al lugar de origen se mantuvieron, pero es posible que con el devenir de los años estos desplazamientos se fuesen dilatando.

Así, en la matrícula de 1637 hay documentados inmigrantes franceses que a pesar de tener esposa en Francia reconocen que llevan cinco, diez o quince años sin visitarlas. Por ejemplo, Ramón Retoret, campesino de Comminges y casado en Francia, reconocía que en los 22 años que llevaba en Cataluña se había desplazado en cuatro ocasiones a su lugar de origen[38]. Un caso similar lo ofrece Joan Ciutat que había regresado dos veces a Rieux para visitar a su esposa, a pesar de llevar 18 años en Cataluña[39].

En otros casos, se declara tener mujer en Francia y residir de forma permanente en Cataluña. Este es el caso de Pere Vidal establecido en Palafrugell[40]. Igualmente, cabe destacar aquellos inmigrantes que a pesar de estar esposados con una catalana, reconocen que van y vienen de Francia a Cataluña. A modo de ejemplo tenemos las declaraciones de Guillem Ansali que declara «cada any men torno en Fransa y no tinc cap parent y estic casat amb Angela Cabrujas de dita villa»[41]. En todos estos casos, es posible que la lejanía y el convencimiento de que difícilmente sería reconocido, favorecería que el forastero se casara de nuevo.

Sin embargo, por medio de los procesos inquisitoriales hemos tenido noticia de una parte de aquellos inmigrantes franceses en que el azar propició que la llegada de un vecino de su lugar de origen o de un familiar de su primera esposa a su nueva localidad de residencia, lo identificase y se acabase descubriendo su engaño. Probablemente este habría sido el caso de Joan Pegibert, alias Cantayre de Comminges. En este caso fue encarcelado porque estando casado en Francia con Peyrona Marro, contrajo nuevas nupcias en Canet de Mar[42]. En otros casos, como Joan Bley alias de la Epistola, la primera esposa era catalana y al parecer se habría casado de nuevo en Francia[43].

---

38 Archivo de la Corona de Aragón [ACA]. Consejo de Aragón, leg. 551, cuad. 1.
39 ACA, Consejo de Aragón, leg. 551, cuad. 1.
40 ACA. Consejo de Aragón, leg. 551, cuad. 3.
41 *Ibidem.*
42 AHN. Inquisición, libro 730.
43 *Ibidem.*

2. Los expedientes matrimoniales, un mecanismo de control contra el luteranismo y la bigamia

Ante el aluvión de inmigrantes galos llegados en Cataluña, las autoridades eclesiásticas articularon un conjunto de disposiciones para combatir la bigamia y el protestantismo, que eran las principales causas por las cuales fueron juzgados los franceses. Una de estas medidas consistió en requerir a todos los novios que procediesen de otro obispado o que hubiesen estado casados, previamente, la presentación de un documento en que se justificara su soltería o viudez y sus convicciones católicas.

El vaciado de los expedientes matrimoniales[44] en los siglos XVI y XVII ha permitido conocer de primera mano cuales fueron las argumentaciones más utilizadas por este colectivo y detectar algunos de los puntos débiles de esta tipología documental.

Desde el punto de vista de su religiosidad, en los expedientes matrimoniales proliferan los testigos que dan fe que los novios son unos fervientes católicos y que no hay mácula de protestantismo en su comportamiento. Para confirmarlo se insiste en que el futuro contrayente asiste con regularidad a los actos de culto, se confiesa y comulga con asiduidad. Así, un testimonio de Juan Cassanya afirma que «és bon cristià per quant lo ha vist oir missa moltes voltes los diumenges»[45]. En otros casos se hace mención al hecho de que «sap que és bon cristià perquè lo ha vist confessar i combregar algunes voltes, oir missa i fer obres de cristià»[46], que reza el Padrenuestro antes y después de acostarse[47] o que procede de un linaje donde no hay ni moros ni luteranos[48].

Aunque la posibilidad de que este colectivo se erigiese en una quinta columna para la propagación de las ideas protestantes fue muy remota, lo cierto es que muchos de estos inmigrantes de un modo directo o indirecto hacen alusión a la

---

[44] Documentación analizada en José Antonio Salas-Auséns, «Buscando vivir en la ciudad: trayectorias de inmigrantes franceses en los siglos XVI y XVII», *Revista de Demografia Histórica*, XXI,1, 2003, pp. 141-166.

[45] Archivo Diocesano de Barcelona [ADB]. Expediente matrimonial, caja 5, Joan Cassanya, año 1577.

[46] ADB. Expediente matrimonial, caja 6, Pere Gibert, año 1580.

[47] Archivo Comarcal de la Anoia [ACAN]. Procesos judiciales, expediente matrimonial, núm. 249, Joan Verges, año 1594.

[48] ACAN. Procesos judiciales, expediente matrimonial, núm. 246, Antoni Cayrosa, año 1598.

situación en que se hallaba su país o al hecho de que su lugar de origen se había convertido en escenario de algún encontronazo entre católicos y hugonotes. Por ejemplo, Pere Bordeus justifica la dificultad de aportar testimonios de su lugar de origen que confirmen su soltería «per la molta dificultat que ya de pasar a França per les moltes guerres y luterans que son per a poder portar de allí testimonis com no és allí casat»[49].

Además de presentar pruebas fehacientes de su catolicismo, los inmigrantes franceses debieron aportar testimonios que confirmasen su celibato. En el momento de argumentar su soltería o viudez se observa una reiteración en las justificaciones. Cuando el forastero había llegado en la niñez, se hace constar que con esa edad difícilmente podía haber estado casado en Francia. En este sentido, cabe destacar el gran número de inmigrantes que emprendieron el camino de la migración con menos de diez años.

Con todo, la situación se complicaba cuando el inmigrante había regresado en alguna ocasión a su lugar de origen. Ante la constatación de que la bigamia se producía en la distancia geográfica, las autoridades temían que en alguno de sus viajes de regreso el inmigrante hubiese podido contraer matrimonio con una francesa.

Por este motivo, el futuro contrayente y sus testigos precisaban, en algunos casos, la duración del viaje y el motivo del retorno: una visita a los padres enfermos, solucionar problemas relacionados con la herencia o simplemente la recogida de la partida de bautismo o el justificante emitido por el párroco conforme era célibe.

Había el convencimiento de que cuanto más breve fuera la ausencia, las probabilidades de haberse esposado en el Hexágono disminuían. A tenor de la documentación consultada, estos viajes se caracterizaban por alargarse no más de un mes. Así, Francesc Dorda de Comminges reconoce que «alguns 10 anys ha que y anà y no estigué sinó 15 dies»[50].

Sin embargo, se podía dar el caso de que el inmigrante se hubiera casado en alguna de las localidades donde había residido previamente. Por este motivo se requirió que detallasen el recorrido que habían seguido una vez puestos los pies en tierras hispánicas. En algunos casos se habían desplazado, inicialmente, a otros reinos, como Castilla y Aragón, y desde allí habían ido a parar a tierras catalanas.

Sin lugar a dudas, el hecho de ser una población itinerante favoreció los recelos. Conocedores de esta circunstancia los inmigrantes franceses que, una vez

---

49 ADB. Expediente matrimonial, caja 27, Pere Bordeus, año 1591.

50 ADB. Expediente matrimonial, caja 28, Francesc Dorda, año 1591.

llegados a tierras catalanas, siempre residieron en la misma localidad, presentaron como testimonios a sus amos, vecinos o compañeros de trabajo para que confirmasen su permanencia en aquella localidad.

Cualquier ausencia, por muy breve que fuera, era objeto de sospecha. De allí que en sus exposiciones los testimonios precisen que o bien porqué eran vecinos o amigos o bien porqué trabajan juntos si se hubiesen ausentado durante unos días de la localidad se hubieran percatado, pues se veían con mucha asiduidad[51].

En aquellos casos en que se trataba de unas segundas nupcias, el viudo optaba por presentar algún documento que acreditase el fallecimiento de su esposa o el testigo de algún individuo que pudiese corroborar su declaración por haber presenciado la muerte de su pareja o haber asistido al entierro. Por ejemplo, uno de los testigos, declara que la esposa de Francesc Artiguera falleció en su casa[52]. En otro caso se reconoce haber visto al futuro contrayente llevar a enterrar a su primera esposa[53].

Cuando la defunción había acaecido en Francia, el futuro contrayente recurría al testimonio de aquellos inmigrantes franceses oriundos de su localidad o de una población vecina o incluso a familiares. Por ejemplo, Ramón Comes presentaba como testimonio a un sobrino que aseguró que su tío había enviudado en Francia[54]. En otros casos se aludía a los datos proporcionados por los inmigrantes recién llegados. Este es el caso de Andreu Moria en que uno de los testigos declaraba que «ha sentit a dir a moltas personas del lloch de la ciutat del bisbat de Marsella que sa muller era morta»[55].

Teniendo en cuenta que para justificar su catolicismo y su celibato, se debían presentar testigos, cabría preguntarse a quién se recurría. El estudio de los expedientes matrimoniales de distintas áreas geográficas ha revelado que en la mayoría de los casos se trataba de compatriotas suyos. Algunos procedían de la misma localidad o de una población vecina y destacaban por haber emprendido juntos el camino hacia la nueva «tierra prometida». Sin duda, el hecho de haber seguido trayectorias vitales paralelas los convertía en testimonios de excepción. Por ejemplo, Pau Gendre declaraba que era soltero cuando salió de Francia y que, una vez en Cataluña, siempre había permanecido célibe[56].

---

51 ADB. Expediente matrimonial, caja 36, Francesc Claus, año 1594.
52 ADB. Expediente matrimonial, caja 50, Francesc Artigera, año 1601.
53 ACAN. Expediente matrimonial, núm. 1437, Miquel Mosqueta, año 1597.
54 ADB. Expediente matrimonial, caja 87, Ramon Comes, año 1634.
55 ADB. Expediente matrimonial, caja 3, Andreu Moria, año 1660.
56 ADB. Expediente matrimonial, caja 72, Pau Gendre, año 1616.

En cambio, cuando el inmigrante había regresado a su lugar de origen en algún momento puntual, se recurría a aquellos conciudadanos llegados más recientemente con el fin de que justificasen que lo habían visto volver a Francia y que pudiesen confirmar que no se había esposado allí.

Si se trataba de unas segundas nupcias, se aludía a conversaciones mantenidas con familiares de la primera esposa con el fin de confirmar la viudez del futuro contrayente. Por ejemplo, Joan Batlle aportaba como testigo a Arnaldo Gotis, que era primo hermano de su primera esposa[57]. Por su parte, Domingo Ysach presentaba como testimonio a Domingo de Maties que reconocía haber hablado con la hermana de la primera esposa del futuro contrayente[58]. Sin lugar a dudas, de todo el abanico de parientes, amigos y vecinos que podía recurrir el futuro esposo, la familia de su primera esposa era el que resultaba más creíble y veraz.

A su vez los años de residencia en la nueva comunidad de acogida habían favorecido la creación de unas relaciones de amistad con la población autóctona. Todo ello explica la presencia de patronos, compañeros de trabajo o vecinos para corroborar el relato del inmigrante francés.

Ahora bien, la lectura de los expedientes matrimoniales ha permitido consignar en algunos casos un intercambio de papeles. Así aquellos que figuran como testimonios del novio, al cabo de unos días, semanas o meses constan como a contrayentes y los que eran novios pasan a ejercer de testigos. Ante esta circunstancia cabría preguntarse hasta qué punto no se podía haber acordado un pacto de silencio entre ambos inmigrantes franceses. Así, si el 23 de enero de 1671 Pere Forts constaba como novio y Joan Flamali como testigo, el 31 de enero de 1671 Flamali asumía el rol de contrayente y Forts el de testimonio. Al margen de esta práctica, cabría cuestionarse la veracidad de los relatos de los testigos, así como la posibilidad de que los documentos aportados fuesen falsos.

A pesar de la imagen que se obtiene a raíz de la consulta de los expedientes matrimoniales, en algunas declaraciones se hace alusión a huidas o abandonos perpetrados por inmigrantes franceses. Este es el caso de Magdalena Nogués que se esposó con Pere Nogués, pescador de Francia, y al cabo de ocho o nueve meses de estar casados regresó a Francia y de allí volvió de nuevo a tierras hispánicas, donde se casó[59].

---

57 ACAN. Procesos judiciales, expediente matrimonial núm. 1436, Joan Batlle, año 1597.

58 ACAN. Procesos judiciales, expediente matrimonial núm. 1456, Domingo Ysach, año 1594.

59 ADB. Expediente matrimonial, caja 42, Bernat Badia, año 1602.

Conclusiones

En el transcurso de esta comunicación se ha analizado el papel de los inmigrantes franceses como elementos desestabilizadores de la ortodoxia católica imperante en los territorios de la Monarquía Hispánica. El análisis de la presencia francesa en el Tribunal del Santo Oficio barcelonés ha permitido apreciar su importancia cuantitativa, así como consignar cuales fueron los delitos en que más sobresalieron.

Por lo que se refiere al luteranismo, la lectura de las fuentes coetáneas y el análisis de los distintos procesos y autos de fe inquisitoriales ha evidenciado hasta qué punto una buena parte de los encausados desconocía la doctrina luterana. La política religiosa articulada por la Monarquía Hispánica en tiempos de Felipe II propició que cualquier comportamiento o desviación de la estricta ortodoxia católica fuese considerada como luteranismo. Sin lugar a dudas, el estallido de las Guerras de Religión en Francia, la enemistad con este país y el flujo constante e incesante de inmigrantes procedentes de estas latitudes contribuyó a intensificar estos temores y recelos.

Otro delito en el que sobresalieron los inmigrantes franceses fue la bigamia. Sin duda, el hecho de ser una población itinerante favoreció el arraigo de esta práctica. A pesar de la articulación de los expedientes matrimoniales como un instrumento corrector, cabría replantearse la veracidad de esta fuente documental, ya que los encargados de corroborar el relato del futuro contrayente eran sus amigos, familiares o vecinos de su población de origen. Otro factor a considerar sería el riesgo de que los documentos presentados para corroborar la soltería o viudez del futuro contrayente fuesen falsos.

Probablemente, aquellos inmigrantes llegados durante la adolescencia o la niñez y afincados permanentemente en el país no suscitaban tantos recelos como aquellos otros que habían llegado más tardíamente y eran itinerantes. En este sentido, debemos retener la idea de que en la Matrícula de franceses de 1637 abundan los casos de inmigrantes casados en Francia que reconocen que llevan más de cinco años sin pisar suelo galo. Todo ello nos lleva a sospechar que si no lo habían hecho a la larga es posible que optasen por rehacer su vida formando una nueva familia en tierras catalanas.

En definitiva, el Tribunal Inquisitorial barcelonés debido a su carácter fronterizo consagró todos sus esfuerzos en controlar al colectivo galo. Al margen de que este grupo se pudiese erigir en un peligro real para la propagación del protestantismo, lo cierto es que en la actuación de este tribunal prevaleció una in-

tención disuasoria y de escarnio público hacia un país que a través de sus manufacturas textiles constituía una competencia a los productos autóctonos. Con todo, la Inquisición tuvo en su punto de mira aquellos inmigrantes itinerantes y desarraigados. Precisamente el hecho de contar con una red de contactos o ser miembro de una cofradía constituiría una garantía ya que les salvaguardaba, lo cual confirma de nuevo las reservas que suscitan los expedientes matrimoniales como un medio de control contra la bigamia.

LA HECHICERA EN LA CASTILLA DEL SIGLO XVII COMO EPICENTRO DE (IN)TOLERANCIA

María Gómez Alonso
Universidad de Cantabria

Resumen:

Isabel de la Cruz fue acusada por hechicería y brujería en el Madrid del año 1648. Había sido esclava durante casi toda su vida, y su accidentado periplo vital le había llevado a aprender el arte de la hechicería y a ponerlo en práctica como oficio tras ser liberada y envejecer despojada de recursos o familia. Señalada socialmente por su procedencia morisca, condición de esclava, y dudosa fama, Isabel añadió un elemento transgresor más a su ya complicada situación: la hechicería, en la que, paradójicamente, encontró la forma de lograr la supervivencia y aceptación social a través de la creencia vecinal en sus capacidades sobrenaturales y la venta de sus artes. No obstante, era frágil el equilibrio entre la aceptación y la intolerancia social hacia su persona y actividades, que concluyó en su denuncia y represión.

Este estudio no sólo permite analizar las capacidades y márgenes en que se movía esta mujer sino que también permite considerar algunos aspectos de la tolerancia e intolerancia, no sólo institucional sino también social, bajo una nueva perspectiva: la del frágil equilibrio que permitía que una persona, junto con sus actividades y comportamientos, fuera tolerada en determinados contextos y sin embargo fuera objeto de disciplinamiento en otros, ofreciendo una nueva perspectiva sobre la compleja realidad de la tolerancia e intolerancia en la Castilla moderna.

Palabras clave:

Tolerancia, intolerancia, hechicería, brujería, Castilla moderna, exclusión, integración.

Abstract:

Isabel de la Cruz was accused of sorcery and witchcraft in Madrid in 1648. Se had been a slave for most of his life, and her rugged life journey had taken her to learn the art of sorcery and to implement it as a profession after being released and aging starved of resources, family or social support. Marked socially by her moorish origin, status of a slave, and dubious fame, Isabel added a transgressive element to her already complicated situation: sorcery, in which, paradoxically, found a way of surviving and being socially accepted through the local belief in her supernatural abilities and selling her arts. However, it was a fragile balance between acceptance and social intolerancetowards her and her activities, which concluded in a complaint and repression.

This study not only analyzes the capabilities and margins in this woman, but also allows us to consider some aspects of tolerance and intolerance, not only institutionalbut also social, in a new light: the fragile balance that allowed a person, along with their activities and behavior, to be tolerated in certain contexts and the subject of discipline in others, offering a new perspective on the complex reality of tolerance and intolerance in modern Castile.

Key words:

Tolerance, intolerance, sorcery, witchcraft, modern Castile, exclusion, integration.

1. Introducción

En la Castilla del siglo XVII, la cultura religiosa estaba fuertemente tutelada y vigilada por los poderes de la Iglesia y el Estado, lo cual tenía muchas veces su reflejo en la tolerancia o intolerancia social, traducida en la disciplina ejercida por la propia comunidad sobre sus miembros, manteniendo así la paz y el orden social. No obstante, los comportamientos individuales o colectivos tolerados en el seno de la sociedad no siempre se regían por la estricta doctrina eclesiástica. Los límites de las actitudes consideradas aceptables por las autoridades muchas veces no coincidían exactamente con aquellas prácticas asumidas en la cotidianidad de la multitud.

Los límites de la aceptación y la tolerancia eran mucho más difusos en el devenir diario de una sociedad que muchas veces necesitaba recurrir a la resistencia, la trasgresión o la disidencia para sobrevivir. En este contexto, los comporta-

mientos alejados de la norma establecida, en aquellas ocasiones en los que los mismos actuaban en beneficio de la comunidad, eran obviados, aceptados, o incluso integrados en las prácticas cotidianas y difundidos y practicados, o utilizados, por sus miembros. Sin embargo, en aquellas circunstancias en las que tales actuaciones transgresoras podían perjudicar o constituir un peligro para la comunidad, ésta no dudaba en utilizar sus propias formas de disciplinamiento o recurrir a la norma establecida y a la disciplina institucional acudiendo a las autoridades civiles o religiosas.

De este modo, además de una intolerancia y represión ejercida «desde arriba», especialmente por parte de una institución, la Inquisición, en la que la historiografía se ha centrado principalmente en lo que respecta a cuestiones de intolerancia en España[1], existía también una tolerancia o carencia de ella que emanaba directamente de la sociedad moderna, que habitualmente no ha sido tomada en la misma consideración y que este trabajo pretende poner de relieve. Tal como defiende Jean-Pierre Dedieu: «la intolerancia fue el producto de una serie de factores, entre los cuales el inquisitorial tuvo su papel […] pero de ningún modo exclusivo»[2]. Efectivamente la Inquisición fue un aparato de represión y control social[3], pero que no pudo actuar sin la ayuda de los denunciantes, miembros de la sociedad en la cual se relacionaba el denunciado. Al mismo tiempo, estos límites que separaban los comportamientos tolerados e intolerables en las sociedades del Antiguo Régimen, que eran difusos, sutiles y cambiantes[4], cuando eran transgredidos, no hacían surgir únicamente la actuación del sistema represor institucional, sino que existía también un disciplinamiento social «desde

---

1 Enrique Martínez y Magdalena de Pazzis, *Dogmatismo e intolerancia,* Instituciones de la España Moderna, Madrid, Actas, 1997; Doris Moreno y Ricardo García Cárcel, «La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII», *Bulletin hispanique,* 104, 2002, pp. 195-214; Ricardo García Cárcel, «Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas inquisiciones», en Antonio Feros y Roger Chartier (coords), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos,* 2006, pp. 85-102; Italo Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa,* Barcelona, Paidós, 2003.

2 Jean-Pierre Dedieu, «El Tribunal de la Inquisición, ¿encarnación de la intolerancia?», en Enrique Martínez y Magdalena de Pazzis (coords), *Dogmatismo e intolerancia,* 1997, p. 108.

3 Marina Torres Arce, «El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen», en Tomás Mantecón (dir.), *Bajtin y la historia de la cultura popular,* Santander, Publican, 2008, pp. 241-257.

4 Tomás A. Mantecón Movellán, «Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen», *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales,* 27, 2013.

abajo», que hasta tiempos recientes tampoco había sido comúnmente contemplado en la historiografía[5], y al que se enfrentaban los individuos transgresores. Estos individuos no sólo eran, en el caso de España, judaizantes, moriscos o protestantes, también había hueco para las brujas y hechiceras, al límite entre la integración y exclusión social en sus entornos comunitarios, tal como ya han planteado autores como Julio Caro Baroja o María Taussiet para el caso español[6], con similitudes respecto a otros casos europeos como los analizados por David Warren Sabean, Alison Rowlands, Lyndal Roper, Stuart Clark o Robin Briggs[7]. Todos ellos con el común denominador de ser individuos al borde del mundo marginal y que encontraban, en la creencia en la magia y la superstición, una forma peligrosa y no siempre permanente de integración social.

En este delicado equilibrio se encontraba la hechicería castellana del siglo XVII. Condenada por la Iglesia como práctica supersticiosa que podía implicar el pacto con el propio Demonio, y vista con recelo por los miembros de la comunidad que podían encontrar en ella la solución a sus males o la causa de los mismos, la hechicería sobrevivía, especialmente en las ciudades castellanas, entre la condena y el reconocimiento social. La hechicera era de este modo temida; la creencia en sus conocimientos y capacidades mágicas, capaz de dominar voluntades, afectar a la salud o influir en el amor, hacían de ella un ser peligroso y por ello respetado. Pero al mismo tiempo, también era un valioso recurso al que acudir cuando las herramientas habituales, conocidas o racionales, fallaban en la consecución del objetivo deseado, allí donde los recursos socialmente aceptables no alcanzaban a ser efectivos.

---

5 Tomás A. Mantecón Movellán, «Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* 2-14, 2011, pp. 263-295.

6 Julio Caro Baroja, *Vidas Mágicas e Inquisición,* Madrid, Istmo, 1992; María Tausiet, *Abracadabra Omnipotens*: *magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007; María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI,* Zaragoza, Fernando el Católico, 2000.

7 David W. Sabean, «The sacred bond of unity: Community though the eyes of a thirteen-year-old witch (1683)», *Power in the blood,* University Press, Cambridge, 1987, pp. 94-113; Alison Rowlands, «Telling witchcraft stories: New perspectives on witchcraft and witches in the Early Modern Period», *Gender & History,* n.º 2, vol.10, 1998, pp. 294–302; Lyndal Roper, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», *History Workshop*, n.º 32, 1991, pp. 19-43; Stuart Clark, *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Nueva York, 1999; Robin Briggs, *Witches and Neighbours*: *The Social and Cultural Context of European Witchcraft,* Nueva York, Penguin Readers, 1996.

En el momento en que este equilibrio entre tolerancia e intolerancia se quebraba, debido a que la comunidad se sentía amenazada, entraba en juego el disciplinamiento social, bien a través de diferentes prácticas represoras, o bien a partir del recurso a la autoridad civil o eclesiástica que juzgaba la ortodoxia o heterodoxia de los comportamientos denunciados. Esto hace que los procesos inquisitoriales sean una fuente especialmente rica para estudiar este tipo de disidencias, una fuente en la que investigar, no sólo el modo en que estas transgresiones eran reprimidas, sino también cómo eran percibidas por los denunciantes y testigos, pues en las páginas de estos procesos de fe se conservan sus testimonios.

Sólo un estudio en profundidad de estos casos, de estos procesos inquisitoriales, puede servir para llevar a cabo este tipo de análisis. En este caso, el estudio minucioso de un ejemplo seleccionado muy representativo, el Isabel de la Cruz, una mujer, berberisca y antigua esclava, acusada por hechicería y brujería en Madrid, no sólo permitirá analizar las capacidades y márgenes en que se movía esta mujer sino también los límites y actitudes del entorno social e institucional frente a este tipo de prácticas.

2. Berberisca, herrada, pobre, mujer y sola: una hechicera superviviente

El proceso contra Isabel de la Cruz tuvo lugar en el Tribunal de Inquisición de Toledo en 1648. En el momento en que se inició el proceso, Isabel tenía unos cincuenta años, según declaró, y era vecina de Madrid[8]. No se trataba de una ciudadana más de la villa; se la identificaba como «berberisca» y «herrada», lo que ofrece ya pistas sobre su pasado que son ampliadas a lo largo de sus audiencias. Nació en Trémecen, en Berbería y era «de casta y generación de moros» por parte de su padre y de cristianos por la de su madre[9]. A los nueve años Isabel fue cautiva en Orán, siendo virrey el conde de Aguilar[10], de quien fue a partir

8 Archivo Histórico Nacional [AHN], Inquisición, leg.. 84, exp. 9, s.f.

9 AHN, Inquisición, leg.. 84, exp. 9, s.f.

10 Se trata de Felipe Ramírez de Arellano y Zúñiga, VII Conde de Aguilar. Felipe II le encomendó en 1609 la capitanía general y el virreinato de Orán y Mazalquivir, reinos de Trémecen, Túnez y otras plazas fuertes norteafricanas, logrando en 1618 el virreinato de Navarra. Esta cronología le sitúa en Trémecen en 1609, precisamente cuando, según el relato de Isabel, esta contaba nueve años y fue cautiva allí. Datos biográficos sobre el conde en Miguel Á. Moreno, «Claves para la fundación de un convento franciscano extramuros en la villa de Nalda«, *Berceo,* 120, 1991, pp. 83-102.

de entonces, según narró, su esclava y con quien pasó a la Península Ibérica[11]. Dos años después, se bautizó, y permaneció sirviendo al conde de Aguilar unos quince años durante el transcurso de los cuáles tuvo una hija con otro criado de éste, ya fallecido cuando se la detuvo[12].

Tras el largo periodo como criada del conde, fue ofrecida, a modo de presente, a Ynacio, un mayordomo de Santander. Estuvo al servicio de este hombre otros doce años, después de los cuales, rondando ella ya los cuarenta, le concedieron la libertad. Se desconocen los motivos de este acontecimiento, pero a partir de ahí, su vida fue mucho más problemática. Estuvo seis años en Valladolid ganándose la vida como lavandera y después se fue «en romería a Santiago de Galicia y a Nuestra Señora de Guadalupe»[13]. Desde allí, finalmente, viajó a Madrid, donde se estableció hasta el momento de ser juzgada, viviendo en diferentes sitios hasta caer «mala de ciática» y empezar a vivir de limosna[14].

Fue esta enfermedad, según ella misma contó, la que hizo que acudiera a un moro llamado Alí, esclavo del duque de Maqueda, en busca de un remedio o paliativo para sus males, pues sabía que aquel hombre «sabía de yerbas para curar»[15]. Isabel no sabía leer ni escribir, lo que no impidió que aquel periodo, en el que el esclavo Alí le explicó el beneficio de cada una de las hierbas que conocía, le sirviera de aprendizaje. A esta instrucción se unieron los conocimientos que, según el testimonio de la propia Isabel, había ido adquiriendo tanto en su periodo de esclava –al ver curar a su amo en diversas ocasiones y con distintos remedios–, como en su época de libertad, en la que el contacto con distintas mujeres, –como esparteras, taberneras, gitanas y extranjeras–, le había servido como aprendizaje de diferentes hechicerías, embustes y sahumerios. Esta rica transmisión de saberes junto a un cierto elemento autodidacta, sirvieron a Isabel para comenzar a aplicar tales conocimientos para tratar a algunos enfermos.

Uno de ellos fue Francisco de Benavente, vecino de Madrid y «maestro de hacer coches». Su intervención en este caso sería lo que finalmente la llevó ante el Tribunal Inquisitorial tras la delación por parte de la mujer del enfermo, Catalina de Valdemoro, y las testificaciones en su contra del cochero, el criado, la hermana y la sobrina de Francisco, y dos vecinas y amigas de Catalina. Según

---

11 AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, ff. 58-60
12 *Ibidem*, f. 60
13 *Ibidem*, f. 60.
14 *Ibidem,* f. 44
15 *Ibidem,* f. 61

los testimonios de estas personas, este hombre se encontraba enfermo hacía año y medio, sin que los remedios de los médicos surtieran ningún efecto. Ahí entró en escena Isabel. Un día, esta mujer supuestamente fue a su casa, preguntando por él y, llevada ante el enfermo afirmó y dio a entender, con ciertas palabras[16], que había sido hechizado, presumiblemente por su amante, Luisa del Castillo. Isabel aseguró a la familia que, a pesar de su terrible situación, ella era capaz de curarlo en un mes, a cambio de lo cual pidió doce reales como primer pago.

Así se inició la relación de Isabel con Francisco de Benavente y su familia, y el peculiar tratamiento de su enfermedad. A partir de entonces la berberisca tuvo contacto con el enfermo y su entorno familiar, especialmente con la esposa del supuesto hechizado para llevar a cabo diferentes tipos de prácticas vinculadas a la medicina popular y a la magia curativa y amorosa.

En lo referente a la medicina popular, la hechicera mostraba su faceta de curandera, pues además de atender a la cuestión emocional y pasional, se encargaba de la salud material[17]. Los testigos narraron el tratamiento del enfermo por parte de Isabel con hierbas diversas, cuyo uso se corroboró al haber encontrado el Tribunal, en el registro de su domicilio, un puchero y varios «jarabes». Isabel fue interrogada sobre tales brebajes, a lo que ella respondió que se trataba, efectivamente, de preparados realizados con hierbas para dárselos al enfermo[18]. Igualmente aludió a su conocimiento a este respecto, enumerando los nombres de muchas de las hierbas y sus aplicaciones. La berberisca mostraba así unos conocimientos médico-curativos modestos, empíricos, ligados a un ámbito popular, vinculado a la propia experiencia, la observación y la transmisión oral[19].

---

16 Según relatan los testigos: «maldita sea el alma que assi te ha puesto». AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 3.

17 Estas prácticas vinculadas a la medicina popular utilizadas por las hechiceras eran comunes en la España moderna. El número de médicos con formación universitaria era entonces escaso y las limitaciones que presentaba la propia medicina, en este siglo eran notables tal como explica Adelina Sarrión Mora, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, 2006, p. 19.

18 AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 49.

19 Estas personas a las que se dirigían los enfermos o sus familias buscando solución a sus problemas normalmente eran individuos de condición socio-económica humilde, sin formación científica, pero con el aval de una gran experiencia, como explica Luís Coronas Tejada, «Brujos y hechiceros: dos actitudes», en María de los Desamparados (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 238-249; José M. López Piñero, *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 59.

La hechicera, de este modo, atacaba con remedios naturales la consecuencia física del supuesto origen sobrenatural de los males de este hombre, pero aún mayor importancia parecía tener, en el tratamiento, el ataque a este origen mágico. A este respecto Isabel realizó, según los testigos, y a tenor de la interpretación inquisitorial, hechizos, conjuros, prácticas adivinatorias, ensalmos y sahumerios con el fin de curarlo y acabar con lo que se creía que era el origen de la enfermedad de Francisco: sus relaciones extramatrimoniales y los hechizos que contra su persona habría dirigido su amante.

Dentro de esta hechicería de tipo amatorio practicada por la berberisca, por un lado, pueden distinguirse los conjuros basados en palabras mágicas utilizadas por la hechicera o mandadas pronunciar por la misma, las cuales, en determinadas circunstancias –las prescritas por ella– cumplirían su función mágica o médica. Por otro lado, desarrollaba hechizos cuyo efecto se vinculaba a determinadas acciones como quemar una camisa del enfermo[20], clavar un clavo en el suelo y atarle nudos[21], medir al enfermo a palmos[22], esconder un papel con el nombre de la amante en el zapato del marido[23], enterrar un huevo o ciertos animales, etc. Y, finalmente, se observan rituales que combinaban acciones como el lanzamiento de un ramillete de hierbas, en determinados contextos –a media noche y sobre un tejado–, unido a ciertas palabras mágicas[24].

El efecto que la hechicera atribuía a cada acción, y en que sus contratantes confiaban, se resumiría en alejar, en primer lugar, a Francisco de Benavente de otras

---

[20] Cualquier objeto en contacto (normalmente ropa) se consideraba portador de un poder especial muy útil en los hechizos amorosos para doblegar la voluntad del amado. María Tausiet, *Abracadabra…*, *op. cit.*, p. 106

[21] Se trataría de una variante de un hechizo recurrente que se ha denominado en ocasiones «conjuro de la cinta o ligagamba» para atraer al hombre deseado. María Tausiet, *Ponzoña…, op. cit.*, p. 525.

[22] Algunos autores también informan de estas costumbres en Granada o Zaragoza en el siglo XVII, por ejemplo, por lo que parece común a toda la Península. Su objetivo era unir a la mujer y al marido y separarle de su amante. María A. Fernández García, «Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII», *Chronica nova,* n.º 15, 1986, pp. 149-172. Tausiet explica que la medida evocaba la distancia que separada a la persona de su amante. María Tausiet, *Abracadabra*..., *op. cit.* pp. 110-111.

[23] Los zapatos eran un elemento comúnmente empleado en la magia amorosa, teniendo el pie desnudo connotaciones eróticas. María Tausiet, *Ponzoña..., .op. cit.,* p. 523.

[24] Siete (número con connotaciones mágicas) eran las hierbas que recogió y entregó a la mujer del enfermo para que las arrojase encima de un tejado con las siguientes palabras: «como estas yerbas buelan, buele Luisa y sane mi marido, y entre Luisa», repitiéndolo tres veces. AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

mujeres y, en especial, de su amante; en segundo lugar, en evitar que esa mujer siguiera conjurando contra él; en tercer lugar, asegurarse de la eliminación del mal de Francisco, transfiriendo su enfermedad a su supuesta amante; en cuarto lugar, contrarrestar los hechizos ya elaborados por esta; y, finalmente, lograr la definitiva sanación del enfermo, una vez anulada la causa de su enfermedad.

La creencia o la credulidad de los contratantes de las hechiceras en esta época, queda patente en el constante recurso de las gentes a las mismas. Tal como afirma Tausiet, «para quienes recurrían a los servicios de las hechiceras, la cuestión de la eficacia era algo que ni siquiera se planteaba: la magia era ante todo un recurso, un hábito, un remedio o, por lo menos, un consuelo»[25]. Así pues, la mera existencia de las hechiceras y la confianza en los hechizos eran buena muestra del efecto que a los mismos se atribuía. En el caso de Isabel de la Cruz, bien fuera ella misma la que se presentara ante la familia de Francisco para curarle, –como afirmaron los testigos–, o bien fuera llamada para tal fin –como ella misma sostuvo–, su contrato muestra la credulidad de la familia ante las capacidades de la hechicera. Era un hecho la esperanza, en última instancia, cuando se ha recurrido ya a otros remedios, en la efectividad de los poderes y capacidades, naturales y sobrenaturales, de la hechicera y la bruja. Es de lo que se valían éstas para hacer de ello su oficio, aunque normalmente ellas mismas no creyeran en sus capacidades sobrenaturales, lo que les servía como atenuante en los procesos por brujería y hechicería[26]. Lo más peculiar, quizá, en el caso de Isabel de la Cruz es el ejercicio de diferentes prácticas de ámbitos muy diversos del fenómeno. Eso la erige en el perfecto ejemplo de bruja hechicera sin recursos que hace de la creencia en la magia y la superstición un oficio a falta de otro, con el que se le permite integrarse en sociedad y sobrevivir[27].

Isabel encaja con el modelo de bruja-hechicera que combinaba diversas prácticas mágicas, propio de la ciudad y de una vida de experiencias y contactos muy rica. La práctica mágica en la ciudad se atribuía principalmente a individuos socialmente apartados, en su mayoría inmigrantes, como Isabel. Había sido esclava y su procedencia morisca y su periplo vital le habían otorgado los

---

25 María Tausiet, *Ponzoña..., op. cit.,* p. 545

26 *Ibidem.*

27 También en Llerena en el siglo XVIII se ha estudiado cómo las hechiceras, a través de su oficio, se integraban en la comunidad en que ejercían como tal, permitiéndoles la supervivencia económica y social. María Á. Hernández y Mercedes Santillana, «La hechicería en el siglo XVIII. El Tribunal de Llerena», *Norba. Revista de Historia,* 16, 1996-2003, pp. 495-512.

contactos necesarios para adquirir saberes con los que realizar prácticas curativas[28], tal y como ocurriera con Román Ramírez, el conocido morisco hechicero, acusado de pacto con el Diablo y procesado en Toledo en 1599[29]. Isabel de la Cruz, mujer, sola, pobre y mayor, parecía acercarse también al modelo que dispensaban las hechiceras zaragozanas estudiadas por Tausiet, las cuales, en situaciones de precariedad, utilizaban la hechicería amorosa como medio de vida[30]. Sin embargo, tampoco se adhiere por completo el perfil de Isabel a este último caso, pues la de intervenir en asuntos amatorios no fue la única práctica de su especialidad. Su trayectoria vital conllevó viajes, distintos oficios y la profesión de dos religiones, también supo combinar elementos típicos de la magia urbana: presentando una faceta de sanadora que combinó con la hechicería amorosa, especialidades que desarrollaba en el ámbito que le podían resultar más rentables económicamente, el de la gente más pudiente. Isabel de la Cruz aparece así como un personaje polifacético que sabía desenvolverse, sobrevivir, en el lugar y espacio y con los recursos que le habían tocado en suerte, utilizando el contexto sociocultural y las creencias populares en su favor.

3. La comunidad y las instituciones frente a la hechicera: la estima ambivalente

De una manera directa, Isabel, que efectivamente ejercía como curandera y hechicera, haciendo de ello su oficio y forma de vida, colaboró muy activamente en ese proceso de construcción de su imagen, fama y posición social, consiguiendo hacer creer a la comunidad en sus capacidades y poderes, naturales y sobrenaturales, para alcanzar su fin: obtener una reputación que le garantizase clientela. Ahora bien, la sociedad en la que mujeres como Isabel ostentaban la imagen de hechiceras reaccionaba de diferente manera ante la misma, en una combinación que agrupaba la aceptación-tolerancia y el rechazo-intolerancia a sus prácticas, y a su propia persona, una estima ambivalente que permite comprender el fenómeno a través de la interacción de la hechicera con su entorno social.

---

28 Luis García Ballester, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI,* Barcelona, Labor, 1984, p. 73

29 Julio Caro Baroja, «Magia y estilización literaria. Un hechicero morisco: Román Ramírez», en *Vidas mágicas e Inquisición,* vol. I, Madrid, Istmo, 1992, pp. 339-359.

30 María Tausiet, *Abracadabra*..., *op. cit.,* pp. 79-133.

Una de las reacciones habituales ante los sujetos a los que se creía con algún tipo de poder o capacidad mágica, era el temor. Esto era así especialmente en el caso de las brujas, pues mientras que la hechicería se creía sujeta a limitaciones humanas y se basaba sobre todo en dominar ciertas técnicas y habilidades, la brujería se relacionaba con una capacidad sobrenatural (la de maleficiar), asociada a la naturaleza del propio individuo (la bruja) y adquirida por virtud de la acción del Demonio, y no tanto a través del aprendizaje. No obstante, las capacidades de la hechicera, aunque solían vincularse a la curación, también podían causar el mal en las personas, y por tanto eran en ocasiones temidas[31].

En el caso de Isabel, a pesar de las capacidades o poderes mágicos atribuidos a la berberisca por quienes contrataron sus servicios, en este caso la familia Benavente, no parece que predominara el temor hacia su persona, pues se esperaba un efecto positivo, curativo, de sus conocimientos, conjuros y prácticas. Sin embargo, sí era percibida como una amenaza en ese mismo entorno Luisa del Castillo, la amante de Francisco, a cuyos hechizos se atribuyeron los males que sufría este hombre. Frente a ella, la familia de Francisco disponía de dos opciones: el uso de los hechizos contra los de Luisa, tal como hizo su mujer, que en su testimonio reconoció haber mezclado en la bebida de su marido su propia sangre menstrual como hechizo con el fin de que olvidase a otras mujeres[32]; o bien el pago o contratación de una persona, como Isabel, con supuestos conocimientos y habilidades mágicas.

Sólo hay dos casos en los que alguno de los testigos afirmó haberse sentido atemorizado por las prácticas y los posibles poderes sobrenaturales de Isabel, y es de los pocos que vincularon su actuación con la brujería. El primero de ellos

---

[31] En el *Diccionario de Autoridades* se define el verbo «hechizar» como: «hacer a alguno mui grave daño, yá en la salúd, yá trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, yá sea implicito, yá explícito». En esta acepción se destaca el pacto con el Diablo y alude a un efecto negativo causado por la hechicera sobre una persona. VV.AA, *Diccionario de Autoridades. Real Academia Española.* Madrid, 1726-1739 (versión online: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionariosanteriores-1726-1996/diccionario-de-autoridades 15/08/2014)>

[32] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 63. Esta práctica es lo que comúnmente se ha llamado «magia de contacto». Lo más habitual era que los artífices de los hechizos dispusieran de partes de su propio cuerpo, pero no del de aquellos a quienes se quería atraer, por lo que en el caso de hechizos femeninos las mujeres solían valerse de cabellos, vello, uñas y sangre menstrual, que comúnmente se utilizaban como ingredientes de ciertas comidas o bebidas destinadas a ser ingeridas por los objetivos de los conjuros. María Á. Fernández García, «Hechicería e Inquisición…», *op. cit.*, pp. 149-172.

aparece reflejado en el testimonio de Domingo Alonso, un cochero que relató cómo, habiéndole sido encargado llevar a Isabel junto a sus acompañantes a una casa del campo para realizar allí los conjuros, de lejos vio cómo «dicha mulata hiciese algunos circulos y conjuros y que se apareciese un lagarto muy grande y grueso que parecia bolava por el aire y despues se yva adelgazando y cayo en tierra y desaparecio»[33]. Este suceso vinculado al mundo sobrenatural provocó en el muchacho «miedo […] y temeroso se retiró. Pareciéndole cosa muy mala»[34]. No se investigó más el caso ni ningún otro testigo relató más episodios similares.

El segundo ejemplo que vincula a Isabel con la brujería, y que, precisamente, también causa temor en quienes con ella –o con brujas– lo asocian, es el que se sucedió una noche en casa de Francisco y que relató con gran detalle su mujer:

> ....el miércoles antes de que amaneciese comenzó su marido de esta a dar muchos gritos y sentandose aquesta encima de la cama le preguntó qué tenía y sintió mucho ruido en la sala y preguntó quién anda ay y el enfermo respondió: deven de ser los malos, y entrándose esta en la cama de miedo bolvió el ruido de fuerte que esta se levantó en camisa al patio a llamar a los criados […] y volvió esta a llamar a la dicha Isabel de la Cruz y le contó lo que avia pasado y quan escandalizada y medrosa estava y ella respondió no tuviese miedo que ya sabía lo que avia oido porque con los ensalmos y conjuros se apretava el enfermo y aviéndose ydo estuvo sosegado la noche siguiente[35].

El episodio fue entendido como un evento sobrenatural, lo que atemorizó a la familia del enfermo por relacionarlo con la acción del Demonio. Por lo demás, los testigos siguieron las instrucciones de Isabel, no tanto por el temor al daño que pudiera causar ésta a su persona, sino confiando en sus saberes y sus hechizos para contrarrestar, neutralizar o acabar con aquellos que causaban la enfermedad de Francisco.

El tema de la sugestión es muy importante también en el caso de Isabel y en la percepción que de ella tenía la comunidad como hechicera[36]. Bien siendo ella misma la que se presentó en la casa de Francisco ofreciendo sus servicios como

---

33 AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 2.

34 *Ibidem.*

35 *Ibidem*, f. 6.

36 También Keith Thomas destaca la importancia de la sugestión en los temas de hechicería y brujería, por ser un elemento clave en los efectos reales que estas prácticas mágicas podían causar en quienes eran objeto de ellas. Keith Thomas, *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England,* Londres, Penguin Books, 1991, pp. 609-610.

hechicera al enterarse de que éste se encontraba enfermo, o bien siendo llamada por Catalina para ser contratada con el fin de acabar con el mal de su marido, el caso es que la familia contrató los servicios de Isabel para que curase a un enfermo y le librase de hechizos previos. Isabel gozaba así de una reputación reconocida por la familia y en el entorno social en que desarrollaba su vida.

Era además muy común en esta época el especial interés de las hechiceras por hacer creer al enfermo o familiar, que la enfermedad padecida era de naturaleza mágica[37]. Lo que se debería a que, tan sólo con esta idea interiorizada, la familia podía explicarse el fracaso de la medicina y la necesidad de acudir a una curación igualmente mágica, como sucede en este caso. El contrato de la hechicera por la familia del enfermo, su convicción sobre el origen sobrenatural de los males de éste y el previo uso de Catalina de un hechizo se explican en la creencia de esas personas en la eficacia de los hechizos y conjuros. Este crédito que se le otorgaba a la berberisca y sus prácticas es muy importante en la percepción que la comunidad tenía de Isabel, concediéndole, una familia social y económicamente acomodada como era la de Francisco de Benavente, una gran credibilidad a una persona como Isabel, ubicada en los márgenes de la sociedad. La reputación conseguida por Isabel a través de la percepción de sus clientes y de la credibilidad en su actuación, tuvieron una gran importancia en su integración social y la adquisición de un respeto en el vecindario.

Sin embargo este respeto se asentaba sobre un precario equilibrio que llevó a Isabel a vivir conflictos y enfrentamientos con sus vecinos precisamente cuando comenzó a cambiar la percepción que se tenía de ella y se perdió la confianza en los supuestos poderes de la hechicera, su credibilidad y autoridad. Eso fue lo que provocó que Catalina acudiera al Santo Oficio. Tras narrar la contratación de la berberisca para sanar a su marido y su promesa de curarle, explicó todas las peripecias sucedidas desde la contratación hasta la denuncia. Contó cada una de las actuaciones de la berberisca detalladamente y expuso, igualmente, las razones por las que finalmente había decidido denunciar a Isabel. Explicaba enfadada: «no sabe si a sido todo lo qual tiene por enbuste y enbeleso porque no a surtido efecto y porque después no le visita ni ve esta al enfermo más sosegado»[38]. Al sospechar Catalina que las prácticas de Isabel no surtían efecto le preguntó por qué no mejoraba su marido. La hechicera afirmó que se necesitaba

---

[37] Rocío Alamillos, «Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés», *Ab Initio,* 7, 2013, pp. 87-124.

[38] AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, f. 7.

más tiempo, lo que provocó una discusión entre ambas que hizo que Isabel no volviera a tratar al enfermo. Catalina, sintiéndose estafada, la denunció[39].

Cuando se desencadenó el conflicto, se conoció también el adulterio del marido enfermo, el posible maleficio de su amante como factor de la enfermedad y la consideración del vecindario sobre las partes del conflicto. En general, Isabel era tenida por «buena cristiana» y no conocían ningún enemigo de la berberisca ni nadie con quien ella hubiera tenido malas palabras. Que curara con hierbas, algo que afirmó conocer uno de los testigos, no suponía un problema para sus vecinos ni afectaba a su buena reputación. Al contrario, era un factor de integración social en su comunidad. No obstante, hay un momento en el que Isabel perdió el delicado equilibrio con el que sustentaba su vida en sociedad, y la utilización de la magia, que hasta entonces le había proporcionado su medio de vida y posición social, terminó por constituir también su final. El Tribunal no mostró dudas en la percepción de Isabel como hechicera y hereje. Fue considerada «observante de la secta de Mahoma, bruja, echicera heretical, idólatra, maldita, excomulgada, perjura, impertinente, negativa y diminuta confidente»[40]. Y, finalmente, por todo ello, fue condenada a que el día de la pronunciación saliera a la Iglesia parroquial en forma de penitente, «en cuerpo y con una bela, soga y cordas y allí se la lea esta sentencia con meritos, abjure de levi y oyga missa»[41]. Igualmente, se la condenó a que «otro día sea sacada en un asno desnuda de la cin[tur]a arriba con las dichas soga y cordas y trayda por las calles publicas acostumbradas desta ciudad y con un pregonero que publique su delito y la sean dados cien azotes»[42]. Finalmente, la condenaron a ser desterrada de Toledo y de la Villa de Madrid seis leguas durante seis años. Así se cumplió la sentencia, el sábado 1 de abril de 1649, celebrado el auto público, abjurando Isabel de la Cruz de sus «delitos de heregías»[43].

De este modo observamos cómo se producía la emergencia de una intolerancia seguida de un control social ejercido por la comunidad en que se integraba esta hechicera, hacia y sobre ella, y es debido a que este control social

---

39 María Á. Fernández, que ha estudiado la hechicería en el Reino de Granada en el siglo XVII, muestra cómo la razón principal de acusación por hechicería provenía de los clientes defraudados por sentirse estafados o embaucados al no ser efectivos los remedios de la hechicera. María Á. Fernández García, «Hechicería e Inquisición…», *op. cit.*, pp. 149-172.

40 AHN, Inquisición, leg. 84, exp. 9, s.f.

41 *Ibidem.*

42 *Ibidem.*

43 *Ibidem.*

resultó insuficiente para contener el conflicto por lo que el mismo llegó a otros ámbitos de resolución, como el Tribunal del Santo Oficio. La ruptura de la relación de equilibrio entre la hechicera y su entorno hacía estallar el conflicto institucionalmente. En ese momento, la fama construida, y de la cual se había valido para sobrevivir mediante su oficio, terminó por volverse en su contra, enfrentándola con la comunidad y concluyendo con su condena institucional.

4. Conclusiones

El proceso inquisitorial de Isabel de la Cruz da cuenta de cómo la integración y la exclusión social, al igual que la tolerancia e intolerancia, eran dos caras de una misma moneda, dos realidades que se entrecruzaban y entre las que no era difícil alternar en la Castilla moderna. Isabel partía de una situación social muy compleja, era una mujer en los márgenes de la sociedad debido a la convergencia de varios factores: era pobre, enferma, mujer sola, berberisca (lo que ya la señalaba negativamente por raza y procedencia extranjera) y antigua esclava, quedando marcada por su antiguo rango o estatus social. Sin embargo, su historia vital pone de manifiesto la importancia de ésta para sortear esta situación social que, de otro modo la hubiera llevado a la exclusión y a la pobreza más absoluta peligrando su propia supervivencia.

El análisis de la vida de Isabel da muestra de cómo supo esta mujer utilizar unos factores que en un primer momento jugaban en su contra para lograr su integración social y construirse una identidad con la que sortear esta situación: su procedencia berberisca le aportó conocimientos sobre medicina y hierbas, también sus andanzas como esclava de un lugar a otro, en contacto con diferentes culturas, con distintas personas de las que fue integrando conocimientos, incluso de su propia enfermedad y de la consulta a un muchacho morisco supo extraer todo un conjunto de experiencias y saberes que la llevaron a integrar un elemento transgresor más a su ya complicada situación, la hechicería.

Con esta reputación de hechicera, consiguió en un primer momento la integración social. Construyó una imagen, una fama, en principio transgresora pero que en la situación de necesidad en que se encontraba, le permitió, precisamente, su supervivencia e integración social. El recurso a esta mujer y a su fama como hechicera por parte de una familia relativamente adinerada, pone de manifiesto, como sucedía en los casos de las hechiceras castellanas modernas, cómo, pese a ser una práctica perseguida por las autoridades, era también una

actividad tolerada socialmente, si bien dentro de unos límites que no siempre eran fáciles de conocer hasta que eran rebasado

La hechicería se convertía en un oficio, temido pero buscado, señalado pero tolerado, del que muchas mujeres, a falta de otro recurso, hacían su medio y su modo de vida. Una forma de vida, sin embargo peligrosa, porque implicaba, como implicó para Isabel, que cualquier resultado no deseado, cualquier temor infundado o sospecha de engaño, sería motivo para que la comunidad que había recurrido a ella y había aceptado sus prácticas acudiera a las instituciones que, como la Inquisición, terminaban reprimiendo este tipo de prácticas alejadas de la ortodoxia pero aún integradas en una sociedad en la que la superstición estaba tan presente como la creencia en los hechizos y la magia como solución de los problemas cotidianos.

Obtenemos así, a partir de este caso, una visión completa del confluir en una misma persona y contexto, de los elementos de intolerancia y tolerancia social que hemos analizado. La frontera entre ambas actitudes sociales contribuye a profundizar en torno a una temática que ha sido objeto de importante interés historiográfico en los últimos años en España, con la novedad de hacer patentes las múltiples facetas de esta realidad, la de la hechicería y superstición, que no se enfrenta simplemente a la intolerancia institucional sino a la social, –no habiendo sido esta última tan habitualmente investigada y sobre la que aún queda mucho por comprender–, y que, al mismo tiempo, tampoco muestra una actuación uniforme de rechazo o intolerancia sino que la aceptación y tolerancia se produce en la medida en que la actitud que transige la norma reporta un beneficio a la comunidad, convirtiéndose sin pudor en intolerante en el momento en que se demuestra un perjuicio o peligro para la misma.

EL JUEZ Y LA MEMORIA DEL PECADO: LA MULA *PUTA* Y OTRAS TRANSGRESIONES. OCAÑA (TOLEDO), 1597

Carmen González Peinado[1]
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Resumen:

En 1597 se realizó en Ocaña el juicio de residencia al gobernador saliente de la provincia de Castilla, partido de Mancha y Ribera del Tajo perteneciente a la orden militar de Santiago. Esta comunicación aborda tres acusaciones que en dicha residencia se realizaron contra su alcalde mayor Gómez de la Serna sobre pecados públicos ya que, según los denunciantes, había sido negligente o no los había castigado como debía: un suicidio, el abandono de un niño y un caso de bestialismo. Las justificaciones que da Gómez de la Serna en su defensa, muestra su forma de impartir justicia.

Palabras clave:

Juicio de residencia, pecados públicos, orden militar de Santiago, *Gómez de la Serna*, siglo XVI, Ocaña, Toledo.

Abstract:

In 1597 the juicio de residencia of the outgoing governor of the province of *Castilla, district of Mancha y Ribera del Tajo*, which belonged to the military order of Santiago, took place in Ocaña. This communication focuses on three accusations against his *alcalde mayor* Gomez de la Serna on public sins, that according to the complainants, he had been negligent or had not punished as he should: a suicide, an abandonment of a child and a case of bestiality. The justifications given by Gómez de la Serna in his defense, shows his way of administering justice.

Key words:

Juicio de residencia, public sins, military order of Santiago, *Gómez de la Serna*, sixteenth century, Ocaña, Toledo.

---

[1] Doctoranda de la UNED, e-mail: peinadoc@gmail.com.

1. Introducción

> El Emperador Don Carlos V mandò à los Corregidores y justicias por un capítulo de las Cortes, que tuviessen especial cuydado de castigar los pecados públicos, y los blasfemos, y amancebados, y usureros, y à divinos, y agoreros, y los testigos falsos, y executar las penas de las leyes contra ellos […] porque el castigo de los delitos es salud de la República…[2].

Durante el juicio de residencia a don Alonso de Granada Venegas[3], gobernador y justicia mayor de la provincia santiaguista de Castilla, partido de Mancha y Ribera del Tajo, realizado en 1597[4] por el juez comisionado a tal efecto, licenciado Diego Navarro Galindo, se vertieron contra su alcalde mayor, el licenciado Gómez de la Serna, una serie de acusaciones, algunas de ellas relacionadas con los pecados públicos.

El juicio de residencia por el que la Corona –en este caso concreto junto con el Consejo de Órdenes– controlaba a sus gobernadores o corregidores, tras abandonar su cargo, y a otros oficios públicos, constaba de una parte *secreta* (procedimiento inquisitivo), en la que el juez seleccionaba testigos para averiguar si los oficiales públicos habían ejercido bien sus cargos, y una residencia *pública* (procedimiento acusatorio)[5] donde cualquier persona agraviada podía pedir su justicia y, además, se permitía la presentación de *capítulos*[6] contra el gobernador o cualquier oficial residenciado.

---

2 Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores y señores de vasallos […]*, reprod. facs. de la ed. de Amberes, Iuan Bautista Verdussen, 1704, estudio preliminar de Benjamín González Alonso, vol. I, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1978, lib. II, cap. XIII, núm.13 (sic) 12, p. 375.

3 Sobre este noble granadino: José A. García Luján, «Don Alonso de Granada Venegas Rengifo, Cuarto Señor de la Casa de Granada (1540-1611)», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 40, 2014, pp. 225-246.

4 El juicio de residencia a don Alonso de Granada Venegas es objeto de tesis doctoral en curso en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). En la provincia de Castilla, el partido de Mancha y Ribera de Tajo incluía los partidos de Ocaña, Uclés y Quintanar.

5 Para una comprensión más precisa del procedimiento remitimos a M.ª José Collantes de Terán de la Hera, «El juicio de residencia en Castilla a través de la doctrina jurídica de la Edad Moderna», *Historia, instituciones, documentos*, 25, 1998, pp. 151-184; véase además la síntesis sobre este método de control en José M. Vallejo García-Hevia, *Juicio a un conquistador. Pedro de Alvarado: su proceso de residencia en Guatemala (1536-1538*), vol. I, Madrid, Marcial Pons, 2008, pp. 69 y ss.

6 Según el *Diccionario de autoridades,* Madrid, Real Academia de la Lengua, reproduc. facs. de la ed. de Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, vol. I, Madrid, Gredos, 1984,

El alcalde mayor[7] era una figura fundamental en la gobernación de una provincia o partido, siendo nombrado, en el caso que nos ocupa, por el gobernador. Su principal función era la de magistrado en la audiencia[8], sustituyendo a don Alonso de Granada; así, juzgaba pleitos de Ocaña en primera instancia y de otras villas de la jurisdicción por apelación o avocación; además, en ausencia del gobernador le sustituía en las tareas de gobierno[9] y realizaba en su nombre, cuando así se lo requería don Alonso, las visitas anuales obligatorias a las villas de la provincia. También podía ser nombrado juez de comisión por el Consejo de Órdenes en asuntos de especial interés.

Como teniente de dicho gobernador estaba obligado a reprimir y castigar debidamente los pecados públicos de los que tuviera conocimiento ya que era una potestad que el poder real otorgaba a los gobernadores o corregidores y alcaldes, independientemente de que la Iglesia, por su parte, se ocupara también de ello[10].

---

define *capitular* como «Delatar, acusar, poner capítulos de crímenes ò excessos contra un Corregidór, ù otra persona que exerce oficio público...», p. 150.

7 Sobre alcaldes mayores: Benjamín González Alonso, *El corregidor castellano (1348-1808)*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1970, pp.167-170; en relación con la figura del alcalde mayor en territorio de órdenes militares en su papel de teniente y asesor letrado del gobernador: José I. Ruiz Rodríguez, *Organización política y económica de la Orden de Santiago en el siglo XVII (Los hombres, la economía y las instituciones en el Campo de Montiel)*, Ciudad Real, Diputación Provincial de Ciudad Real, 1993, pp. 140-142. Respecto a los alcaldes mayores de señorío: Jerónimo López Salazar, «Poder y conflicto en las comunidades rurales de señorío de Castilla la Nueva. Los gobernadores y «alcaldes mayores», en M.ª José Pérez Álvarez y Laureano M. Pérez Rubio (eds.) y Francisco Fernández Izquierdo (col.), *Campo y campesinos en la España Moderna: Culturas políticas en el mundo hispano. XII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. León 2012,* vol. II, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna [FEHM], 2012, pp. 153-212.

8 «...el tribunal del Corregidor, y el de su Teniente es todo uno, esto se entiende para la jurisdición ordinaria, o salvo si el Rey cometiesse algún negocio à su Corregidor, o en las provisiones o cedulas Reales hablasse con el solo, sin tratar del Teniente; que entonces el Teniente no podrá conocer de las tales causas...». Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores…*, *op. cit.*, vol. I, lib. I, cap. XII, núm. 38, p. 137.

9 Véanse las tareas del gobernador de órdenes militares en Francisco Fernández Izquierdo, *La orden militar de Calatrava en el siglo XVI: infraestructura institucional: sociología y prosopografía de sus caballeros,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 151-155 y Pedro A. Porras Arboledas, *La Orden de Santiago en el siglo XV*, Madrid, Dykinson, 1997, p. 145.

10 Francisco J. Lorenzo Pinar, «El amancebamiento en Zamora durante el siglo XVI», en Ángel Rodríguez Sánchez y Antonio Peñafiel Ramón (eds.), *Familia y mentalidades: Congreso Internacional Historia de la Familia : Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea . Murcia 1994. [5ª Sesión] / Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*,

La justificación, según J. Castillo de Bovadilla era que el rey debía vigilar a través de sus jueces[11] que no hubiera en la república hombres malos y perversos, con especial cuidado en castigar los pecados públicos, ya que la religión era compañera de la justicia, y ambas eran básicas para sustentar la vida social y la monarquía[12]. Diego de la Cantera –según cita M.ª P. Alonso– consideraba que en todo delito había «una triple injuria: a Dios, que se satisfacía en la confesión, a la parte ofendida, que podía solicitar en juicio su castigo o perdonarla, y a la república»[13]. El juez debía aplicar medidas ejemplarizantes para evitar el escándalo y que se mantuviera la tranquilidad en los pueblos[14]. Los jueces de residencia estaban obligados a comprobar que se había cumplido con este deber.

2. Cargos al licenciado Gómez de la Serna sobre pecados públicos

El alcalde mayor, licenciado Gómez de la Serna, fue acusado por testigos de la residencia *secreta* de faltas o delitos cometidos en el ejercicio de su cargo. Nos referiremos a tres de las acusaciones de negligencia relativas a pecados públicos sobre las que el juez de residencia licenciado don Diego Navarro Galindo realizó las pertinentes averiguaciones, haciéndole los cargos correspondientes.

Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 55-68. La delación en este aspecto, según el autor, se propiciaba desde el Obispado de Zamora en período de Cuaresma mediante lecturas de cartas admonitorias en diferentes parroquias: «En ellas se instaba a que todo aquel que conociese algún pecado público o conducta escandalosa, aunque sólo fuese de oídas, informase de él.», p. 56. La Iglesia católica consideraba escandaloso cualquier dicho o hecho que diese ocasión a pecar, por lo que el que escandalizaba estaba obligado además a reparar los daños ocasionados según Luis Resines, (ed.) *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, La Editorial Católica, 1987, pp. 308-309. Sobre la confesión de los pecados públicos: Carmen Pérez-Coca Sánchez-Matas, *Derecho, vida y costumbres de Plasencia y su diócesis en los siglos XV y XVI. (Documentación sinodial de la segunda mitad del siglo XVI)*, vol. I, Cáceres, Universidad, 1994, pp. 77-79.

[11] Véase el capítulo «El corregidor limpie de vicios la ciudad» de Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores…, op. cit.*, vol. 1, lib. II, cap. XIII, p 373 y ss.

[12] *Ibidem*, lib. II, cap. II, núm. 8 , p. 247.

[13] Citado por M.ª Paz Alonso Romero, *El proceso penal en Castilla*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, p. 101; la obra de Diego de la Cantera a la que la autora se refiere es, según su información bibliográfica en p. 338: *Quaestiones criminales tangentes iudicem, aecusatorem, reum, probationem, punitionemque delictorum,* Salamanca, Cornelius Bonardus, 1589.

[14] Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores…, op. cit.,* vol. 1, Lib. II, Cap. XII; en núm. 41 recomienda que el buen corregidor «limpie su pueblo de los malos, y eche y alance del los que son nocivos à su República, si son dañosos è incorregibles», p. 384.

2.1. El suicidio de Juan Suárez

El término *suicidio* no existía en el siglo XVI[15] y a la acción de quitarse la vida se conocía como *desesperarse*. En el *Tesoro de la Lengua Castellana*, la acepción *desesperar* era definida como:

> …perder la esperança: desesperarse es matarse de cualquier manera por despecho: pecado contra el Espíritu Santo. No se les da a los tales sepultura, queda su memoria infamada y sus bienes confiscados: y lo peor de todo es que van a hazer compañía a Iudas. Esto no se entiende de los que estando fuera de juyzio lo hizieron, como los locos, o frenéticos[16].

El suicidio representaba para la Iglesia un pecado gravísimo ya que la vida era otorgada por el Creador y nadie debía poner fin a la misma; esta acción contravenía el quinto mandamiento y se incluía bajo el epígrafe de *mala muerte*[17]. Estaba prohibido que el cadáver del suicida se enterrase en sagrado, excomulgándose a quien violaba esta norma.

Por su parte, la ley civil contemplaba el delito de *desesperación*, ya que el quitarse la vida atentaba contra la república[18] al eliminarse voluntariamente de la comunidad y se imponía el siguiente castigo según la *Nueva Recopilación*: «Todo hombre, ò muger que se matare à si mismo, pierda todos sus bienes y sean para nuestra Cámara, no teniendo herederos descendientes»[19].

El licenciado Juan Suárez, vecino de Ocaña fue encontrado muerto y dudándose de la forma de su fallecimiento –corría la voz de que se había ahorcado– el licenciado Gómez de la Serna no hizo averiguación de lo sucedido porque, según los denunciantes, tenía amistad con el doctor Alonso Suárez, hermano del falle-

---

15 El sustantivo suicidio se acuñó en el siglo XVII, véase Ramón Andrés, *Historia del suicidio en Occidente,* Barcelona, Península, 2003, pp. 29-31.

16 Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, p. 309, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/657/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/ consulta 21-09-2015>.

17 Sobre la *mala muerte* y los tipos de muertes *arrebatadas*: Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI de España, 1993, pp. 140-163; sobre el tratamiento que se daba al cadáver del suicida, pp. 150-151.

18 Sobre las realidades convergentes de delito y pecado véase Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta: (Siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 221 y ss.

19 *Nueva Recopilación,* lib. VIII, tít. XXIII, ley VIII. Véase además José Sánchez-Arcilla Bernal *et al.*, «Quaderno práctico en quatro libros [Cuaderno de prácticas judiciales]. Una práctica procesal del siglo XVIII», *Cuadernos de historia del derecho*, 21, 2014, p. 480.

cido, por lo que el patrimonio real había sido defraudado en más de seis mil ducados, cantidad a la que ascendía la herencia del fallecido según la acusación.

No podemos conocer la verdad de los hechos[20] ya que podía haber sido un suicidio, una muerte súbita o incluso un homicidio. Si los testigos de la *secreta* que apuntaban al suicidio tenían razón estaríamos ante lo que se consideraba, por una parte, un pecado gravísimo por el que el alma del fallecido se habría condenado y, por otra, un delito por el que sus familiares deberían haber perdido los seis mil ducados de herencia; en estas circunstancias se puede comprender que su familiares fueran los más interesados en que no se llegasen a esclarecer las circunstancias de la muerte.

En las averiguaciones que hizo el juez de residencia sobre la actuación del alcalde mayor, Gonzalo de Frías Mesía, en su testificación, dio detalles del acontecimiento:

> …este testigo oyó decir a muchas personas de esta villa que el dicho licenciado Juan Suarez se había encerrado en su aposento y se había ahorcado con una ligabanba[21] y otros decían que con un cordel […] y este testigo estando visitando en aquella hora que decían había sucedido a don Alonso de Granada Venegas gobernador, vio este testigo que le entraron a decir cómo el licenciado Suarez había muerto de repente, cerrado en un aposento y el dicho gobernador mandó llamar a el licenciado Gómez de la Serna alcalde mayor y le envió en casa del dicho licenciado Juan Suarez para que viese cómo había sucedido su muerte y sabe este testigo que fue el dicho alcalde mayor a hacer diligencia sobre lo susodicho pero no sabe la que hizo y resultó […]. Y sabe este testigo que el dicho licenciado Juan Suarez era hombre rico porque le conocía bien y no sabe en qué cantidad...[22].

El alcalde mayor se defendió de la acusación de negligencia argumentando que:

> …luego que se dijo que el dicho licenciado Suarez había muerto de repente yo fui a las casas de su morada llevando conmigo escribano y alguacil y otros testigos y,

---

[20] Esta dificultad es resaltada por Jerónimo López Salazar, «Poder y conflicto…», *op. cit.*, p. 188. También sobre esta cuestión respecto a fuentes judiciales: Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*, Madrid, Anaya, 1993, pp. 22-24.

[21] Entendemos es *ligagamba*: «atapierna, cenojil o jarretera...», cintas que se usaban para sujetar las media, según define Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la…, op. cit.,* p. 524v, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1087/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/ consulta 13-10-2015>.

[22] Archivo Histórico Nacional [AHN], Sección Órdenes Militares [OO.MM], Archivo Histórico de Toledo [AHT], leg. 9621, f. 225r. Las transcripciones han sido actualizadas.

> estando allí, envié a llamar los médicos y vino allí luego el doctor Villalta el cual, en mi presencia y de los testigos y escribano y de otras muchas personas que allí estaban, miró el cuerpo del dicho licenciado que estaba en su cama, volviéndole y revolviéndole por todas partes para ver y entender si hubo alguna causa accidental para su muerte y, habiéndole visto y mirado muy despacio y de propósito, no pareció en todo el cuerpo señal ni causa alguna por donde se pudiese entender que la dicha muerte no hubiese sido natural y ansi lo declaró con juramento el dicho doctor Villalta, en mi presencia y de los demás testigos, como la dicha muerte había sido de apoplejía, por cuya causa y ser esto tan notorio no se hizo proceso ni averiguación de ello…[23].

Además insistió en que los testigos deponían con pasión por la enemistad que tenían tanto contra él como contra el licenciado Juan Suárez y sus hermanos. La actuación del juez parece que se ajustó al procedimiento habitual, ya que Gómez de la Serna se trasladó al lugar de los hechos para verificar lo ocurrido y solicitó el dictamen de un médico, obteniendo así la información pericial correspondiente[24]. Por otra parte, la apoplejía era una de las causas más frecuentes aludidas como motivo de las muertes súbitas en esta época[25]. Pero no olvidemos que, en la mentalidad de la época, siempre quedaba el castigo divino en los casos en que no se había hecho justicia, tal y como se expresaba un testigo:

> …a cierto tiempo de la muerte del dicho licenciado Juan Suarez sabe este testigo que cayó un rayo en la capilla de la iglesia de Santa María de esta villa, de la cual se quemó la mayor parte, y oyó decir públicamente a algunas personas, que no se acuerda quien eran, cómo no han de suceder estas desgracias enterrando en las iglesias hombres que no se habían de enterrar…[26].

2.2. Abandono de una criatura

El Tesoro de la Lengua castellana definía *expósito* como: «El niño que ha sido echado de sus padres, o de otras personas en los campos, o en las puertas de los

---

23 AHN, OO.MM, AHT, leg. 6039, f. 277r.

24 Sobre información pericial M.ª Paz Alonso Romero en *El proceso penal…,op. cit.*, indica: «…aunque está establecido que los peritos deben ser dos, o tres en caso de discordia, por atribuirse a su dictamen la misma fiabilidad que a las declaraciones de los testigos, no es infrecuente que el juez confíe la investigación a uno solo», p. 190. Obsérvese que el alcalde mayor manifestó que llamó a «los médicos».

25 Pablo García Hinojosa, *Simbolismo, religiosidad y ritual barroco: la muerte en el siglo XVII*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2013, p. 104.

26 AHN, OO.MM, AHT, leg. 9621, f.226 v, declaración de Francisco de Frías Lara.

templos desamparándolos a su ventura: y de ordinario son hijos de personas que padecerían sus honras, o sus vidas si se supiesse cuyos son...»[27].

Era habitual que la justicia ordenara bautizar a las criaturas que habían sido abandonadas y recogidas vivas, así como mandarlas criar[28] cuando no hubiese en la villa un establecimiento –hospital o institución– que expresamente los recogiera[29], ya que los gobernantes debían ser caritativos y evitar así la muerte de los niños desamparados. C. Pérez de Herrera en 1598 justificaba que las actuaciones de las justicias en los asuntos de caridad reflejadas en las residencias se revisaran en una junta que proponía crear «para que teman el haber de pasar y verse por el mismo presidente [*del Consejo de Castilla*] cómo se han gobernado y ejercitado en sus oficios, en materia de piedad y cuidado de pobres…»[30]. Para la Iglesia era prioritario que los expósitos fueran bautizados de inmediato para librarles del estigma del pecado original manteniendo a salvo su alma, y que se diesen limosnas para su crianza.

Un niño de un mes o mes y medio fue abandonado una noche en la puerta de la casa del cura Juan de Frías Croy, vecino de Ocaña y, según los denuncian-

---

[27] Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la…, op. cit.,* p. 392 v, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/823/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/.consulta del 13-10-2015>.

[28] En Agustina Aguilar Simón, M.ª Rosario Barrionuevo Serrano, y Juan L. Blanco López, *Libro de Condenaciones de Cámara y gastos de Justicia del Cabildo de Málaga (1559-1581)*, Málaga, Ayuntamiento, 1999, núm. 167 (91v), se recoge el pago al ama que crió a «Maria niña que se hallo en la puerta de la Yglesia del Señor Sebastián y se dio a criar por orden de la justiçia por ser obra de caridad y pia...». Véase también Francisco Chacón Jiménez, Rosa Elgarrista Domeque y Rafael Fresneda Collado, «Mercenarismo. ¿Mito realidad? Análisis del comportamiento de las amas de cría en el reino de Murcia (siglos XVII-XVIII)», en *Enfance abandonnée et société en Europe, XIVe-XXe siècle. Actes du colloque international de Rome (30 et 31 janvier 1987),* Roma, Publications de l'École française de Rome, 1991, pp. 405-437; en su p. 413 se reseña que en 1775, desde el obispado murciano se recomendaba que «para evitar los problemas de traslado y, en el caso de que hubiese amas en el pueblo: «los curas párrocos y las justicias de los pueblos deberán admitir y recoger con caridad los expósitos que les echen a sus puertas o en cualquiera otra del lugar, poniéndolos inmediatamente en amas…».

[29] Alguna cofradía se ocupaba de reconducir criaturas abandonadas a las casas de expósitos, véase María José Pérez Álvarez, «Pobreza y caridad en el noroeste peninsular durante la Edad Moderna: la provincia de Zamora», en Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel L. López-González Muñoz (eds.), *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*, vol. I, Granada, Universidad de Granada, 2015, p. 159.

[30] Cristóbal Pérez de Herrera, *Amparo de pobres,* edición, introducción y notas de Michel Cavillac, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 211.

tes, el licenciado Gómez de la Serna no quiso hacer averiguaciones sobre la persona que le puso allí y, por esta negligencia, se quedó el delito sin castigar[31]. A tenor de la investigación que realizó el juez de residencia podemos reconstruir la información que se conocía. El testigo García de Frías manifestó que era verdad la circunstancia del abandono del niño ya que el cura le llamó:

> …para decirle cómo le habían echado aquel niño y hiciese a la justicia que le recibiese para que diese orden de criarle. Y este testigo fue al dicho licenciado Gómez de la Serna alcalde mayor y le pidió hiciese criar el dicho niño que de limosna daría el dicho cura para ello tres o cuatro ducados y el dicho alcalde mayor dijo al testigo que hiciese buscar un ama y que muy enhorabuena que se haría lo que pedía y el dicho cura hizo buscar un ama y trayéndola en casa de dicho cura para que diese de mamar al niño la dicha ama le […] dijo que aquel niño *ella le había criado quince días*…[32].

Continuó declarando que el ama de cría[33] le dijo que la misma mujer que le había entregado el niño a criar, se lo había llevado justo el mismo día en que apareció en la casa del cura y que luego la había visto hablar con dos hombres a la puerta de su casa y se habían ido la mujer y esos hombres sin devolverla la criatura. Tras escuchar al ama, García de Frías se fue con ella a casa del alcalde mayor y dieron cuenta de lo que sabían:

> …para que se hiciese diligencia en ello […] y el dicho alcalde mayor dijo que se llevase el niño con dicha ama y que luego la haría y este testigo no supo que hiciese diligencias antes se lo preguntó al dicho cura que qué se había hecho y le respondió

---

31 Sobre pesquisas en relación con estos abandonos: Iñaki Bazán Díaz, *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria, Departamento de Interior, 1995, pp. 348 y ss. El autor señala en p. 352 que de los abandonos de niños que ha analizado relativos a Vitoria: «Sólo en un caso se menciona el posible resultado positivo de la pesquisa...». También se mencionan los no muy frecuentes procesos instruidos sobre expósitos en Milagros Álvarez Urcelay, «Los alcaldes y el corregidor como ejecutores de la represión de las conductas deshonestas en Gipuzkoa durante los siglos XVI, XVII y XVIII», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 10, 2013, p. 418.

32 AHN, OO.MM, AHT, leg. 9621, f. 224r. La cursiva es nuestra.

33 Sobre las amas de cría: Mercedes Vilar Devís y Mercedes Escudero Vilar, «Otra familia: la casa de los expósitos de Valencia en el siglo XVII», en Robert Rowland e Isabel Moll Blanes (eds.), *La demografía y la historia de la familia: Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europea. Murcia 1994. [1ª Sesión]. Seminario Familia y Élite de Poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX,* Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 149-151.

que no había pedido nada porque el dicho licenciado Serna le había enviado a decir que no pidiese nada[34].

En su defensa, el alcalde mayor se justificó ante el juez de residencia indicando que:

> Habiéndose comenzado a hacer la dicha averiguación no convino proseguir en ella por ser negocio que tocaba a personas principales desta villa y si prosiguiera en ella resultara mucho mayor daño e inconveniente que dejarlo de hacer y por ser negocio muy secreto y que tocaba a personas semejantes se ha de estar a mi declaración jurada y ansi juro a Dios en forma de derecho ser cierto y verdadero lo contenido en esta mi respuesta y ansi tengo de ser dado por libre del[35].

J. Castillo de Bobadilla aconsejaba que en los casos escandalosos, cuando pudiera resultar deshonra de tercero, hiciera el corregidor o juez información secreta sin escribano para mantener el secreto y evitar publicidad[36]. El licenciado Gómez de la Serna podía haber hecho un proceso secreto y sumario o una información secreta al Consejo de Órdenes al respecto[37]. Sin embargo, no fue así, como vemos, según la justificación que da el alcalde mayor frenado por el peso de las familias involucradas[38].

2.3. El pecado de la mula *puta*

El pecado nefando era considerado como delito de herejía o crimen de lesa majestad, y el pecador debía ser «quemado en llamas de fuego, en el lugar, y por la justicia a quien pertenesciere el conoscimiento y punición del tal delito…»[39]

---

34 AHN, OO.MM, AHT, leg. 9621, f. 224r-v.

35 AHN, OO.MM, AHT, leg. 6039, f. 277r.

36 Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores…*, *op. cit.,* lib. II, cap. V, núm. 39, pp. 272-273 y cap. XIII, núms. 47-48, p. 386-387.

37 *Ibidem*, cap. XIII, núm. 46, pp. 385-386.

38 El silencio no era extraño en los casos de inmoralidad, véase por ejemplo el caso de la diócesis de Coria: Ángel Rodríguez Sánchez, *Hacerse nadie: sometimiento, sexo y silencio en la España de finales del siglo XVI,* Lérida, Milenio, 1998. Sobre el peligro real de desórdenes por causas de honor entre elites en Juan J. Iglesias Rodríguez, «Pulsiones y conflictos. Rupturas y formas de lo cotidiano» en Manuel Peña (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII*), Madrid, Abada, 2012, p. 232.

39 Según la Pragmática de los Reyes Católicos dada en Medina del Campo, fechada el 22 de agosto de 1497 recogida en *Novísima Recopilación* lib. XII, tít. XXX, ley I, y sobre prueba del delito véase ley II. La condena a la hoguera por la justicia civil a los reos que habían cometido pecado nefando se evidencia en Agustina Aguilar Simón, M.ª Rosario Barrionuevo Serrano,

y se condenaba a la confiscación de sus bienes raíces y muebles para la Cámara y fisco. La gravedad de este delito, según F. Tomás y Valiente, se basaba en que constituía una «transgresión horrible del orden natural impuesto por Dios»[40], de ahí que en las Partidas se castigasen tanto el pecado sodomítico como el de bestialismo con la máxima pena[41].

Para los inquisidores el bestialismo se incluía en la categoría de «pecado nefando de sodomía contra natura»[42]. La pena de muerte no sólo se debía aplicar al que cometía este pecado *abominable* [43] sino también, como indica R. García Cárcel, «en el bestialismo incurría en responsabilidad el animal coprotagonista, que debía ser ejecutado para evitar o aligerar la publicidad del hecho lo que reportó problemas con los propietarios[44]». y refiere que en la sociedad rural, el bestialismo solía practicarse predominantemente por labradores, pastores, esclavos o criados y moriscos[45].

En el caso que aquí se analiza, Gabriel Martínez, criado del hermano de un regidor ocañense, fue sorprendido cometiendo el pecado nefando con una mula y condenado en ausencia a la hoguera por el alcalde mayor. La mula también fue condenada a muerte. Sin embargo, según resumía el juez al hacerle este cargo, el alcalde mayor:

> …debiendo de haber ejecutado la dicha sentencia en la dicha mula […] no lo ha hecho y está y la ha dejado en poder del dicho Jerónimo Hernández Todeño, su

---

y Juan L. Blanco López, *Libro de Condenaciones…, op. cit.*, pp. 263-280. Sobre penas a los condenados por bestialismo en la Inquisición de Zaragoza, véase Bartolomé Benassar, «El modelo sexual: la Inquisición de Aragón y la represión de los pecados «abominables»», en Bartolomé Bennassar (dir.), *Inquisición española: poder político y control so*cial, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 316-317.

40 Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal…, op. cit.,* p. 227.

41 *Ídem.*

42 Rafael Carrasco, *Inquisición y represión sexual en Valencia: historia de los sodomitas (1565-1785),* Barcelona, Laertes, 1985, p. 30.

43 En los casos de bestialismo era «poco frecuente la pena de muerte, siendo la sanción habitual destierro de tres años y en algún caso galeras perpetuas…», según Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, Península, 1980, p. 289.

44 *Idem.* Además véase el relato de la ejecución de una borrica en José M. Abad Liceras *y* Juan M. García Rubio, «Un proceso penal por bestialismo en el siglo XVII: el caso del ciudadano francés Juan de la Lizet en la villa de Yunquera de Henares (Guadalajara)», *Boletín Jurídico de la Universidad Europea de Madrid*, 2, 1999, p. 15, <http://abacus.universidad europea.es/bitstream/handle/11268/2855/BESTIALISMO%20(ABAD%20Y%20OTRO).pdf?sequence=1, consulta del 12-02-2016>.

45 Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad…, op. cit.*, p. 291.

dueño, por amistad que tiene con él y con Francisco Hernández Todeño, su hermano, de que ha habido en esta villa mucho escándalo y murmuración y la llaman la mula puta…[46].

Las mulas eran importantes en la economía rural de finales del siglo XVI como animales de tiro y carga y como medio de transporte. Quedarse sin una mula suponía una pérdida considerable para su propietario al ser muy costosa su reposición[47], por tanto es comprensible que el dueño difícilmente pudiera aceptar el sacrificio del animal. En las verificaciones realizadas por el juez de residencia, el testigo Pedro de Mata declaró que el alcalde mayor:

> …habiendo hecho depositar la dicha mula por el dicho delito lo sentenció y no ejecutó la sentencia en la dicha mula habiendo muchos días que paso lo susodicho […] que sabe que el dicho alcalde mayor y el dicho Todeño son muy amigos por cuya causa está por ejecutar la dicha sentencia y que no haber la ejecución en la dicha mula hay mucho escándalo en esta villa…[48].

El juez de residencia, cuando redactó el cargo, subrayó la obligación de ejecutar a la mula «*para quitar de la vista y memoria* de los hombres delito tan feo»[49]. Gómez de la Serna argumentó en su favor:

> …yo sentencié la causa conforme a derecho y por no estar notificada la dicha sentencia no está ejecutada, ni fue a mi cargo el mandarla notificar, ni ansi no tuve obligación a hacerla ejecutar, demás de no estar pedido por el fiscal y haber estado con comisión de su majestad fuera desta villa muchos días…[50].

No obstante, aunque el alcalde mayor no fuera el responsable de este incumplimiento, el conocimiento de este hecho a su vuelta a Ocaña habría sido suficiente para haber puesto remedio, cuestión que, a buen seguro, justificaba la denuncia.

---

46 AHN, OO.MM, AHT, leg. 6039, f. 272v.

47 Un ejemplo de la importancia del ganado mular en la economía agraria y su costosa reposición es reflejado por Encarna Jarque Martínez, «Las mulas y el progreso de los campesinos y campesinas en la Edad Moderna: La Unión de Labradores de Cosuenda (Zaragoza), siglos XVII-XIX», en M.ª José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Pérez y Alfredo Martín García (eds.), Francisco Fernández Izquierdo (col.), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano 1373-1389*, Madrid, FEHM, 2012, vol. 2, pp. 1373-1389, <http://digital.csic.es/handle/10261/72699 consulta 29-11-2015>.

48 AHN, OO.MM, AHT, leg. 9621, ff. 221 r-221 v.

49 AHN, OO.MM, AHT, leg. 6039, f. 272 v. La cursiva es nuestra.

50 *Ibidem*, f. 276 v.

Conclusión

Los casos aludidos muestran el papel activo de colaboración de los deponentes con la represión de los pecados públicos a través de sus acusaciones –no exentas de posibles venganzas– así como su temor al castigo divino si permitían incumplir la ley.

Por otra parte, interesan las declaraciones exculpatorias que el alcalde mayor argumentó en su defensa ya que, como juez, estaba modulando la dureza de las leyes[51], pero también favoreciendo con su actitud a una élite socio-económica.

Por último, no cabe duda de que los archivos judiciales relativos a los procesos abiertos y sentenciados por los jueces locales o provinciales, proporcionan información indispensable para estudiar cómo se ejercía por parte de los magistrados la represión de estos pecados en la España moderna, sin embargo hay que considerar que los juicios de residencia son una fuente complementaria para conocer y rastrear lo *no visible*: aquellos pecados que no llegaban a judicializarse y por tanto no eran castigados. Caso distinto es el de la *mula puta*, en el que sí se fijó una condena pero se evitó su ejecución como quedó reflejado en la residencia.

---

[51] «Los jueces, de cualquier condición, debían medir sus acciones con una balanza en cuyos extremos se encontraban el amor y el temor de sus administrados.» así lo advierte Tomás A. Mantecón Movellán, «El mal uso de la justicia en la Castilla del siglo XVII», en José I. Fortea Pérez, Juan E. Gelabert González y Tomás A. Mantecón (eds.), *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002, p. 74.

CENSURA Y PEDAGOGÍA CONTRARREFORMISTA: EL «TRATADO DE LA VERDADERA Y FALSA PROPHECIA» (SEGOVIA, 1588) DE JUAN DE HOROZCO Y COVARRUBIAS

Juan Ibáñez Castro
Universidad de La Rioja

Resumen:

A partir del «Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia» (Segovia, 1588) de Juan de Horozco y Covarrubias, intentamos acercarnos al estudio del mundo del profetismo a través de los intereses de control que tenía la Iglesia, sus formas de realizarlo, de orientar la censura y de establecer los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia. La obra de Covarrubias se convirtió en un manual básico para la tratadística posterior sobre el fenómeno profético, adquiriendo por ello un gran interés para conocer el mundo de las revelaciones, adivinaciones y milagros de toda índole, y su discernimiento, desde la perspectiva de las autoridades eclesiásticas contrarreformistas de finales del siglo XVI.

Palabras clave:

Profecía, discernimiento, pedagogía, censura, reprobación, superstición.

Abstract:

From the «Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia» (Segovia, 1588) by Juan de Horozco y Covarrubias, we try to approach the study of the world of the prophetism across the interests of control that had the Church, his ways of doing it, of orientating the censorship and of establishing the limits between the orthodoxy and the heterodoxy. Covarrubias's work turned into a basic manual for the later literature about the prophetic phenomenon, acquiring for it a great interest to know the world of the revelations, prophecies and miracles of any nature, and his discernment, from the perspective of the ecclesiastic authorities in the time of the Counter-Reformation at the end of the XVIth century.

Key words:

Prophecy, discernment, pedagogy, censorship, reproof, superstition.

Juan de Horozco y Covarrubias (1540-1610) es un eclesiástico castellano, natural de Toledo, perteneciente a una familia culta e influyente de arquitectos, letrados y eclesiásticos notables. Quizá, el más conocido de sus parientes sea su tío Diego de Covarrubias, eminente jurista que pasó por distintos cargos episcopales; participó activamente en el Concilio de Trento (junto a su hermano Antonio), y llegó a ser Presidente del Consejo de Castilla de 1572 hasta su muerte en 1577. Aunque tampoco desmerece en nada la biografía de Antonio de Covarrubias, reputado canonista que siguiendo los pasos de su hermano mayor (Diego) terminó labrándose una carrera propia en el campo de las leyes, pasando cerca de 1580 a formar parte del Consejo de Castilla, donde brilló por su elocuencia y buen juicio, hasta que la sordera le imposibilitó para el cargo y se retiró a Toledo como canónigo y maestrescuela a finales de la misma década, allí moriría dedicado al estudio en 1601[1].

El influjo que estos dos tíos ejercieron tanto sobre Juan, como en su hermano Sebastián, es notable, tanto en su formación humanista y en sus estudios universitarios salmantinos, siguiendo la tradición familiar, como en sus carreras, que se desarrollaron bajo la protección de los mayores de la familia. La relación tan estrecha entre Juan y sus tíos nos permite afirmar que nuestro Covarrubias sentía un profundo respeto y una gran admiración por aquellos a los que consideraba sus mentores y sus modelos a seguir. Así que no es de extrañar que el «Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia» (Segovia, 1588) lo dedicara Juan de Horozco a su tío Antonio.

Nos encontramos ante un autor cultivado que siente como propias las ideas contrarreformistas, estudiante de Filosofía y Teología, y con fama de buen escritor incluso antes de graduarse como doctor[2]. Juan de Horozco tiene una considerable producción literaria, que salvo la excepción de algunos estudios sobre sus emblemas, está sin estudiar[3]. Este tratado es su primera obra conocida, escrita cuando todavía era arcediano de Cuéllar (diócesis de Segovia); más adelante llegaría a ser obispo de Agrigento (Sicilia), de donde regresaría derrotado a Castilla tras fracasar en su intento de desarrollar un ministerio pastoral contrarreformista

---

1 Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell, (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1972-1975, p. 638.

2 Pedro Suárez, *Historia del Obispado de Guadix y Baza*, Madrid, Imprenta de Antonio Román, 1696, p. 252.

3 Rafael Zafra Molina, «Nuevos datos sobre la obra de Juan de Horozco y Covarrubias», *IMAGO. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 3, 2011, pp. 107-126.

ejemplar, terminando sus días en la cátedra de Guadix, escarmentado de los pleitos por sus obras editadas en Agrigento[4].

Sin duda, la figura de Covarrubias es un buen ejemplo para estudiar la evolución y la posición de las élites intelectuales eclesiásticas en la convulsa segunda mitad del siglo XVI, unos momentos marcados por el *trauma* de la Reforma en la Cristiandad occidental y por la adecuación de su formación humanista y su espíritu renacentista a los dictámenes emanados del Concilio de Trento. Todo ello, se traduce en un estilo narrativo profundamente moralizante y muy didáctico, en opinión de los pocos que han analizado de forma global las obras de Juan de Horozco[5]. Así, su escritura se caracteriza por ser sumamente conceptista, prestando la mayor de las atenciones a que su obra tuviera alguna utilidad para quien la leyera.

> Los libros se acaban, y las vidas de los que se ocupan en ellos, y lo que se ordena para gloria de Dios no se acaba, y assi suplico a su divina Magestad se sirva, de que este mi libro sea de algun provecho a quien le leyere, para desengaño suyo, y para que de veras se atienda a la verdad de la dotrina Catolica, y de todo sea la gloria suya[6].

El valor didáctico de la obra está marcado por un lenguaje claro y sencillo en los conceptos desarrollados, que acompaña con ejemplos históricos, bíblicos y de la tradición canónica. Además, cada idea se encuentra condensada y resumida en pequeños extractos que aparecen en los laterales del campo de escritura. Efectismo que no desmerece el corpus documental de la obra, con referencias no sólo a la Biblia y a eruditos cristianos, sino también a clásicos como Plinio o Cicerón, e incluso al mundo etrusco y egipcio. Si a esto le sumamos una estructura clara, acompañada de unos índices precisos, no cabe la menor duda de la gran cultura del autor y de su intencionalidad de componer, no ya un tratado, sino un auténtico manual sobre la verdadera y falsa profecía.

A partir de su intensa biografía y la profundidad de su producción se podrían decir muchas más cosas de nuestro autor y del tratado que nos atañe, pero como reza el título, nos ceñiremos al didactismo que vertebra toda la obra, creando una auténtica pedagogía de *la verdadera profecía* y su discernimiento, a la vez que no

---

4 *Ibidem*, pp. 114-119; Pedro Suárez, *Historia…*, *op. cit.*, pp. 252-253.

5 Juan de Dios Hernández Miñano, «Los *Emblemas Morales* de Juan de Horozco», *NORBA-ARTE*, 8, 1988, pp. 101-102.

6 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*, Segovia, por Juan de la Cuesta, 1588, f. 152 v.

duda en censurar lo falso y supersticioso. De esta forma, podremos aventurar las formas de orientar la censura y de establecer los límites entre lo ortodoxo y lo heterodoxo por parte de las autoridades eclesiásticas contrarreformistas.

Motivaciones y finalidades

El primer punto a tratar se refiere al interés de control que tenía la Iglesia sobre este tipo de manifestaciones. La primera pista nos la aporta uno de los calificadores de la obra, fray Juan Romero, quien traslada al Rey la pertinencia de mandar imprimir el tratado, «porque a los tiempos de agora es obra muy provechosa y necessaria»[7]. Es decir, el combate cuerpo a cuerpo de Covarrubias contra la superchería y la defensa de la verdadera profecía fue aplaudido desde las autoridades de la Corona. A la altura de 1588 la autoridad de la Monarquía de Felipe II no pasaba por sus mejores momentos, a la complicada situación en política internacional (guerra con Inglaterra y en Flandes) había que sumar la precaria situación financiera y los problemas en Aragón, así como otros que comenzaban a gestarse en torno al secretario real Antonio Pérez. Sin olvidar la situación de los moriscos y el descontento de los grandes al verse alejados de la toma de decisiones. También hay que tener en cuenta que la Leyenda Negra no sólo dañaba la reputación del rey más allá de los Pirineos, su *intolerancia* y la desgracia del príncipe Carlos, o el *despilfarro* en la construcción megalómana de El Escorial, mientras *abrasaba* a impuestos a sus súbditos, resintió profundamente su opinión pública interna. Una situación compleja y tensa que se convirtió en el caldo de cultivo perfecto para que distintos fenómenos proféticos afloraran en los reinos hispánicos con un denominador común: la necesidad de un cambio en el estado de la Monarquía[8].

Y es en tiempos fuertes de profecía, a la par que de debilidad o inquietud de las instancias de poder, cuando las autoridades intentan afirmar las posiciones oficiales señalando los límites de lo verdadero en los discursos proliferantes. Una realidad que Covarrubias no elude, ya que son continuas sus referencias a la situación que vive España a la altura de 1588:

---

7 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, s.n.

8 Richard L. Kagan, «La profecía y la política en la España de Felipe II», *El Escorial: Arte, poder y cultura en la Corte de Felipe II*, Madrid, 1989, pp. 63-79.

> Los falsos prophetas de estos dias amenazavan en este año de [15]88 el perderse España, y que se avian de salvar en la cueva de San Cebrian de Toledo, los escogidos, y fue particular engaño desta doncella que no se nombra[9].

Así pues, nos encontramos a un Covarrubias conocedor y consciente de la situación que le rodea, la cual considera fruto de engaños y falsedades que persigue desenmascarar, sobre todo, ante el espanto que le genera el hecho de que estas iniciativas tuvieran alguna credibilidad por parte de «personas cuerdas», e incluso compañeros suyos[10]. De hecho, en la sentida dedicatoria a su tío Antonio, pone en el centro de mira a «personas religiosas, y de mucho zelo de almas», las cuales, para no caer en «la industria del enemigo universal» han de tener en cuenta «algunas consideraciones que nos enseñan los Santos para diferenciar la verdadera prophecia de la que no lo es»[11]. Es decir, Covarrubias advierte sobre los falsos profetas que acechan en su contemporaneidad y que suponen un peligro tanto para la ortodoxia católica como para la Monarquía, y ofrece una solución para no caer en el engaño: las enseñanzas que él recoge en el tratado a partir de la tradición canónica y los mandatos conciliares y papales[12].

> Entiendo conviene mucho se lea de todos el libro de la verdadera y falsa prophecia, por ser el desengaño de las invenciones y enrredos del demonio en las falsas revelaciones que en diversas partes han sembrado estos dias (…). Y assi me parece que conviene se depositen en publico lugar, para que todos se aprovechen dellos, y con el juyzio no embidioso de los por venir queden galardonados de Dios y de las gentes[13].

---

9 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, fol. 37. Se trata de una alusión clara a los sueños de Lucrecia de León, estudiados en profundidad en Richard L. Kagan, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1991.

10 Covarrubias denuncia y censura, pero casi nunca detalla los protagonistas de los hechos que reprueba por no darles publicidad, o por respeto a las dignidades afectadas con sus engaños. Sin embargo, las descripciones de los hechos que narra no dejan lugar a dudas sobre los acontecimientos y personas señaladas en su labor censoria. Un ejemplo es Alonso de Mendoza, canónigo de Toledo y perteneciente a uno de los linajes con más lustre de España, que fue el director espiritual de Lucrecia de León. Para ver una semblanza de su biografía: María V. Jordán Arroyo, *Soñar la Historia. Riesgo, creatividad y religión en las profecías de Lucrecia de León*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

11 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, s.n.

12 De hecho, se refiere en varias ocasiones al V Concilio de Letrán y a la Constitución de Sixto V, como argumentos de autoridad para la condena y reprobación de este tipo de fenómenos, así como para el papel que la Iglesia católica esperaba de sus miembros en lo referido a su control de acuerdo al Derecho Canónico. Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, ff. 51v-55v y 155r-169 v.

13 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, s.n.

Palabras que refiere el padre franciscano fray Juan de Colmenares a Juan de Horozco sobre su tratado, destacando con gran agrado que hubiese escrito la obra en castellano –«que es la lengua nuestra»– y no en latín. En este punto, parece lógico pensar que Covarrubias escribe en castellano conscientemente para ahondar en la carga pedagógica y didáctica de su obra, para hacerla, no sólo más fácilmente entendible, sino también receptiva a un mayor número de lectores.

Como ya hemos avanzado, la pedagogía de lo verdadero y la censura de lo falso mantienen una relación continua a lo largo de la obra. Juan de Horozco acude en defensa de la verdad y se propone sistematizar y exponer de una forma sencilla cómo discernir ésta de los engaños del demonio, que, en su opinión, afloran en diversas partes y bajo distintas formas, porque aunque reconoce que:

> (..) todo está dicho, no es para todos, porque no se halla fácilmente, o está derramado y con alguna obscuridad, y que solo vienen a entenderlo los muy estudiosos, y que estan muy adelante en su profession, y en las de otros[14].
>
> (…) para desengañar a las gentes que saben poco, y piensan que los ay [agüeros], y que todo habla con ellos, para que tampoco se quiera aprovechar deste camino el demonio, para persuadir sus falsas adiviniaciones[15].

Por lo tanto, el fin último es advertir al que ignore los engaños de la falsa profecía, para que no se deje embaucar y no abandone la fortaleza de la fe. No hay mayor peligro para Covarrubias que dar por verdadero lo falso y poner en duda lo realmente cierto, pues con la siembra de esta *mala* doctrina es cuando afloran las herejías[16]. Una situación peligrosa que podría ser letal, ya que «hizieron mucho daño, y pudieran hazer mucho mas en la gente ruda si con su tiempo no se atajara».[17] Una clara señal de la necesidad de un ministerio eclesiástico formado y preparado para guiar al rebaño de Dios por el camino de la fe que marca la Iglesia católica. Y por eso, su principal objetivo no es otro que el de censurar las falsas profecías, las divinaciones supersticiosas y la astrología judiciaria para que «al cabo se averigue y prevalezca la verdad»[18].

---

14 *Ibidem*, f. 1r.

15 *Ibidem*, f. 111v.

16 Alusión a la Reforma protestante, Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, op. cit., f. 3r.

17 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 31v.

18 *Ibidem*, f. 1v.

Pedagogía de la verdadera profecía y reglas de discernimiento

Una vez que conocemos la figura de Juan de Horozco y Covarrubias, el didactismo transversal a toda la obra, y hemos analizado las intenciones que le movieron a lanzarse a escribir su primer libro de envergadura, ha llegado el momento de entrar a estudiar la parte nuclear del tratado, comenzando por la pedagogía de lo verdadero y su discernimiento, que se centra en el Libro Primero. Como ya hemos enunciado, Covarrubias trata de defender la verdadera profecía diferenciándola de la falsa, la cual se debe, según el autor, a las dudas introducidas por el demonio. Lo primero que se cuestiona Juan de Horozco es la publicidad que se le da a estos fenómenos, en su opinión, las cosas reveladas no tienen por qué ser hechas públicas, a no ser que Dios lo mande, pero normalmente no sólo ordena publicar palabras, sino que las hace acompañar de hechos. Afirmación que va en la línea de que la profecía es una conminación al fiel para convertirse y alcanzar el perdón divino. Esto le sirve también para criticar a las profecías condenatorias, ya que para el arcediano, con su predestinación, limitan el libre albedrío y el poder de Dios, lo que se opone a la «presciencia», que permite al hombre, con ayuda de la Gracia y las buenas obras, reconciliarse con el Señor, pues Dios no quiere causar tormento, sino mejorar la vida de su hijos: «el castigo le remite por la penitencia»[19].

Más adelante, critica abiertamente que se considere a una persona como profeta de por vida, al afirmar que el espíritu de profecía no es inherente a la persona, sino al designio de Dios, y «solo Christo tuvo espiritu permanente»[20]. El resto, son tan sólo voceros esporádicos de los propósitos de Dios para hechos concretos relacionados con la confirmación de la fe. Se trata, pues, de un ataque directo a todos esos profetas callejeros que tenían un gran carisma entre el pueblo, y que, para Covarrubias, rozaban la idolatría. Como contraejemplo, presenta una defensa de la tradición canónica de los santos (Santa Brígida de Suecia, Santa Hildegarda de Bingen, Santa Catalina de Siena, San Benito, …), pese a las reticencias de eminentes teólogos, como Jean Gerson[21].

---

19 *Ibidem*, f. 14v-16v y 21r.

20 *Ibidem*, f. 17v.

21 Pese a esta discrepancia, la influencia del teólogo francés es notable en las reglas que presenta Juan de Horozco para diferenciar la verdadera de la falsa profecía, tal y como han destacado Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 170. Fabián Alejandro Campagne, «Crisis y reinvención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini», *Revista de Historia Comparada*, 2014, vol. 8, n.º 2, pp. 64-66 y 77.

Poco después, Covarrubias se centra en el ciclo de lucha entre el Bien y el Mal, con lo que quiere diferenciar las profecías que provienen de Dios de las que emanan de las *malas artes* del demonio. El diablo pasa a un primer plano en este Tratado, hasta el punto de que la mayor parte de la obra se dedica a describir las múltiples falsedades del maligno y los tipos de adivinación que ha inventado para engañar al pueblo de Dios sobre las cosas divinas. Es un tema que está más bien relacionado con la parte censoria de la obra, ahora, simplemente diremos que Juan de Horozco despacha el asunto aludiendo a que la única verdad es la que se conoce a través de la «Yglesia de Dios», que es antónimo de superstición, todo aquello que se aleje del ministerio pastoral es considerado falso y dañino a la fe[22].

Comienza el tema del discernimiento reconociendo la dificultad que hay en ello, pese a que la diferencia entre la verdadera y la falsa profecía es grande. El punto de partida es la aceptación de que hay profecías falsas y que siempre las ha habido y las habrá, al igual que el engaño, ahí es donde pone el acento Covarrubias:

> (…) negocio dificultoso el diferenciarlos [los falsos profetas], (…), que esta dificultad nace de que también ellos parecen virtuosos, dándose a la castidad, y al ayuno, dando también limosna, y cumpliendo al parecer la regla Eclesiastica[23].

A continuación, establece «algunas reglas que de los santos se coligen, y sobre todo del sagrado Evangelio»[24]. Unas pautas de discernimiento que quieren entrar al fondo de la cuestión, pues si bien, las apariencias son muestras exteriores del ánimo interior, las apariencias engañan, así que Covarrubias apuesta por analizar al detalle los profetas y sus profecías. Es en este apartado donde Juan de Horozco se presenta más didáctico, para dejar claro al lector los pasos que han de seguirse en el discernimiento de la verdadera profecía:

- Primera regla: La verdadera profecía tiene como finalidad reforzar la fe, por lo que advierte contra todo aquello que vaya en contra de los dogmas y costumbres que la Iglesia ha establecido según los Papas y Concilios. No hay mayor autoridad religiosa que la Iglesia, así pues, «(…) todo es falsedad

---

22 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 25r-25v.

23 Covarrubias hace también un profundo análisis de la figura del profeta, llegando a la conclusión de que el verdadero profeta es aquél que reúne unos requisitos mínimos referidos a una vida religiosa ejemplar. Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 42v.

24 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 43r.

y mentira, siendo contra la verdad que la Yglesia nos enseña. (…), sin que pueda aver otra verdad que contradiga a la verdad Catolica»[25]. Profundizando un poco más, también afirma que «aunque confiesen a Christo negando su doctrina y Evangelio, es negarle al mismo que por si (…)»[26].

- Segunda regla: «siendo Dios el que revela, no puede aver falsedad ni engaño en lo que dixere, y assi no dexa de serlo, aunque diga alguna prophecia que despues no sucede, como es en las que son de amenaza, porque como avemos dicho, dize verdad el propheta, segun la causa presente, y mudandose ésta, tambien se muda la sentencia de Dios»[27]. En contraposición, la falsa profecía es estática, pues no persigue el demonio el perdón del hombre, y además, es grandilocuente y llena de excesos, de catastrofismo. Y añade que el profeta de Dios deja abierta la puerta a la esperanza de la conversión, e incluso el Señor le corrige cuando habla sin revelación y no acierta, mientras que «los falsos dizen cosas falsas, y en su falsedad permanecen»[28].
- Tercera regla: No sólo hay que analizar la profecía, también al profeta y cerciorarse de que sea bueno y virtuoso, que se atenga a las buenas costumbres, pues de lo contrario, él sólo desautoriza su mensaje: «(…) no tenemos obligacion a creerlos hasta que nos obligue a ello quien puede»[29].
- Cuarta regla: Incide aquí Covarrubias en la coherencia de lo profetizado con los hechos que se realizan, bajo la premisa de que Dios no ordena nada sin propósito, desechando así todo lo que sea impertinente y no se desarrolle de acuerdo a lo profetizado, en caso de no haber enmienda de los hijos de Dios.
- Quinta regla: El verdadero profeta no busca satisfacer, ni habla sobre todo, sino exclusivamente sobre lo concreto que Dios le ha revelado, sin embargo, los falsos «a todo se ofrecen, (…) por no desacreditarse, y porque no pretenden otra cosa, sino engañar»[30].
- Sexta regla: Profundizando un poco en lo dicho en la tercera, afirma Covarrubias que la humildad es la característica fundamental de los verdaderos profetas, mientras que los falsos suelen identificarse por ser alocados y soberbios.

---

25 *Ibidem*, f. 44r.
26 *Ibidem*.
27 *Ibidem*, f. 44v.
28 *Ibidem*, f. 45v.
29 *Ibidem*, f. 46r.
30 *Ibidem*, f. 47r.

- Séptima regla: En base a la forma de vivir de los profetas, hace Juan de Horozco una defensa clara del profeta-eclesiástico: «(…) el habito de los prophetas siempre fue religioso, y el que en otro habito prophetizasse, pone en duda su negocio»[31]. Y además, insiste en que el verdadero profeta no tiene ansias de notoriedad, sino todo lo contrario, él trabaja por el designio que Dios le ha encomendado, pero no hace público lo revelado a no ser que sea estrictamente necesario.

Como vemos, son unas reglas sencillas en las que se detallan los pasos a seguir para asegurarse de lo cierto de la profecía. En la última, Juan de Horozco muestra de una forma muy clara los intereses de control de las autoridades eclesiásticas sobre este tipo de manifestaciones. Partiendo de la base de que no hay otra forma de vivir la fe más que dentro de la Iglesia católica, Covarrubias define cuál es el verdadero profeta, el eclesiástico-predicador, una persona docta en materia teológica y sin tacha dogmática. Éste es el modelo que contrapone a los profetas laicos que proliferaban por las calles de esa España convulsa de 1588, y que rompían el discurso hegemónico de la Iglesia sobre la materia religiosa al escaparse de su tutela; lo que no pasaba dentro del ámbito eclesiástico, puesto que tanto seculares como regulares están sometidos a la obediencia. El resto, eran vistos de partida como elementos peligrosos de subversión, así, con la intención de minar su legitimidad e influir en los oídos del público, se lanza sobre ellos el mantra de la sospecha de la falsedad y del engaño. En resumidas cuentas, afloran aquí los miedos, que no son otros que las motivaciones de control, de Covarrubias y los estamentos eclesiásticos sobre el profetismo, en cuanto que rompía la unidad de discurso religioso y se escapaba de la censura oficial, con el peligro añadido, de que podía llegar a un público amplio con grandes facilidades.

Como complemento a estas reglas, Covarrubias presenta también otras consideraciones que inciden en las tesis que acabamos de exponer. En primer lugar, recurre al clásico de que *nadie es profeta en su tierra* para alertar sobre las ansias de reconocimiento social por parte del vulgo. Se nos muestra así conocedor de los numerosos casos de gente sin recursos o con sentimientos de abandono que intentaron alcanzar cierta notoriedad, e incluso una forma de vida, a través del don profético, los sueños y las revelaciones[32]. Y al final, llega a la conclusión de

---

[31] *Ibidem*, f. 48r-48v.

[32] Un ejemplo es el de Francisca Vázquez, que en el proceso inquisitorial reconoció que necesitaba dinero para profesar en un convento: Ronald Cueto, *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994, pp. 22-39.

que la única forma de saber diferenciar lo verdadero de lo falso es teniendo en cuenta las reglas que previamente ha enunciado y una gran experiencia en la dirección de almas. Es decir, vuelve a focalizar su mensaje en los clérigos, y en la idea de que únicamente los miembros de la Iglesia son los que están capacitados para esta tarea, pues son los únicos conocedores de la doctrina y de las reglas, y capaces de acumular esa experiencia.

Censura y reprobación de la falsa profecía

Pasemos ya a analizar la labor censoria de lo falso de Covarrubias, lo cual, está estrechamente relacionado con la demonología. Una parte en la que tampoco falta el didactismo, al que ya hemos aludido, característico de toda la obra:

> (…) aqui solo se pretende advertir de que es malo, para que se huyga y se aborrezca; y junto con esto se procura entender los autores, y en particular los Santos, que para enseñar la dotrina Catolica trataron desto[33].

Así, en el Libro Segundo, Juan de Horozco realiza una exhaustiva reprobación de la falsa profecía y de una multitud de supercherías, en la línea ya trabajada por otros autores anteriores[34]. Como elemento original, Covarrubias deja paso a la caricaturización, no adopta un tono excesivamente grave, sino que mantiene el pedagógico de toda la obra e incluye en él la ridiculización de aquellas supersticiones manifiestamente absurdas, en su opinión, llegando a reconocer que es incapaz de tomárselas en serio. Quizá, el ejemplo más claro de este hecho lo constituye el juego de palabras que de Necromancia termina en «Neciomancia»[35], en el mismo sentido, define algunas de estas supersticiones como verdaderos timos, las tacha de artes de gitanos, etc.

Aunque la censura se centra en la segunda parte del tratado, también encontramos algunas reprobaciones en la primera, de igual modo, no desperdicia Juan de Horozco ninguna ocasión que se le ofrece para resaltar, una vez más, lo verdadero frente a lo falso. Por otro lado, para entender sus planteamientos, tenemos que recordar que para Covarrubias el origen de la falsa profecía se encuentra

---

33 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 103r.

34 El ejemplo inmediatamente precedente es el de Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, Pedro de Castro, 1538.

35 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 79r.

en los engaños y trucos que emplea el demonio para desvirtuar el mensaje de Dios y alejar del Padre a sus hijos terrenales en una lucha entre el Bien y el Mal.

El demonio puede ser visto como el origen de los miedos eclesiásticos, y por tanto, como una motivación fundamental en las ansias de control por parte de la Iglesia de este tipo de manifestaciones, y de otros muchos aspectos de la vida religiosa. Sin embargo, conviene preguntarse hasta qué punto el diablo se convierte en un instrumento más de control, quizá en el más poderoso. ¿Hasta qué punto su uso no es consciente e intencionado? Juan de Horozco subraya continuamente los múltiples ardides que el demonio utiliza para confundir a los hombres; en todos los ejemplos y tipologías de agüeros y supersticiones analizados (y son más de una treintena) acusa al diablo de ser el causante de tales desvaríos. En ningún momento hace mención a que semejantes actuaciones pudieran ser debidas a un engaño premeditado por parte de algunas personas. Se trata del único punto en el que observamos una clara diferencia entre la obra de Covarrubias y el *motu proprio* de Sixto V. El severo Papa franciscano pone en el mismo nivel «la astucia de malos hombres»[36] y los engaños de los demonios, mientras que en la obra de Juan de Horozco desaparece el primer aviso, pese a que éste reconoce inspirarse en el dictamen papal para escribir el tratado. Si tenemos en cuenta el bagaje cultural de nuestro autor, y sus irónicos comentarios, no parece creíble pensar que Covarrubias ignorase las malas artes de los hombres, en mi opinión, este hecho responde al carácter didáctico de la obra. En aras de la simplificación conceptual, el arcediano ignora esa parte, que sí se recoge en la Constitución papal, y realiza una auténtica demonización de lo que considera dañino para la fe católica. Y para dotar de autoridad esta argumentación se apoya en la tradición canónica de los santos: tentaciones del demonio. En cualquier caso no hay resquicio para la duda leyendo el tratado, los profetas malos, falsos, alocados y soberbios son instrumentos de Satanás.

Entre los temas que Covarrubias censura con mayor dureza encontramos a los fingidores de Cristo y la falsa santidad. Detrás de todas estas situaciones se halla el demonio, ya que para Juan de Horozco tiene la capacidad de hacer milagros, que, en este caso, son más bien invenciones con apariencia milagrera para encubrir sutilmente sus engaños. Alerta pues, Covarrubias, de que el diablo encubre muchas veces sus embustes entre algunas verdades con el fin de sembrar así la confusión entre lo verdadero y lo falso.

---

36 *Ibidem*, f. 162r.

Por su parte, en el capítulo XXI del Libro Primero se refiere directamente a los decretos conciliares de Letrán (1512-1517), donde recoge la prohibición y la necesidad de no publicitar este tipo de fenómenos, recordando la necesidad de un riguroso examen previo por parte de las autoridades eclesiásticas:

> (…) antes que se publiquen, o prediquen al pueblo, se entienda desde ahora quedan reservadas al examen de la silla Apostolica, mas si esto no se pudiere hazer sin que aya peligro en la tardança, y la necesidad urgente persuadiere otra cosa, entonces guardando la misma orden, se de noticia al ordinario de cada lugar, y el juntando consigo tres o quatro varones doctos y graves, y aviendo examinado con ellos el negocio con diligencia, quando vieren que conviene (…) podran conceder licencia que se publique[37].

Recuerda así las obligaciones de todos los hombres de la Iglesia a la hora de controlar las manifestaciones proféticas, partiendo de la labor de observación y posterior aviso de los párrocos y directores espirituales a las autoridades pertinentes. Las cuales, bajo un riguroso estudio teológico, dictaminarían lo verdadero o falso de la profecía tratada. A esta censura oficial, une lo que podríamos denominar como autocensura, pues afirma que el primer paso es el análisis de la autoconciencia del profeta:

> La persona a quien sucediere tener alguna revelacion, deve con mucho cuidado hazer examen de conciencia, y hechar de ver si es inclinado a presuncion y vanagloria, porque teniendo rastro de tal cosa, el demonio le parece tiene un gran portillo por donde entrar (…)[38].

Por su parte, el Libro Segundo se convierte en un verdadero diccionario enciclopédico de todo tipo de «malas artes» que el autor va censurando una a una: «Y como los gustos son diferentes, (…), así huvo muchas diferencias de adivinaciones»[39]. Condena a todas en general como idolatría y ofensa a Dios, pues sólo a Él le corresponde saber el porvenir, algo que hasta «el maldito Mahoma reprobo»[40]. Sería tedioso hacer mención a todas las censuras que realiza Juan de Horozco, por lo que a continuación sólo vamos a hacer mención a aquellos aspectos más destacados.

---

37 *Ibidem*, f. 54v.
38 *Ibidem*, f. 56r.
39 *Ibidem*, f. 84r.
40 *Ibidem*.

Quizá, uno de los puntos más interesantes está relacionado con que reconoce implícitamente ciertas reminiscencias de tradición pagana en la sociedad española de finales del siglo XVI, al hablar de cómo los agüeros han llegado hasta sus días a través de la cultura romana, e incluso, otro tipo de cultos de una clara tradición animista. El discurso más severo aflora al referirse a los judíos, pues para Covarrubias perdieron la verdadera sabiduría desde el momento que negaron a Cristo, y desde entonces no han vivido sino en la mentira y en el mayor de los engaños, por lo que «poco crédito (…) se ha de dar a sus prophecias o pronosticos»[41].

En la astrología se extiende Juan de Horozco, condenando sin ambages esta pseudo-ciencia, a la que llama sinónimo de superstición. Avisa de que la Astrología muchas veces no tiene mayor fundamento que la ignorancia del funcionamiento natural de las cosas, por lo que puede convertirse en una superstición errónea y desafortunada. Además, recuerda que los cometas y los astros del cielo no contradicen el libre albedrío (la creación es para el hombre y no al revés). Para Covarrubias la Astrología esconde bajo su aparente profesionalidad a la magia, es más, cuando hace mención a tributos de la Antigüedad a los astrólogos, los califica de «Tontazgos»[42], pues en su opinión sólo los tontos pueden pagar por adivinaciones tan interesadas como falsas, convirtiendo a la adivinación en un negocio. Sólo reconoce interesante la astrología bien aplicada a los cultivos, la navegación o al tratamiento de algunas enfermedades. En cierto modo, recoge que la buena astrología es la que estudia los movimientos de los cielos y de los astros, el clima, … en definitiva, lo que entendemos por Astronomía.

Conclusiones: el tratado convertido en manual

Con este breve repaso al «Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia» de Juan de Horozco y Covarrubias, hemos intentado entrever los intereses de control que las autoridades eclesiásticas tenían sobre este tipo de manifestaciones, los cuáles, hay que poner en relación con los acontecimientos sociopolíticos de la época. Puesto que no estamos sólo ante un problema de poder por el conocimiento divino, sino también ante un problema de control social con claras repercusiones en una Monarquía que comenzaba a vislumbrar un duro camino de crisis, y con un rey que parecía haber perdido, si no el favor divino, sí el de sus súbditos.

---

41 *Ibidem*, f. 108r.
42 *Ibidem*, f. 314v.

Si nos preguntamos ahora cómo la Iglesia perseguía realizar este dificultoso control sobre las manifestaciones privadas que inundaban la vida pública, la opción de Covarrubias es clara. Su tratado no es un libro de teología, ni tan siquiera es una reprobación al uso, es un manual para hombres de Iglesia[43]. Es el papel de los párrocos, confesores y predicadores el gran caballo de batalla del arcediano de Cuéllar, su formación sobre el discernimiento de espíritus resulta fundamental para tratar los fenómenos visionarios y proféticos en su justa medida, sin peligro alguno para la fe, y por extensión, a España, cuyo destino está ligado al triunfo del catolicismo, como nos recuerda Juan de Horozco[44]. Aunque está finalidad parece ser la que prima, no debemos descartar un público más amplio, la dedicación de la obra a su tío Antonio de Covarrubias y los importantes lazos familiares con el mundo de la Corte parecen apuntar a que Juan de Horozco va más allá y se dirige en un segundo plano a los agentes seculares. En cualquier caso, el mensaje es el mismo, un aviso en toda regla sobre la superstición y el engaño, una definición de lo verdadero para no dejarse engañar, y es más, pone a una persona como ejemplo, al mismísimo Felipe II:

> Y porque ya está bien desterrada esta imaginacion con el desengaño, y con lo que vemos en nuestro Principe, del poco caso que ha hecho de semejantes abusiones [augurios], no ay que en que detenernos[45].

En definitiva, no podemos comprender la obra de Covarrubias sin el contexto sociopolítico de 1588, que, como hemos visto, él mismo muestra sin ánimo de ocultar su motivación. Hasta cierto punto, es una contestación a esos movimientos proféticos de carácter más bien subversivo que criticaban y buscaban menoscabar la autoridad de Felipe II y la imagen de la Monarquía Católica[46]. Pero cómo busca conseguir estos objetivos, pues, como hemos analizado, orientando la censura, diferenciando claramente la ortodoxia de la heterodoxia:

---

43 Ya había escrito uno fray Martín de Castañega para los sacerdotes del Obispado de Calahorra y La Calzada, pero sin la profundidad, pedagogía y didactismo de Covarrubias: Martín de Castañega (O.F.M.), *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la possibilidad y remedio dellas*, Logroño, casa de Miguel de Eguia, 1529.

44 Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado…*, *op. cit.*, f. 4r.

45 *Ibidem*, f. 120v.

46 La relación entre política y profecía pocas veces es casual: Andrew W. Keitt, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 43-44.

la verdadera de la falsa profecía. Esta dicotomía organiza el tratado en torno a la pedagogía de lo verdadero y la puesta en valor de su discernimiento, y la reprobación de lo falso con la mayor herramienta didáctica en sus manos, lo demoníaco, tachando de aliados del demonio a todos aquellos que atentaran contra la verdad canónica, y vertiendo la sospecha del engaño diabólico sobre todo aquello que no respondiera a la postura oficial de la Iglesia católica.

Por último, cabe preguntarse el éxito o el fracaso de Juan de Horozco y Covarrubias, no hay duda de que el «Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia» se convirtió en un referente a la hora de tratar las manifestaciones visionarias y proféticas, así como de otras artes tachadas como supercherías. Pero claro, que su influjo se dejara sentir como base para la tratadística posterior, no quiere decir que el profetismo no siguiera siendo un fenómeno muy popular, tal y como evidencian los archivos inquisitoriales y el desarrollo de este tipo de literatura didáctica a la par que censoria, como ya venía siendo costumbre, por otra parte, desde la Baja Edad Media.

REGALISMO Y CONTROL DE EXTRANJEROS: EL REAL PATRONATO DE FELIPE V SOBRE LOS HOSPITALES DE NACIÓN DE MADRID (1715-1721)

Carlos Infantes Buil

Resumen:

Tras las Paces de Utrecht, la pérdida de Flandes y el deterioro de las relaciones entre España y Francia pusieron en duda los estatutos de dos instituciones eclesiásticas: los hospitales de San Luis de los Franceses y de San Andrés de los Flamencos de Madrid. En el conflicto se mezclan cuestiones políticas, eclesiásticas y el nuevo estatus de los extranjeros, redefinido en 1716.

Palabras clave:

San Luis de los Franceses, San Andrés de los Flamencos, hospitales, extranjeros, Real Patronato.

Abstract:

After the Peace of Utrecht, the loss of Flanders and the deteriorating relations between Spain and France, called into question the status of two ecclesiastical institutions: Saint Louis of the French and Saint Andrew of the Flemish in Madrid. In this conflict, political and ecclesiastical issues are mixed with the new status of foreigners, redefined in 1716.

Key words:

Saint Louis of the French, Saint Andrew of the Flemish, hospitals, foreigners, Royal Patronage.

El 21 de agosto de 1715, el administrador del hospital de San Luis de los Franceses, Jean de Serres, enviaba un memorial a Felipe V con el fin de conseguir su patrocinio para la reconstrucción de su iglesia[1].

> Pues vuestra real aplicación al alivio de sus vasallos, nos asegura veremos renovada la hera del pacífico govierno del rey Salomón. No ignora V.M. que el primer cuidado de este sapientíssimo rey fue la edificación de aquel templo [...] La demolición de la yglesia del hospital de los franceses, que se executó ahora dos años con orden del Real Consejo de Castilla, ofrece a V.M la ocasión de manifestar que quien supo ser animoso en las batallas, también sabe ser christiano agradecido en la paz.

Sin saber que con él iba a dar inicio a un proceso que terminaría con su destitución en 1719 y la unión temporal de la obra con el hospital de San Andrés de los Flamencos. Aunque esta unión fuese efímera –ya que en 1721 se volvería al *statu quo* inicial– el conjunto de documentos generados durante el conflicto nos da pie para investigar cuáles eran los contactos e instrumentos a disposición de estas obras pías a la hora de defender sus privilegios. Además de comprobar hasta qué punto había cambiado la apreciación del extranjero –y por lo tanto de este tipo de instituciones– tras las Paces de Utrecht. Tras la desvinculación de los Países Bajos, San Andrés corría el riesgo de seguir el precedente de San Antonio de los Portugueses, convertido en San Antonio de los Alemanes en 1668. En el caso de San Luis, el problema radicaba en la «disonancia exagerada en los informes, de que haya de ser administrador en la Corte un extranjero por elección independiente de otro»[2]. Cuestión que hasta entonces no había generado controversias.

Estatuto y forma de gobierno de los hospitales de franceses y flamencos

Entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, en la capital de los Austrias se operaron ciertos cambios en el espacio ceremonial y simbólico que

---

1 Archivo de San Luis de los Franceses (ASLF), 3U1, AMAE, CP-E, 245, fol. 243 y ss., memorial de Serres a Felipe V, 21 de agosto de 1715. Los documentos de los Archives Nationales de Paris (ANP) y el Archive du Ministère d'Affaires Étrangères (AMAE), han sido consultados a través de las copias conservadas en el ASLF, por lo que se citarán de la presente forma.

2 Biblioteca Nacional de Madrid (BNE), Mss. 9946, fols. 1r-14v., «Informe sobre las cuentas y sobre la facultad de nombrar administrador del hospital de San Luis...», enviado por el conde de Torrehermosa a José Rodrigo en febrero de 1721, respondiendo a la orden previa de este último de 27 de mayo de 1720.

convirtieron a Madrid en «espejo de la Monarquía Universal»[3]. Al desarrollo de los consejos territoriales se sumaba la creación de una serie de obras pías que servirían a los italianos, portugueses, flamencos, aragoneses y franceses residentes en Madrid como marco de sociabilidad, espacio de representatividad y centro de caridad con sus compatriotas[4].

En los casos de los hospitales de los flamencos y franceses, la iniciativa se debió a dos particulares, Carlos de Amberes, flamenco asentado en Madrid y cuya identidad permanece aún poco clara, y Henri de Saureulx, un antiguo partidario de la Liga Católica refugiado en la corte de Felipe III. Las dos obras pías fueron acogidas por Felipe III bajo su Real Patronato, respectivamente en 1607 y 1617, concediéndoles además los mismos privilegios del hospital del Buen Suceso, es decir la exención de la jurisdicción del arzobispo de Toledo y el paso a la supervisión de la Real Capilla, dependiente del patriarca de Indias. Sin embargo, en lo relativo al sistema de elección del administrador del hospital, definido a posteriori, difieren notablemente.

Según sus primeras constituciones de 1613, el hospital de San Andrés sería regido por una junta de diez diputados presidida por el patriarca de Indias, entre cuyos miembros sería frecuente la presencia de consejeros de Flandes. Uno de sus cometidos sería el de elegir al administrador, con la condición de que fuese clérigo y flamenco. Mientras que en el caso de San Luis, por deseo expreso del fundador, los rectores serían franceses, miembros del Oratorio de París y elegidos por el superior de dicha congregación, sin intervención de ninguno de los dos monarcas. Lo que anulaba el intento del fundador de conseguir el patronato de Luis XIII, quien había puesto como condición que serían los reyes de Francia los que elegirían al candidato[5]. Pero la ausencia de constituciones propiamente dichas y la existencia de otros documentos previos que regulaban su sucesión –como la donación de 1623, que daba a las reinas de España y Francia la capacidad de nombrar alterna-

---

[3] Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes: el virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011, pp. 116-121.

[4] Bernardo J. García García y Óscar Recio Morales (eds.), *Las corporaciones de nación en la Monarquía Hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes de sociabilidad*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2015. Durante el siglo XVII, surgieron otras obras pías similares destinadas a acoger a los naturales de los diversos territorios peninsulares, véase Guillermo Pérez Sarrión, «Las redes sociales en Madrid y la congregación de San Fermín de los Navarros, siglos XVII y XVIII», *Hispania*, LXVII, 225 (2007), pp. 209-254.

[5] ASLF, 3U1, ANP, S. 6787, doc. 14, orden de de Luis XIII de conceder a Saureulx la siguiente abadía vacante en Francia, hasta un valor de 4.000 libras, 28 de agosto de 1620.

tivamente a los administradores a partir de una terna propuesta por el Oratorio– llevaron a frecuentes confusiones sobre cuál era el sistema sucesorio en vigor[6].

Las dos obra pías quedarían compuestas por una iglesia y un pequeño hospital dedicado exclusivamente a sus compatriotas más pobres, lo que era especialmente necesario en el caso de San Luis, dada la presencia masiva de inmigrantes humildes en la capital[7]. Sus ingresos económicos durante el siglo XVII, inestables dada la escasa regularidad de las donaciones reales, se verían sustentados principalmente por algunas rentas inmuebles y las limosnas de los feligreses. Aunque en ambos casos hubo conflictos jurisdiccionales sobre la elección del administrador, ni en San Andrés ni en San Luis –sometido este último a las turbulentas relaciones entre las Monarquías Hispánica y Francesa y a su fama de lugar de contrabando– se alteró lo definido. Solamente en uno de los conflictos bélicos entre ambas coronas, la Guerra Franco-Holandesa (1672-1678), el hospital de San Luis fue clausurado y se nombró un administrador interino español. Pero a pesar de la oposición frontal del Consejo de Estado y del patriarca de Indias, en 1680 un nuevo administrador oratoriano, Joseph Martin, se haría con el cargo gracias a la presión del embajador francés y de su esposa, la marquesa de Villars.

La repercusión de la Guerra de Sucesión sobre San Luis y San Andrés

Tras el cambio dinástico, la situación era prometedora para el hospital de San Luis. Ya que el padre Martin había ejercido de informador e intermediario entre el embajador francés, Harcourt, y el cardenal Portocarrero durante la crisis sucesoria[8]. Con la remuneración recibida de la embajada[9] pudo comprarse dos in-

---

6 Bernardo J. García García, «La Real Diputación de San Andrés de los Flamencos, formas de patronazgo e identidad en el siglo XVII»; Carlos Infantes Buil, «El Real Hospital de San Luis de los Franceses (1613-1700): inmigración, beneficencia y redes sociales francesas en el Madrid de los Austrias» en Bernardo J. García García y Óscar Recio Morales (eds.), *Las corporaciones de nación..,. op. cit.,* pp. 59-107 y 109-139, respectivamente.

7 José Antonio Salas Ausens, *En busca de El Dorado. Inmigración francesa en la España de la Edad Moderna*, Bilbao, UPV, 2010.

8 Lucien Bély, «El marqués de Harcourt, embajador de Francia en la corte de Carlos II», actor político y testigo» en Bernardo J. García García y Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño (eds.), *Vísperas de Sucesión: Europa y la corte de Carlos II*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2015, pp. 259-271.

9 Claude-Frédéric Lévy, *Capitalistes et pouvoir au siècle des lumières,* París, Mouton, 1969, p. 147.

muebles en Madrid y unas viñas en Getafe, que tras su muerte pasarían a engrosar el patrimonio de la obra[10]. En 1701, Felipe V premiaba su labor renovando la pensión de diez doblones mensuales dada al hospital en su día por la reina María Luis de Orleans[11]. Pero poco después, bien situado en la corte como capellán de honor[12] y como confidente de la embajada, las rencillas internas entre los franceses de la corte de Felipe V le pasarían factura. La apertura por parte de la Princesa de los Ursinos de una carta de Martin dirigida al cardenal d'Estrées, en la que esta no salía bien parada, provocó que Felipe V ordenase su alejamiento de Palacio[13]. A esto se añadió que el confesor real, Guillaume Daubenton, nombró «confesor de la nación» a un monje capuchino francés, Joachim Marie de Bordeaux, encargándole investigar el hospital[14]. A finales de 1704, Bordeaux envió a Torcy, ministro de Asuntos Exteriores de Luis XIV, unos papeles en los que el capuchino acusaba a Martin de, entre otras cosas, apropiarse de unos dos tercios de los ingresos del hospital, malversando los fondos destinados a los pobres franceses[15]. Ambas cuestiones precipitaron su expulsión del reino a mediados de 1705[16].

De forma que quedaría como administrador Jean de Serres, ya residente en el hospital como auxiliar desde 1701[17]. Quien en los años siguientes debía hacer frente al cese de la pensión de Felipe V en 1709 tras la retirada de las tropas de Luis XIV de España, lo que le llevó a cerrar el hospital[18], a reiteradas denuncias

---

10 ASLF, 3U1, ANP, S.6770, doc. sin numerar, testamento de Joseph Martin, 16 de enero de 1716.

11 ASLF, 3U1, AMAE, 118, p. 272, *Notices sur* […] *père Martin*, s.a., s.d.

12 Archivo General de Palacio (AGP), Personal, 7817, exp. 1, estatuto de limpieza de sangre de Joseph Martin, 2 de julio de 1703.

13 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 136, p.50, carta del abad d'Estrées, 10 de enero de 1704, sin destinatario conocido.

14 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 151, pp. 242 y ss., carta de Joachim Marie de Bordeaux a Torcy, 22 de octubre de 1705.

15 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 151, p. 240, carta de Bordeaux a Torcy, 4 de diciembre de 1704.

16 Catherine Désos, *Les français de Philippe V. Un modèle nouveau pour gouverner l'Espagne (1700-1724)*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, p. 289; AGP, Real Capilla, inventario de bienes de San Luis de los Franceses de 1705, fol. 1r., 13 de mayo de 1705.

17 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 345, pp. 513 y ss., carta de Serres a Morville de 30 de diciembre de 1726.

18 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, fol. 156, carta de Serres a Torcy de 26 de agosto de 1715.

de los franceses residentes en Madrid por sospechas sobre su gestión y al derribo de la iglesia y el embargo de sus rentas en 1713[19].

Mientras tanto en San Andrés, Juan Domingo de Elzius, administrador de San Andrés[20], se oponía a varios intentos de cambio del uso de la obra mientras se hacía patente la desvinculación de Flandes de la Monarquía Hispánica. Tras la supresión del Consejo de Flandes en 1702 y la extinción de la compañía de archeros de corps en 1704, muy vinculados al hospital, Felipe V dio orden de que en dicho centro se acogiese a los soldados de la guardia valona. Lo que impidió la Junta de Diputados de la nación flamenca presidida por Pedro de Portocarrero, el patriarca de Indias[21]. En septiembre de 1715, habiendo huido años atrás de la ciudad algunos de los miembros de la Junta junto al archiduque Carlos, la Cámara de Castilla visitaba varios establecimientos benéficos, para ver en cuál de ellos instalaba el Colegio de Ntra. Sra. del Amparo. A pesar de las reticencias de Elzius, quien negó el acceso al archivo de la institución[22], uno de los visitadores, Lorenzo Matheu, daría el visto bueno al traslado. La pugna entre Matheu y Elzius, siguió hasta que el colegio se instaló finalmente en unas casas propiedad del conde de Monterrey, con lo que el conflicto parecía superado[23].

La destitución de Serres y la unión de los hospitales (1719-1721)

Si bien el proceso analizado se debe principalmente a las sospechas sobre la deficiente administración de San Luis y a los intentos de reconversión de San Andrés, todo parece indicar que una serie de procesos tanto a nivel internacional como local, influyeron para que las instituciones eclesiásticas y extranjeras fuesen un foco de atención mayor que en épocas anteriores.

En primer lugar, las relaciones hispanofrancesas no pasaban por un buen momento. Con el matrimonio de Felipe V con Isabel de Farnesio, se ponía

---

19 ASLF, C4, doc. sin numerar, testimonio del embargo de rentas del hospital de San Luis para reconstruir la iglesia, 27 de noviembre de 1713.

20 Elzius, agustino, capellán de honor y natural de Bruselas, entró al cargo en 1700 tras la muerte de su predecesor fray Domingo Theodori. Véase BNE, Mss. 9946, p. 173

21 Bernardo J. García García, «La Real Diputación de San Andrés... », *op. cit.*, pp. 424-425.

22 Archivo Histórico Nacional, Estado, 5328-1, leg. 1, doc. sin numerar, carta de Daubenton a Felipe V, 18 de abril de 1716.

23 Florentina y Benicia Vidal Galache, *Historia del Hospital de San Andrés de los Flamencos, 1594-1994,* Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 1996, pp. 65-70.

punto final al periodo de influencia francesa en la corte madrileña con la expulsión de Ursinos, Orry y Robinet, entre otros. El principal nexo entre ambas cortes sería en adelante Guillaume Daubenton, que retomaba entonces el puesto de confesor real[24]. La muerte de Luis XIV, y la llegada al trono de Luis XV bajo la regencia del duque de Orleans –con quien Felipe V mantenía una antigua enemistad– debilitaron las relaciones entre ambas coronas. A lo que se sumó, tras el ascenso de Alberoni, la política de recuperación de los dominios italianos, que tras la invasión de Cerdeña y Sicilia conduciría a una nueva guerra, la de la Cuádruple Alianza, contra entre otras potencias, Francia[25].

En segundo lugar, tras la Paz de Utrecht –con la pérdida de los territorios europeos extrapeninsulares y las concesiones comerciales a Inglaterra que supuso– se observa en el gobierno una mayor preocupación por la restricción de privilegios y la definición del estatus de los extranjeros, anteriormente ambiguo dada la diversidad de los súbditos de la Monarquía. La Junta de Dependencia de Extranjeros, creada por Felipe V en 1714, en principio solamente para los franceses, aprobaba en 1716 una ley que distinguía entre extranjeros «transeuntes» y «avencidados», que en adelante serían considerados plenamente extranjeros o asimilados con los naturales[26]. El mismo año, el gobierno francés también daba un giro a la relación con sus expatriados, ordenando que todos los hijos de franceses casados con una natural de Italia, España y Portugal, dejasen de ser protegidos por los cónsules[27]. En las siguientes décadas, la protección de la Monarquía Francesa se vería restringida a los grandes comerciantes, siendo considerados el resto de los franceses instalados en España «*renégats à leur patrie*»[28].

En tercer lugar, las relaciones Iglesia-Estado también se encontraban en un momento complejo. Entre Madrid y Roma, tras la ruptura de 1709 y el efímero

---

24 Catherine Désos, *Les français de Philippe V...*, *op. cit.*, pp. 357-369.

25 Didier Ozanam, «La política exterior de España en tiempos de Felipe V y Fernando VI», en José M.ª Jover Zamora (dir.), *La época de los primeros Borbones. La nueva monarquía y su posición en Europa (1700-1759),* t. XXIX de la Historia de España Menéndez Pidal, Madrid, Espasa, 1985, pp. 586-593.

26 Tamar Herzog, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 132-133.

27 Orden de 21 de diciembre de 1716, citada en Guillaume Calafat, «Être étranger dans un port franc: droits, privilèges et accès au travail à Livourne (1590-1715)», *Cahiers de la Méditerranée*, 84 (2012), pp. 103-122.

28 Memorial anónimo de 1738, citado en Guillermo Pérez Sarrión, *La península comercial. Mercado, redes sociales y Estado en España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2012.

concordato de Alberoni, la restauración de relaciones iba a durar poco. Después de la invasión de Cerdeña, el nuncio era de nuevo expulsado. Algunas de las cuestiones de fondo, las competencias jurídicas y fiscales, en especial las de las instituciones del Real Patronato, no se resolverían hasta el concordato de 1753[29]. En Francia, el conflicto, aunque también relacionado con el regalismo, era distinto. Ante el nuevo resurgimiento del jansenismo, el papa Clemente XI promulgaba la bula *Unigenitus*, en cuya redacción había colaborado Daubenton[30]. La bula generó una división del clero entre aquellos que la aceptaban y los que abogaban por rechazar su aplicación. El conflicto creció hasta generarse el denominado movimiento de los apelantes, cuyo rechazo de la bula quedó plasmado en las Actas de Apelación de 1717 y 1718. Entre los firmantes de estas actas, se encontraba el 40% de los miembros del Oratorio, uno de ellos, el prepósito general de la congregación[31], el que había nombrado a Serres administrador. Si bien en este conflicto no se habla de heterodoxia, es posible que Daubenton, antijansenista, cuando menos, desconfiase del administrador de San Luis por la orden a la que pertenecía.

Por último, a nivel local hubo algunos cambios durante estos años que crearon un cierto choque de competencias en lo relativo a las instituciones del Real Patronato. En principio, la Cámara de Castilla era la encargada de los pleitos que tuvieran lugar en las instituciones bajo este supervisión. Por otro lado, en lo referente a la jerarquía eclesiástica, los dos hospitales pertenecían a la jurisdicción del patriarca de Indias[32], en este momento Carlos de Borja y Centellas.

---

[29] Antonio Mestre Sanchís, «La iglesia y el Estado. Los concordatos de 1737 y 1753», en José M.ª Jover Zamora (dir.), *La época de los primeros Borbones, op. cit.*, pp. 287-292 y 297; Teófanes Egido López, «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en España en el siglo XVIII», en Antonio Mestre Sanchis (dir.), *Historia de la Iglesia de España en los siglos XVII y XVIII*, t. IV de la *Historia de la Iglesia en España*, dir. por Ricardo García Villoslada, Madrid, BAC, 1979, pp. 169-171.

[30] Cathérine Désos, *La vie du R. P. Guillaume Daubenton S. J. (1648-1723). Un jésuite à la cour d'Espagne et à Rome*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2003, pp. 112-118.

[31] Louis Cognet, «El jansenismo en Francia durante el siglo XVIII», en Hubert Jedin (coord.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1978, t. VI, p. 549. Willem Frijhoff y Dominique Julia, «Les oratoriens de France sous l'Ancien Régime. Premiers résultats d'une enquête», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 65, 175 (1979), pp. 225-265; Gabriel-Nicolas Nivelle, *La constitution Unigenitus déférée a l'église universelle ou recueil general des actes d'appel* [...], Colonia, 1757, p. 227.

[32] Beatriz Comella Gutiérrez, «La jurisdicción eclesiástica de la Real Capilla de Madrid (1753-1931)», *Hispania Sacra*, 58, 117 (2006), pp. 145-170.

A quien Clemente XI, en 1716, había concedido poderes para ejercer como obispo ordinario en las instituciones bajo la jurisdicción palatina[33]. A lo que se añadía, desde 1714, la Secretaría de Gracia y Justicia, con competencias específicas en lo relativo al Real Patronato[34]. Además del papel oficioso del confesor real, Daubenton, que como todos los confesores jesuitas de la primera mitad del siglo XVIII, actuaba de hecho como un ministro de asuntos eclesiásticos[35], y que tenía una declarada enemistad con el patriarca dada la aversión de este último hacia los jesuitas[36]. Todos ellos, a la sombra del favorito, Alberoni.

Pero dejando el contexto aparte, el conflicto se iniciaba en agosto de 1715, cuando Serres iniciaba su campaña de recaudación de fondos para reconstruir la iglesia. Con el envío, por un lado, del memorial con el que se iniciaba el artículo a Felipe V, y por otro, de una carta similar a Torcy. En esta última recordaba al ministro el supuesto patronato que la Corona francesa ejercía sobre la obra y pedía que involucrase al embajador en Madrid y a Daubenton en el proyecto[37]. El mariscal de Huxelles, nuevo ministro de Asuntos Exteriores, respondía que contaba tanto con su apoyo como con el del duque de Orleans, adjuntando dos cartas dirigidas al embajador y a Daubenton[38]. En noviembre[39], Serres comunicaba a Huxelles y al duque de Orleans que Felipe V le había concedido un donativo de 550 doblones para la obra[40]. El propio Daubenton comunicaba dicha concesión al ministro de Exteriores y aunque mostraba cierta reticencia por el hecho de ser oratoriano, daba su visto bueno al administrador[41].

---

33 Sobre Carlos de Borja y Centellas véase Quintín Aldea Vaquero *et al.* (dirs.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Flórez y CSIC, 1972-1987, Suplemento I, p. 103.

34 M.ª Victoria López-Cordón, «Instauración dinástica y reformismo borbónico», *Manuscrits*, 18 (2000), pp. 93-111.

35 Véase el prólogo de Antonio Mestre en José F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1744-1755)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1995, pp. I-XI.

36 Leandro Martínez Peñas, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 553.

37 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, fol. 156, carta de Serres a Torcy, de 26 de agosto de 1715.

38 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 242, fol. 245, carta de Huxelles a Serres, de 28 de octubre de 1715.

39 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 246, fol. 92, carta de Serres a Huxelles, 11 de noviembre de 1715.

40 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 243, fol. 19, carta de Serres al duque de Orleans, s.d.

41 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 246, fol. 98, carta de Daubenton a Huxelles, 18 de noviembre de 1715.

En las siguientes cartas intercambiadas entre Serres y Huxelles, el rector se limita a lamentarse de sus apuros económicos, informa del progreso de las obras gracias a la protección de Daubenton y sigue intentando conseguir el patronato de la corte francesa. A mediados de 1716, Felipe V daba permiso al administrador para elegir el proyecto, al arquitecto y colocar la primera piedra[42].

Al año siguiente, mientras en San Luis se contruían los cimientos, en San Andrés, tras el fallecimiento de Elzius, el patriarca de Indias nombraba a un nuevo administrador y se procedía a realizar finalmente el inventario del hospital de los flamencos[43]. Ante la decisión del patriarca, Daubenton demandaba explicaciones al secretario de la Cámara de Castilla, sobre cómo Borja había procedido a la elección sin consultar al soberano siendo el hospital de Real Patronato[44]; respondiendo el secretario que la Junta de San Andrés tenía autonomía para hacerlo[45].

Pero en 1718 los planes del rector de San Luis de los Franceses se iban a ver truncados. Siete franceses residentes en Madrid enviaban a Daubenton y a Alberoni un memorial denunciando la gestión de Serres[46]. Por lo que Daubenton encargaba visitar San Luis al consejero de Castilla que ya estaba realizando el inventario de San Andrés, Francisco León y Luna[47]. Mientras la presión sobre ambos hospitales aumentaba, el 19 de diciembre Serres comunicaba a Dubois, nuevo ministro de Exteriores francés que quería plantear a Felipe V que se podría alojar a franceses y flamencos en San Andrés, siendo él administrador de ambos hospitales[48]. Al día siguiente, León y Luna informaba a Alberoni de algunas quejas de los diputados de San Andrés relativas al administrador nombrado por el patriarca, «D. Lisardo», que ni era, ni hablaba flamenco y a la extracción de

---

42 ASLF, 3U1, ANP, S.6787, carta de Serres al duque de Orleans, 31 de agosto de 1716.

43 Archivo Histórico Nacional (AHN), Estado, 5328-1, leg. 1, doc. sin numerar, carta anónima dirigida a Alberoni, de 2 de enero de 1718, con la que venía adjunto dicho inventario.

44 Florentina y Benicia Vidal Galache, *Historia del Hospital de San Andrés…*, *op. cit.*, pp. 72-73.

45 AHN, Estado, 5328-1, leg. 1, doc. sin numerar, carta de Sáenz de Victoria, secretario de la Cámara, a Daubenton, 21 de diciembre de 1718.

46 En una carta posterior se menciona esta denuncia, ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 345, p. 489, carta de Serres a Morville de 23 de diciembre de 1726.

47 AHN, Estado, 5328-1, leg. 1, doc. sin numerar, carta de Alberoni a León y Luna, 4 de enero de 1718. Sobre Francisco León y Luna, véase Janine Fayard, *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 181, 204 y 213.

48 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 275, fol. 136, carta de Serres a Dubois, 19 de diciembre de 1718, y fol. 115, propuesta de memorial para Felipe V, adjunta a la anterior.

bienes de la iglesia reclamados por Leonardo Elzius, antiguo consejero de Flandes, diputado de San Andrés y hermano y heredero del difunto administrador. Alberoni ordenaba a León y Luna, en nombre del rey, oponerse al nombramiento de cualquier empleado del hospital y reiteraba la orden de hacer inventario en San Luis. Por lo que León y Luna suspendía toda actividad hasta que se decidiese qué hacer con San Andrés[49].

A principios de 1719, Serres comunicaba a Dubois que Felipe V se había negado a concederle la administración interina de San Andrés, por lo que ahora se proponía pedir al rey que se realizase una visita, ya programada en realidad, para así convencerle de la necesidad del traslado. Días después, León y Luna realizaba la visita, mientras, ante la inminente guerra, Luis XV ordenaba regresar a Francia a todos los franceses residentes en tierras del Rey Católico[50]. Lo que provocó que, hasta el final de la guerra, ninguna de las incesantes cartas de Serres a la corte francesa tuviese respuesta. En octubre, ante las noticias dadas por León y Luna sobre la ruina económica de San Luis[51], Daubenton propuso al rey unir temporalmente los dos hospitales, destituir a Serres y alejar al patriarca de Indias de su jurisdicción[52].

Para Daubenton, solamente había dos dificultades para la ejecución. En primer lugar, el cese del patriarca, ante lo cual el confesor afirmaba que era innegable que el rey podía hacerlo. En segundo lugar la unión de los dos hospitales, cuando cada uno tenía sus propias rentas y beneficiarios distintos. Respecto a lo que, Daubenton afirmaba que sus rentas permanecerían separadas y que la unión sería provechosa ya que los costes de salarios se dividirían por la mitad, en lo que se podría ver un precedente de las políticas llevadas a cabo con la Junta de Hospitales de Madrid de 1767[53]. Además, Daubenton sugería que si «se aplicase a los franceses una porción de las rentas de los flamencos, V. M. podría hacerlo lícitamente, por los pocos flamencos que hay hoy en Madrid». Aunque

---

49 AHN, Estado, 5328-1, leg. 1, docs. sin numerar, carta de Alberoni a León y Luna, 20 de diciembre de 1718 y dos cartas anónimas [León y Luna] dirigidas a Alberoni, 21 de diciembre de 1718.

50 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 275, fol. 207, *Ordonnance du roy du 10 janvier 1719*.

51 El informe de León y Luna no se conserva, pero sí el inventario de 12 de enero de 1719 en ASLF, D2.

52 AHN, Estado, 5328-1, doc. sin numerar, carta de Daubenton a Felipe V, 29 de octubre de 1719, con la conformidad del rey en el margen.

53 Véase Antonio Astorgano Abajo, «El regalismo borbónico y la unificación de hospitales: la lucha de Meléndez Valdés en Ávila», en Eliseo Serrano (coord.), *Felipe V y su tiempo*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2004, t. II, p. 37-66.

esta cuestión sería matizable. Ya que durante la Guerra de Sucesión se produjo una intensa emigración desde los Países Bajos a Madrid para incorporarse a los ejércitos borbónicos y a la guardia valona[54]. Pero también era cierto que de los diez diputados de la Junta de San Andrés, sólo permanecían tres: el conde de Canillas, Leonardo de Elzius y Pedro Álvarez de Cádiz[55].

Días después de la caída de Alberoni, aunque sin relación aparente, se destituía a Serres, se nombraba a otro sacerdote francés, Constantino Aymar[56], administrador interino de los dos hospitales y León y Luna era elegido juez protector en lugar del patriarca[57]. Los enfermos franceses serían acogidos en el hospital de San Andrés, pero las rentas se mantendrían separadas. Las razones esgrimidas eran la ruina de San Luis y que el Oratorio de París había usurpado el derecho de elección alternativo de los reyes de España y Francia, siguiendo la donación de Saureulx de 1623, que, por malentendido o interés, se había interpretado como la definitiva. En la siguiente carta a Dubois, Serres adjuntó los memoriales que iba a enviar a Daubenton y a Felipe V[58]. A través de la misiva dirigida al confesor, se pueden conocer las acusaciones que recaían sobre él.

> Enfin, si quelques françois se plaignent si justement de ma conduite, de mon peu de charité pour les pauvres de ma nation et de ce que j'ay mangé, dissipé ou encofré le bien de cette maison, d'où vient que l'on ne me chastié pas au plutôt? [...] D'où vient qu'on ne prouve point que j'ay ruiné cette maison par mes dépenses en jeu, en festins et en habits? D'où vient qu'on ne fait pas voir que j'ay reçeu de S.M. Catholique la pension de dix pistoles par mois? D'où vient qu'on ne prouve point que j'ay enriché mes parents aux depends de cette maison?

Respecto a los problemas con la legalidad de su designación, afirmaba que no tendría problema en abandonar el puesto si el rey se lo ordenaba, pero que

---

54 Thomas Glesener, «Tiempos de incertidumbre: las familias flamencas y la emigración militar a España a principios del siglo XVIII» en M.ª Begoña Villar García y Pilar Pezzi Cristóbal (eds.), *Los extranjeros en la España Moderna*, Málaga, 2003, t. 1, pp. 353-364.

55 AHN, Estado, 5328-1, leg.1, doc. sin numerar, carta de León y Luna a Alberoni, 21 de diciembre de 1718.

56 Sobre Constantin Aymar, véase BNE, Mss. 9946, pp. 98-104, «Representación hecha a favor de Constantino Aymar, y noticia [...] de los hospitales de S. Luys y S. Andrés».

57 AHN, Consejos, 31847-1, exp.1, doc. 1, fols. 1r-3v., Real Cédula, 7 de diciembre de 1719.

58 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 290, fol. 366, carta de Serres a Dubois, 18 de diciembre de 1719, fol. 194, copia de la carta dirigida a Felipe V, fols. 196 y ss., copia de la carta dirigida a Daubenton.

el turno de elección, en su caso, correspondía a su rey. Lo que mostraba que desconocía el sistema vigente y, tal vez, daba a entender la posibilidad de que Luis XIV sí hubiese intervenido en su elección. Días después, Serres descubría el testamento definitivo de Saureulx y recurría de nuevo al confesor real en busca de ayuda[59]. El 30 de enero salía del hospital y se refugiaba en el convento de los basilios, sin que nadie atendiese sus numerosos memoriales. Las súplicas de Serres, en principio, fueron ignoradas ya que aunque se admitía el nombramiento del prepósito, también se reconocía el derecho del rey a intervenir en el hospital «para que se reintegre y reedifique la casa y yglesia, y se restituyan las camas y alhajas de la casa, que todo lo ha enajenado este administrador»[60].

Pero a mediados del mismo año, Daubenton tomaba las riendas del asunto. El 2 de mayo Serres se reunía con Daubenton en Aranjuez, y allí el confesor real admitía el error. Serres presentó un nuevo memorial al rey y al marqués de Grimaldo[61], proponiendo un nuevo juez protector, el conde de Torrehermosa, presidente de la Junta de Comercio[62]. Tras la destitución de León y Luna[63] y el nombramiento de Torrehermosa, Serres se reunía con este último. Así como con el nuevo embajador, Maulévrier, recien llegado a la ciudad, quien reconocía que a pesar del malestar que le producía el asunto no podía hacer nada sin órdenes de Francia. Sin embargo, el asunto se resolvió sin que ni la corte francesa ni el embajador interviniesen.

En febrero de 1721, el conde de Torrehermosa enviaba un informe[64] sobre el asunto a José Rodrigo, secretario de Gracia y Justicia[65]. Respecto al sistema

---

59 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 298, fols. 48 y ss., copia de la carta de Serres a Daubenton adjunta a una carta de Serres a Dubois, 22 de enero de 1720.

60 AHN, Estado, 5328-1, leg. 1, doc. sin numerar, «1720. Respuesta a las dos cláusulas de fundación del hospital de S. Luis presentadas por el Dr. D. Juan de Seres», s.d., s.a.

61 AHN, Consejos, 17221, leg. 1, doc. sin numerar, carta de Serres a Grimaldo, 13 de mayo de 1720.

62 Sobre Torrehermosa véase Pere Molas Ribalta, «Dos proyectos de reforma de la Junta de comercio, Torrehermosa y Sartine (1720-1721)», en Joaquín Álvarez Barrientos y José Checa Beltrán (coords.), *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*, Madrid, CSIC, 1996, pp. 653-659.

63 AHN, Consejos, 31847, exp. 1, doc. 1, fols. 9r-11v, real cédula, 29 de mayo de 1720.

64 BNE, Mss. 9946, fols. 1r-14v, «Informe sobre las cuentas y sobre la facultad de nombrar administrador del hospital de San Luis...», enviado por Torrehermosa a Rodrigo en febrero de 1721, respondiendo a la orden previa de este último de 27 de mayo de 1720.

65 Sobre José Rodrigo, véase M.ª Victoria López-Cordón, «Instauración dinástica..., *op. cit.*, p. 107.

de elección afirmaba que el sistema de la terna fue anulado por la donación de Saureulx de 1631, que, al revocar todo lo anterior, también alteró el tipo de patronato bajo el que se encontraba el hospital. Pasando a ser simplemente patronato universal, el que ejercía sobre todas las instituciones eclesiásticas existentes en sus dominios, lo que no le daba ni derecho de presentación, ni jurisdicción sobre él. La elección correspondía al Oratorio y, aunque legalmente no hiciese falta, la aceptación del patriarca en el puesto y las limosnas del rey habilitaron al administrador. Incluso teniendo en cuenta los vicios manifiestos de la administración de Serres, hubiese sido necesario un juicio, y de haber sido condenado, este tipo de patronato solamente permitía a los reyes conocer lo concerniente a las instituciones por medio de la Cámara de Castilla, no intervenir en ello. Lo que no obstaba para que el patriarca fuese el único que podía visitar la obra pía, ya que fue deseo expreso del fundador y esto prevalecía sobre el derecho canónico general. Aun así el rey tenía derecho a rechazar a los administradores a su llegada, ya que todas las personas eclesiásticas necesitaban de su aprobación tácita o expresa para ejercer su cargo.

A las conclusiones de Torrehermosa y a los memoriales de Serres, se unieron los de Constantino Aymar y de los diputados de San Andrés. Respecto a San Luis, Aymar exponía que los gastos excedían las rentas de la institución, por lo que pedía al rey una solución en forma de pensión o beneficio. Respecto a San Andrés, si bien una de las razones para su nombramiento era la falta de diputados en su junta, durante la administración de Aymar habían entrado otros siete, entre ellos el marqués de Grimaldo[66]. Por su parte, los flamencos que residían en Madrid, aunque indignados con lo ocurrido, no deseaban que ocurriese con San Andrés lo que sucedió con San Antonio de los Portugueses. Rodrigo, tras revisar los documentos fundacionales del hospital de los flamencos, recomendaba que se destituyese al administrador, permitiendo a la junta elegir uno nuevo, y se restituyese al patriarca como juez protector[67].

En una última consulta de la Cámara de Castilla al rey, se recomendaba recuperar el régimen original de ambos hospitales, en especial el de los flamencos «vasallos que han sido tan leales a V. M. y a sus gloriosos progenitores, sin que el hallarse al presente separados aquellos países de la R. Corona de V. M., pueda

---

66 Véase BNE, Mss. 9946, fols. 98-104, representación de José Rodrigo en nombre de Constantino Aymar enviada a Torrehermosa, febrero de 1721.

67 BNE, Mss. 9946, pp. 167-186, informe de José Rodrigo sobre el memorial de los diputados de San Andrés de los Flamencos, dirigido al marqués de Grimaldo, febrero de 1721.

deuilitar su constante fee y acreditado amor a V. M.»[68]. Lo que se llevaría a cabo con dos reales cédulas de 12 de agosto de 1721, en las que Felipe V reafirmaba su patronato, aunque sin especificar cual de ellos[69].

Aunque a continuación Felipe V renovaría la ayuda de diez doblones mensuales, a las que se añadirían otras posteriores, Serres nunca vio la iglesia reconstruida. Con mayores ingresos que nunca y teniendo el hospital una actividad ínfima[70], Serres seguiría insistiendo a ambas cortes sobre la insuficiencia de sus ingresos para realizar la reconstrucción. Los franceses de Madrid denunciaron en otras dos ocasiones a Serres en 1723 y 1726, sin ningún tipo de consecuencia para él. En 1728, en una de las numerosas cuentas efectuadas por la embajada francesa, distintas de las entregadas a la Real Capilla, se constata como el rector de San Luis se había otorgado un salario de 6600 reales anuales, en torno a un tercio de los ingresos totales de la institución[71]. Lo que confirma que las denuncias eran cuando menos razonables.

Conclusiones

Sin poder sopesar el peso de los factores internacionales y locales que pudieron afectar al proceso, parece que la legalidad vigente fue causa suficiente para rectificar el error. Lo que nos permite analizar los límites del regalismo borbónico, que como en otros conflictos en torno a instituciones de patronato regio[72], iba a tener que conformarse con el margen de autoridad establecido por el derecho canónico, al menos hasta la concesión del Real Patronato Universal en el Concordato de 1753.

En lo relativo a la movilización de recursos para la defensa de sus privilegios, en el caso de San Luis es llamativa la pérdida del apoyo de la embajada. A diferencia de otros conflictos previos, ni en este ni en los sucesivos del siglo XVIII

---

68 AHN, Consejos, 17221, leg. 1, doc. sin numerar, consulta de la Real Cámara, enviada al rey por José Sáenz de Victoria.

69 AGP, Administración General, 6901, doc. sin numerar; y AHN, Consejos, 31847, exp. 1, doc. 1, fols. 14r-15r, real cédula de 12 de agosto de 1721.

70 ASLF, F4, registro de pacientes del hospital (1721-1739); AGP, Administración General, 6894, cuentas del hospital (1721-1735).

71 ASLF, 3U1, AMAE, CP-E, 354, pp. 348 y ss., cuentas de Serres de 5 de mayo de 1728.

72 Véase Antonio Carrasco Rodríguez, «Las intervenciones reales en los pleitos del Real Patronato», *Revista de Historia Moderna*, n.º 16 (1997), pp. 289-330.

intervino activamente el embajador. Pero tal vez no hiciese falta. Con su presencia y el temor a enrarecer las relaciones con Francia era suficiente. Décadas después, en el periodo en el que la Junta de Hospitales de 1767 intentó de nuevo unificar este tipo de obras benéficas, Campomanes se opuso a Floridablanca y a su pretensión de suprimir el hospital de San Luis principalmente por no enfrentarse con Francia[73]. No se puede obviar que en este conflicto, cuando se destituye a Serres no hay embajador y en el momento en que se le devuelve el puesto, sí. Los diputados de San Andrés, sin apoyos ni externos ni internos, dada la supresión del Consejo de Flandes y el cuerpo de los archeros reales, solamente pudieron recurrir a la apelación a su lealtad y fidelidad, términos recurrentes en los alegatos emitidos en este proceso. Perdida la vinculación territorial, los lazos personales de los flamencos asentados en Madrid con la Corona, en adelante sobre todo a través de la guardia valona, bastarán para mantener inalterado el hospital de San Andrés durante este siglo.

Respecto a si el cambio en la condición legal de los extranjeros influyó en el proceso, a falta de saber qué ocurrió con el hospital de los italianos por estas fechas, poco se puede concluir. Pero sí resulta esclarecedor, en el caso de San Luis, el hecho de que el sistema de elección del administrador fuese más problemático en el reinado de Felipe V que durante el conflictivo siglo XVII. Sin poder descartar que la intervención de Daubenton fuese fruto de una preocupación sincera por el destino de sus míseros compatriotas, tal vez sí fue producto de esa distinta percepción del inmigrante francés en tierras hispanas. Si durante el siglo XVII, cabía dentro de la diversa y gradual categorización del extranjero en una monarquía compuesta, desde 1716 debía posicionarse claramente sobre si quería ser vecino o transeúnte, natural o totalmente extranjero. En todo caso, cabría plantearse que la historia de estas instituciones no solamente está ligada al tipo de vinculación entre sus autoridades políticas, sino también a la relación que estas tenían con los inmigrantes, al fin y al cabo, los grandes beneficiarios de estas obras pías.

---

73 Florentina y Benicia Vidal Galache, *Historia del Hospital de San Andrés...*, *op. cit.*, p. 94.

LA PALABRA COMO PRÁCTICA DE RESISTENCIA EN LA VIDA COTIDIANA (SIGLO XVIII)[1]

Iván Jurado Revaliente
Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen:

Esta comunicación persigue un doble objetivo: por una parte, analizar cómo ha trabajado la historiografía modernista una serie de expresiones del lenguaje, categorizadas por la Inquisición como «blasfemias», «proposiciones heréticas» y «palabras escandalosas»; y por otra parte, plantear una posible interpretación de estas palabras.

Palabras clave:

Palabras, Resistencia, Transgresión, Vida cotidiana.

Abstract:

This paper has two goals: firstly, to analyze how the historians of the Modern Age has worked some expressions of language, categorized by the Inquisition as «blasphemies», «heretical propositions» and «scandalous words»; and secondly, to suggest a possible interpretation of these spoken words.

Key words:

Poken words, Resistance, Transgression, Daily life.

[1] Esta investigación se ha realizado gracias a la concesión de una «Ayuda para un contrato predoctoral» en la Universidad Autónoma de Barcelona, inserta dentro del Proyecto I+D: «Fronteras culturales en el mundo hispánico (ss. XVI-XVII): entre ortodoxias y heterodoxias» (HAR2014-52434-C5-1-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1. El tratamiento de la «palabra» por parte de la historiografía inquisitorial

Esta comunicación forma parte de un estudio más amplio que pretende conocer el lenguaje «popular», a través del estudio de blasfemias, proposiciones heréticas y palabras escandalosas, categorías delictivas a través de las cuales la Inquisición intentó controlar las desviaciones religiosas de la población de Época Moderna. La historiografía modernista no ha prestado demasiada atención a este tipo de expresiones orales, quizás a causa de la dificultad de estudiar la oralidad a través de fuentes escritas, por los problemas que se plantean al acceder a la palabra del pueblo a través de fuentes jurídicas[2] o por la propia concepción que tenían los historiadores de estas palabras, consideradas expresiones banales, anecdóticas y fruto de la ignorancia.

Henry Charles Lea, a principios del siglo XX, ya expuso esta visión de la cultura oral que acabamos de señalar, y que algunos historiadores van a reproducir posteriormente en sus obras[3]. Éste se refiere a las proposiciones heréticas como «proposiciones atolondradas o irreflexivas, proferidas en cólera o broma, por ignorancia o descuido»[4]. En cuanto a la blasfemia, manifiesta que la masa de cristianos viejos era «una población enteramente ortodoxa en lo íntimo de su corazón»; y atribuía la blasfemia simplemente al «carácter colérico del español», sin duda una visión un tanto tópica[5].

Posteriormente, este tema ha sido tratado en una serie de estudios que tenían por objeto el conocimiento de los distintos tribunales de distrito inquisitoriales. En los años setenta y ochenta del siglo XX, los del «boom» de los estudios inquisitoriales, se produjeron importantes estudios en el conocimiento y comprensión de los tribunales, con apartados específicos dedicados a la cuantificación y tipificación de los delitos perseguidos por la Inquisición, pero ofreciendo interpretaciones genéricas sobre los delitos de blasfemia y proposi-

---

2 Sobre este aspecto ha reflexionado Ricardo García Cárcel en «¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?», en Carlos Alberto González-Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 96-110.

3 Véase por ejemplo: Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Cataluña: el tribunal del Santo Oficio de Barcelona: 1487-1820*, Toledo, Arcano, 1990, p. 213.

4 Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, vol. II, p. 521.

5 *Ibidem*, vol. II, p. 743.

ciones. La influencia de la historiografía de las mentalidades, a partir de los años setenta, se tradujo en nuevas perspectivas pero siempre con una visión «pasiva» de los sujetos en la Historia[6].

Los estudios que abordaron los tribunales de distrito llevaron a cabo una «cartografía de los pecados de los españoles». Plantean un examen por grupos sociales, períodos temporales o tipo de penas impuestas, sin ofrecer realmente una interpretación sobre las «blasfemias» y las «proposiciones». Por lo general, la mayoría de los autores consideran que estas palabras se produjeron «en conversaciones o comentarios nacidos de la ignorancia, el delirio o la inestabilidad mental»[7]. Sin embargo, investigadores como Ricardo García Cárcel ponen de manifiesto que estas palabras revelan mucho más: «en general, destacan en las blasfemias y proposiciones de los valencianos cierta coherencia y lógica mental

---

6 Véase: Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española: el Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, Península, 1976; Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, Península, 1980. Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700: poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982. Iñaki Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco: el tribunal de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, Txertoa, 1984, pp. 166-175. Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Albacete*, Albacete, CSIC-IEA, 1985, pp. 53-87. Juan Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1986, pp. 215-223. Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la UCO, 1986, pp. 133-156. Juan Blazquez Miguel, El tribunal de Barcelona…, *op. cit.*, pp. 213-237. Jean Pierre Dedieu, *L' administration de la foi. L' Inquisition de Tolède (XVI-XVII siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp. 304-307. Flora García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada (1550-1819)*, Madrid, Akal, 1991. Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 130-145. Marina Torres Arce, *Un tribunal de fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos del Santo Oficio de Logroño (1700-1746),* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, pp. 100-113. Marina Torres Arce, «El control inquisitorial de la palabra y la superstición a fines del Antiguo Régimen», en Tomás A. Mantecón Movellan, *Batjín y la historia de la cultura popular*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, pp. 241-255. Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1995, pp. 467-473. Antonio Bombín Pérez, *La Inquisición en el País Vasco: el tribunal de Logroño, 1570-1610*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1997, pp. 143-157. Manuel Aranda Méndiz. *El tribunal de la Inquisición en Canarias en tiempos de Carlos III*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad Palmas de Gran Canaria, Madrid, 2000, pp. 208-225. Michel Boeglin, *Inquisición y Contrarreforma. El tribunal del Santo Oficio de Sevilla*, 1560-1700, Sevilla, ICAS, 2006, pp. 195-260.

7 Por ejemplo esta es la opinión mantenida por Marina Torres Arce, *El control inquisitorial…, op. cit.*, p. 247

en base a criterios de orden muy pragmático y materialista. El pintoresquismo de las frases no contradice cierta madurez en el pensamiento»[8].

Realmente los primeros estudios que plantean una interpretación de estas expresiones orales han sido desarrollados desde la Historia de las Mentalidades. En este contexto debemos situar el libro colectivo coordinado por Jean Delumeau sobre las injurias y las blasfemias, publicado en 1989[9]. Su discípula Elisabeth Belmas apuntó en su tesis doctoral que el incremento de la actividad legislativa por parte de la monarquía francesa en el siglo XVI y XVII denotaba una creciente persecución sobre la blasfemia. Esta intensificación de la legislación revela, según Belmas, que el Estado estaba desarrollando una gran sensibilidad hacia las expresiones que contradijesen el orden divino, motivado por la crisis del siglo XVI y XVII. Ésta defiende que el Estado, por el miedo a un empeoramiento de la situación, se siente obligado a perseguir la hechicería, la brujería y la blasfemia, con el objeto de reforzar la aculturación de una población superficialmente cristianizada[10].

Esta interpretación es tomada de Robert Muchembled, que concibe la «invención del hombre moderno», como resultado de un proceso de aculturación que elimina el lenguaje blasfemo del habla de las personas[11]. Todos los estudios planteados desde este razonamiento presentan el mismo problema, fruto de su planteamiento metodológico. La aplicación de la categoría de lo «mental» al estudio de la población ha dado lugar a resultados extremadamente pobres e interpretaciones excesivamente genéricas[12]. Confrontan, por una parte, a una

---

8 Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad…, op. cit.*, p. 344.

9 Jean Delumeau, *Injures et blasphèmes*, París, Imago, 1989.

10 Cf. Elisabeth Belmas, *La pólice des cultes et des moeurs en France sous l' Ancien Régime: Thése de 3 éme cycle*, París, Université I, 1985. Elisabeth Belmas, «La montée des blasphèmes à l'âge moderne du moyen âge au XVIIe siècle». En Jean Delumeau (ed.). Injures…, *op. cit.*, pp. 13-33. Citado por Francisca Loetz, *Dealings with God: from blasphemers in early modern Zurich to a cultural history of religiousness*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 10.

11 Cf. Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Culture et sensibilities en France du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1988, pp. 76-82. Citado por Francisca Loetz, *Dealings with God…, op. cit.*, p. 10.

12 Peter Burke señala que los historiadores de las mentalidades tienden a tratar las actitudes ajenas como si fueran homogéneas, sobreestiman el grado de consenso individual en una sociedad del pasado y dejan escaso margen a la variación individual; no explican de forma satisfactoria el cambio a lo largo del tiempo, fruto de la adopción de la noción del sistema de creencias; conciben los sistemas de creencias como si fueran autónomos, es decir tratan la relación recíproca de los pensamientos, excluyendo la relación entre creencias y sociedad; suelen

población superficialmente cristianizada, con creencias de reminiscencias paganas, a la que se le atribuye una escasa capacidad de actuación y una notable ignorancia por su escasa formación; y por otra parte, un Estado empeñado en fortalecer su poder, que lleva a cabo un potente programa de aculturación con éxito. Se enfrentan dos realidades, que se consideran prácticamente como departamentos estancos y autónomos.

Algunos historiadores españoles, como Jaime Contreras en su análisis del tribunal inquisitorial de Galicia o Isabel Testón Núñez, en el estudio de las desviaciones religiosas de los extremeños también han seguido las mismas líneas interpretativas que los historiadores franceses de las mentalidades. Estos autores atribuyen blasfemias y proposiciones heréticas a la ignorancia de los españoles en asuntos de fe en los siglos XVI y XVII. Dice Contreras en relación a las proposiciones heréticas perseguidas por la Inquisición que «no se trata de creencias formuladas con conciencia explícita de heterodoxia, sino formulaciones realizadas en función del contexto sociocultural campesino que la provoca; contexto diferente y distinto del oficial y donde apenas se conocen las formulaciones éticas y morales derivadas del dogma eclesiástico»[13].Testón Núñez tiene una opinión similar, que podemos explorar, a través de uno de los casos que estudia. Se trata de Francisco Paz, pastor de Alcántara, denunciado por estas palabras:

> Que no había Dios en el altar, y aunque decían que en la hostia consagrada estaba Dios, que no estaba ni bajaba en las manos del sacerdote (…) pues piensas tu que el vino que levanta en el cáliz es otra cosa que vino?, pues no lo es, pues se lo bebe y lo mete en el cuerpo, ni la torta que levanta cuando dice misa no es más que pan que también lo come y lo mete en el cuerpo; que Dios no baja al altar ni a las manos del sacerdote, que se queda en el cielo (…).

Piensa Testón que «la base de estas desviaciones era el desconocimiento de los conceptos fundamentales del catolicismo por parte de unos individuos a los que no había llegado el proceso de cristianización o lo había hecho de forma defectuosa» y que «se trataba de errores propiciados por la ignorancia y falta de formación religiosa». Incluso defiende que «el desconocimiento del dogma

---

establecer contrastes en base a términos tomados de la Antropología como «tradicional y moderna»; «primitiva y civilizada» o «prelógica y lógica», lo que implica no reconocer una cultura en toda su complejidad. Véase: Peter Burke, *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 207 y ss.

[13] Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia…, op. cit.*, p. 555.

movía al hombre extremeño a realizar acciones irreverentes»[14]. ¿Podemos atribuir estas palabras simplemente a la ignorancia? ¿No revelarían en muchos casos la resistencia a aceptar un discurso impuesto o un pensamiento racionalista que no aceptaba los dogmas más incomprensibles del catolicismo?

Otras interpretaciones del lenguaje blasfemo han tomado sus planteamientos de la Psicología, aunque siguen presentando la misma problemática que la Historia de las Mentalidades, la negación de un razonamiento consciente detrás de la palabra blasfema o injuriosa emitida por el sujeto. Amalio Calvo Díaz interpreta el concepto de blasfemia desde el concepto de superego de Sigmund Freud[15]. Dice que la represión ejercida mediante la imposición de los dogmas católicos genera agresividad oral, aunque la frecuente autoacusación revela la interiorización de la conciencia de las acciones de uno mismo[16]. Maureen Flynn plantea que estas palabras podían revelar pensamientos ocultos del subconsciente[17]. Por otra parte, pone de manifiesto la notable frecuencia de la blasfemia en el contexto del juego de cartas o naipes en la Edad Moderna, hasta el punto de considerar la blasfemia una especie de juego. Sigue la tesis de Anna Freud, que plantea que los niños utilizan elementos que le causan miedo en sus juegos imaginarios, como forma de afrontar el miedo y la ansiedad[18].

2. La historia cultural y el «rescate» de la palabra

Todos los estudios analizados hasta el momento han analizado la palabra en el contexto represivo de la Inquisición, no han tenido en cuenta las situaciones de

---

[14] Isabel Testón Núñez, «Conducta religiosa e irreligiosidad: el caso extremeño durante el siglo XVI», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, vol. IV, pp. 590-591.

[15] Véase: Amalio Calvo Díaz, «Superego o Inquisición: la presión psicológica de la Inquisición», en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, vol. 7, pp. 238-239.

[16] *Ibidem*, pp. 237-244.

[17] Para construir este discurso se basa en la defensa presentada por los acusados. Generalmente atribuyen sus palabras a que estaban enfadados y que no eran realmente conscientes de aquello que decían. Veáse: Maureen Flynn, «Betrayals of the Soul in the Spanish Blasphemy», en Alain Saint-Saëns (ed.), *Religión, body and gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Mellen Research University Press, pp. 30-44.

[18] Maureen Flynn, «Blasphemy and the play of anger in Sixteenth-Century Spain», *Past and Present*, 149, 1995.

la vida cotidiana en la que ésta se genera. El «rescate» de la palabra sería llevado a cabo por Peter Burke, en un pequeño estudio pionero (1987) en el cual concibió a la blasfemia como una ritualizada forma de acción social a través de palabras. Su propuesta que adoptó la categoría de «comunicación» en la comprensión de insultos y blasfemias cambió completamente la perspectiva. La blasfemia dejó de verse en relación a unas normas y se ponía de manifiesto el poder de la palabra en la vida cotidiana[19].

Desde entonces se han llevado a cabo diversos estudios sobre las expresiones orales blasfemas a partir de esta perspectiva. Mediante la asociación de las disciplinas de la historia, la lingüística y la sociología diversos investigadores han revelado la importancia que tenía el lenguaje en la vida cotidiana[20]. Estos autores interpretan la blasfemia mucho más que como una expresión de ira, reconociendo la capacidad teatral de los «blasfemos», que utilizan la palabra para expresar acciones y pensamientos. Desde esta perspectiva autores como Gerd Schwerhoff[21], Javier Villa-Flores[22], Alain Cabantous[23] o Francisca Loetz[24] han desarrollado diversos estudios que se mueven entre la historia de las prácticas orales cotidianas y la historia de las prácticas religiosas cotidianas.

Estos estudios realizados sobre las expresiones orales blasfemas han puesto de manifiesto que este lenguaje podía utilizarse con diferentes propósitos; de igual forma, se han dado interpretaciones divergentes del mismo. Podía ser un lenguaje de desafío usado en los espacios de sociabilidad masculina, sobre todo en relación a los conflictos de honor; un lenguaje de «resistencia» frente a las imposiciones de ciertas personas, grupos sociales o instituciones; una expresión de «inversión social», en el contexto de chanzas; una manifestación de anticle-

---

19 Véase: Peter Burke, «Insult and blasphemy in early modern Italy», en Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 95-109. (1.ª ed. 1987).

20 Sobre las posibilidades de la asociación entre estas disciplinas ha reflexionado Peter Burke en *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 2001 (1.ª ed. 1993), pp. 11-49.

21 Gerd Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropáischen Gesellschaften 1200-1650*, Konstanz, 2005. Citado por Francisca Loetz, *Dealings with God…op. cit.*, p. 13.

22 Javier Villa-Flores, *Dangerous speech. A social history of blasphemy in Colonial Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 2006.

23 Alain Cabantous, *Blasphemy. Impious speech in the west from the seventeenth to the nineteenth century*, New York, Columbia University Press, 2002.

24 Francisca Loetz, *Dealings with God…, op. cit.,* 2009.

ricalismo, etc.[25]. Aunque se ha puesto de manifiesto la existencia de diferentes usos de estas expresiones orales, la mayoría de los autores coinciden en destacar que este lenguaje era un indicador de la enorme cercanía de las personas con lo sagrado en la Edad Moderna[26]. Sin embardo, algunos investigadores van más allá y consideran que en ciertos casos estas expresiones son expresiones de escepticismo o incredulidad[27].

3. La palabra como «práctica de resistencia»

En nuestro caso vamos a analizar una serie de procesos por blasfemia del siglo XVIII que tienen lugar en las cárceles y que afectan generalmente a sujetos con vidas peculiares (se trata de soldados, vagabundos, personas con trabajos itinerantes). El comportamiento que muestran estos individuos es similar. Blasfeman de las más variadas formas. Niegan algunos de los dogmas del catolicismo, como la virginidad de María o la existencia del infierno. Dudan de la existencia de Dios. Algunos afirman que la «ley de los moros» es mejor que la de los cristianos. Se muestran violentos contra estampas y figuras de vírgenes y santos, a las cuales injurian, escupen e incluso rompen. Se niegan a asistir a misa o comulgar; o en otros casos, practican actos de rebelión en la misa, tales como escupir la hostia consagrada[28]. ¿Qué revelan todas estas prácticas de resistencia que hemos podido documentar en diferentes procesos inquisitoriales?

---

[25] Para observar los diferentes usos del lenguaje blasfemo, consúltese las obras citadas en las notas 21, 22, 23 y 24.

[26] Por ejemplo esta es la interpretación que le dan al mismo Jesús María Usunáriz o Martí Gelabertó. Véase: Jesús María Usunáriz, «Verbum maledictionis. La blasfemia y el blasfemo de los siglos XVI y XVII», en Rocío García Bourrellier y Jesús María Usunáriz, *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005; Martí Gelabertó Vilagrán, «Inquisición y blasfemias en la Cataluña de los siglos XVI y XVII», *Pedralbes*, 28, 2008, pp. 651-676 o Martí Gelabertó Vilagrán, «Mentes sacrílegas, palabras ímpias. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII», *Ilu. Revista de Ciencias de la Religiones*, 2014, 19, pp. 93-125.

[27] Véase: Nicholas Griffiths, «Popular Religious Scepticism and Idiosyncracy in Post-Tridentine Cuenca», en Lesley K. Twomey, *Faith and fanatism: religious fervour in early modern Spain*, Aldershot, Ashgate, 1997, pp. 95-122.

[28] Citamos algunos de los casos, en los que hemos documentado estos comportamientos: Alonso Moreno y Fernando Barba estaban presos en la Cárcel Real de Linares (Jaén). Véase: Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 3723, expediente 53(1735) y AHN, Inq., leg. 3723, exp. 15 (1735); el gitano Isidro García se encontraba preso en la cárcel de Espejo

A Agustín Julián María, vecino de Sevilla, se le impuso como condena su encarcelamiento en el presidio de Ceuta en el año de 1767. Mientras era trasladado al mismo, fue recluido temporalmente en la cárcel de la villa de Espera (Cádiz). Allí transcurrieron los hechos por los cuales fue denunciado. Cuando pasaba por la ventana de la cárcel la procesión del Rosario, él y su compañero Cristóbal Núñez dijeron «traigan esa puta que es una embustera y nos hemos de emporcar en ella y que no podía parir y quedar virgen». Ante tales gritos, fue hasta allí un clérigo que les preguntó el motivo por el cual blasfemaban y respondieron que por hambre; por ello, dio a estos pan, vino y aguardiente. Un alférez de milicias también acudió posteriormente a la cárcel para recriminar a los reos y Agustín le dijo «me viene usted en reconvenciones y aunque yo no creo en Dios ni en su Madre Santa María», «si hay algún Dios de mierda que me saque de aquí». El alférez le espetó que no dijera tal cosa «por amor de María Santísima» y éste le respondió «que cada uno atendiera a su negocio y dejara a los demás llamar al demonio»[29].

El caso de Juan de Campos, alias Antonio Cano, es singular. Es un soldado perteneciente al regimiento de León, que había sido castigado con prisión en el presidio de Ceuta por «ladrón ratero, alevoso y blasfemo». Éste recibió un duro castigo, fue sometido a pública mordaza durante ocho días, encarcelado con ca-

(Córdoba) por ladrón y sentenciado a galeras. Véase: AHN, Inq. leg. 3723, exp. 26 (1748); el trabajador del campo Pedro de Coca estaba preso en la cárcel de Martos. Véase: AHN, Inq. leg. 3730, exp. 55 (1803); el soldado Francisco Solano estaba encarcelado en la Cárcel Real de Aguilar (Córdoba). Véase: AHN, Inq., leg. 65 (1750); el soldado del regimiento de León Juan Cano estaba preso en el presidio de Ceuta. Véase: AHN, Inq. leg 3733, exp. 340; También se encontraba en el mismo presidio el soldado José Osorio y Tejada. Véase: AHN, Inq., leg. 3733, exp. 376 (1741). También estaba en este presidio Juan Pedro de la Poza. Véase: AHN, Inq. leg.3721, exp. 15 (1785). Manuel Ortiz, Antonio Cantalagua y Manuel Piñeiro estaban encarcelado en el correccional de Cádiz. Véase: AHN, Inq., leg. 3731, exp. 141 (1805); la gitana María Cortés era presa en la Cárcel Real de Morón de la Frontera. Veáse: AHN, Inq., leg. 3735, exp. 161 (1735). Agustín Julián María recibió como condena su encarcelamiento en el presidio de Ceuta, aunque fue penado por sus actos en el cárcel de Espera (Cádiz). Véase: AHN, Inq., leg. 3721, exp. 82 (1767). José López también fue destinado al presidio de Ceuta, aunque fue condenado por las blasfemias dichas en la Cárcel Real de Cádiz. Véase: AHN, Inq. leg. 3721, exp. 161 (1789). José Meléndez estaba preso en la Cárcel Real de Sevilla. Véase: AHN, Inq., leg. 3721, exp. 61 (1762). El soldado del regimiento de Murcia Diego de Carmona estaba preso en la Cárcel Real de Granada. Veáse: AHN, Inq., leg. 3728, exp. 143 (1748). En esta misma cárcel se encontraba Carlos Domínguez, por desertor del Regimiento de Guardias Españolas. Véase: AHN, Inq., leg. 3732, exp. 62 (1757).

[29] AHN, Inq., leg. 3721, exp. 82 (1767).

denas y se impuso que sólo comiese pan y agua. En el año de 1741, él mismo se autodelató ante el comisario inquisitorial de Ceuta, a quién remitió un papel en el que escribía que «no había Dios, ni podía haberle y que si dicho comisario quería saber quién era el que aseguraba dichas proposiciones se dejase ver en el piquete de León y preguntase por Juan Campos». El comisario se desplazó hasta el tribunal y vio que era el reo al cual había reprendido unos días antes. Ante la pregunta del comisario de si sabía el Credo, éste le respondió «que el Credo era patarata que se decía por decir». El comisario llamó a dos Padres Trinitarios Descalzos para que instruyesen al reo, ante los cuales expresaba tales palabras: «todos los misterios de Nuestra Santa Fe eran una patarata y que él primero se dejaría quemar (…) que creer otra cosa»[30].

¿Cómo interpretar las palabras de estos reos? Examinemos el caso del soldado del Regimiento de Murcia Diego Carmona para intentar buscar una respuesta. Éste sería delatado ante la Inquisición, por las blasfemias que dijo en 1748 mientras estaba encarcelado por su capitán por miedo a que desertase. Contrasta su clara actitud rebelde ante las autoridades de la cárcel, frente a su comportamiento en instancias inquisitoriales. Podemos observar una muestra de su carácter insumiso un día, en el cual un tal Pedro Sánchez, puso un farol a Nuestra Señora de las Angustias y varios reos se pusieron a rezar. En tal ocasión Diego profirió que «a quién rezaban, sino a un pedazo de lienzo hecho de una mano indigna». En otra ocasión se dirigió a esta imagen de la Virgen de las Angustias e hizo intención de sacudirla y le escupió. De igual forma algunos testigos le habían oído blasfemar varias veces de la siguiente forma «me cago en el rosario y en quien lo reza, en la misa, sacramento y María Santísima», «María Santísima era una puta de mierda y una hechicera porque no sacaba al reo de su prisión», «Dios no tenía parte en él, pero sí el diablo», «que se cagaba en las tripas de Dios, en la hostia consagrada y en la pureza de María Santísima». Es singular cómo modifica su comportamiento en las instancias inquisitoriales y cómo muestra los hechos ocurridos de forma totalmente diferente. Sus palabras y sus acciones son fruto, en su opinión, de la cólera y la impaciencia, por la situación que enfrenta en la cárcel. Y en cuanto al hecho de haber injuriado la imagen de las Angustias dice que «lleno de impaciencia, cólera y turbación, rechinándose los dientes y arrojando una saliva en la pared, cayó en una estampa de Nuestra Señora, lo que fue casual y sin advertencia del reo»[31].

---

30 AHN, Inq., leg. 3733, exp. 340 (1741).
31 AHN, Inq., leg. 3728, exp. 143 (1748).

¿Deben interpretarse estas prácticas de resistencia como fruto de la irracionalidad de estos reos? ¿Pueden considerarse como la expresión de una rabia contenida, que surge en los momentos de máxima opresión? ¿Sus palabras son indicio de su escasa o nula formación religiosa? Por lo general, las blasfemias se han atribuida a una expresión de cólera puntual, a una «desbordante expulsión de espuma por la boca». ¿No obedece quizás esta imagen a la consideración que se tenían de las emociones en la Edad Moderna? Dicen Tausiet y Amelang que «en los siglos XVI al XVIII se hablaba sobre todo de afectos o pasiones, esto es, de padecimientos pasajeros que afectaban (alteraban) al individuo, para después permitirle volver a su ser»[32]. Es notable que muchos de los acusados recurran precisamente a esta misma concepción de las emociones para justificar su defensa. Algunos reos dicen que se encontraban fuera de sí[33], manifiestan que dijeron sus palabras llevados de la ira o que realmente no dijeron las palabras por las que se les acusa o no las recuerdan y que si las dijeron fue fruto de la cólera[34], otros argumentan que el alcohol es el causante de sus desvaríos[35].

Tal como defienden Tausiet y Amelang «las emociones no son –como se ha creído a menudo– irracionales, inconscientes o automáticas»[36]. En palabras de la medievalista Barbara Rosenwein, no son «enormes líquidos a punto de desbordase dentro de cada persona, haciendo espuma, subiendo y bajando con la marejada, y deseando que se les deje salir»[37]. Las emociones no pueden considerarse como fuerzas de la naturaleza sin control, los sentimientos son parte del ser humano y no deben considerarse como opuestas a la razón. ¿No observamos quizás que muchos de los sujetos que pasan por los tribunales de la Inquisición, llevan a cabo una «instrumentalización» de las emociones? Los individuos eran

---

32 María Tausiet y James S. Amelang, *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009, p. 8.

33 Pedro de Coca declaró que «si acaso ha proferido alguna cosa habrá sido fuera de su juicio». AHN, Inq., leg. 3730, exp. 55 (1803). José Meléndez dice que «las proposiciones que se le acusan no se acuerda haberlas dicho porque estaba fuera de juicio». AHN, Inq., leg. 3721, exp. 61 (1762).

34 Fernando Barba dijo que «impaciente de la prisión y trabajos, con mucha hambre, hecho algunos votos y por vidas». AHN, Inq., leg. 3723, exp. 15 (1735).

35 Francisco Solano expresó que «no recordaba lo que dijo» por haber consumido más de tres cuartillos de vino. AHN, Inq., leg. 3735, exp. 65 (1750).

36 María Tausiet y James S. Amelang, *Accidentes del alma..., op. cit,* p. 11.

37 Véase: Barbara H. Rosenwein, «Worrying about Emotions in History», *American History Review*, 107, 3, 2002, p. 834. Citado en María Tausiet y James S. Amelang, *Accidentes del alma…, op. cit.,* p. 11.

perfectamente conscientes de que podían reducir su pena apelando a ciertos atenuantes. Los reos mostraban una actitud rebelde y obstinada ante las autoridades de la cárcel de forma fehaciente[38]; en cambio, modifican su comportamiento ante las autoridades de la Inquisición, con el objeto de evitar una pena grave[39]. Este aspecto ha sido puesto de manifiesto por el sociólogo canadiense Erving Goffman, quién ha revelado que las personas modifican su comportamiento según el espacio que transitan.

¿Cómo interpretar, por tanto, estas blasfemias? ¿Muestras de incredulidad? ¿Expresión de cólera por las penosas condiciones de las cárceles? ¿Insubordinación ante las autoridades de la cárcel? Para una mejor comprensión de este tipo de expresiones, debemos recurrir a la definición de religión dada por Clifford Geertz. Según el antropólogo estadounidense, la religión es una estructura de símbolos vehementes, que tienen la virtud de generar en los individuos motivaciones (tendencias persistentes, inclinaciones crónicas a cumplir con cierto tipo de actos, a experimentar ciertas sensaciones en cierto tipo de situaciones, etc.), y de promover determinadas disposiciones (capacidades, propensiones, costumbres, inclinaciones, etc.)[40]. En una sociedad como la de época moderna, en la que el poder estaba fuertemente relacionado con la religión y a su vez la religión estaba presente en un gran número de espacios sociales, resulta comprensible que ciertos individuos mostrarán su insubordinación por medio de la violencia o el odio hacia lo sagrado.

Esto ha sido puesto de manifiesto por James C. Scott en su estudio sobre las prácticas de resistencia utilizadas por los sujetos para oponerse a las imposiciones del poder. Scott observa que el mismo discurso impuesto por las élites podía ser utilizada para rebelarse[41], tal como nosotros observamos en los sujetos que

---

38 Por ejemplo Alonso Moreno reconoce que mantenía una actitud rebelde «esto lo decía porque se hallaba pereciendo, y porque Fernando Barba le decía esto porque así les daban de comer». AHN, Inq., leg. 3723, exp. 53 (1735).

39 Un buen ejemplo de ello lo encontramos en una obra de Isaac Joseph que estudia la microsociología de Erving Goffman. Pone el ejemplo de una chica que acaba de perder su empleo y cómo habla acerca de esta situación de forma diferente a su familia, amigos, funcionarios del Servicio de Empleo, etc. Véase: Isaac Joseph, *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa, 1999.

40 Clifford Geertz, «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 32.

41 Dice Scott que «el discurso dominante debe considerase como un lenguaje flexible o un dialecto que es capaz de contener una variedad enorme de sentidos, incluso aquellos que subvierten el uso mismo que los dominadores le asignaron (…) excepto para las metas totalmente

hemos analizado. La transgresión y subversión del discurso religioso impuesto es la forma de expresar su descontento o su disconformidad con la situación que enfrentan en la cárcel. Prácticas similares han sido documentadas por Francisca Loetz en la Zurich de la época moderna con diversos casos de individuos que muestran su queja ante las autoridades por medio de la blasfemia. Paolo Prodi ha interpretado este tipo de injurias a la divinidad como actos de insubordinación política[42]. Como apunta Loetz no deben entenderse al estilo de las formas de expresión política actuales, sino como blasfemias que no se dirigían tanto a un individuo concreto, sino hacia las instituciones de poder[43]. Prácticas de resistencia similares también han sido descubiertas por Javier Villa-Flores en el México colonial, aunque en un contexto diferente. Este ha puesto de manifiesto como los esclavos negros hacían uso de la blasfemia para rebelarse ante sus amos y también, en otros casos, para conseguir que los llevasen hasta la Inquisición y librarse de los malos tratos de éstos[44], tal como también reclamaban algunos presos para librarse de las duras condiciones sufridas en la cárcel[45].

En definitiva, qué muestran los casos que hemos analizado. Que los sujetos no eran pasivos, tenían capacidad de actuación dentro de los límites que le imponían las instituciones de poder. No podemos considerar a éstos como simples ignorantes, desconocedores del dogma o como sujetos irracionales que mostraban su cólera por medio de atronadoras blasfemias. Los casos analizados nos muestran que eran perfectamente conscientes de sus actos. Observamos en algunos casos un cálculo estratégico en la emisión de la blasfemia. Su uso era una forma de hacerse visible, de manifestar que estaban presentes y de requerir un

---

revolucionarias el terreno del discurso dominante es la única arena de lucha posible». Véase: James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta-ERA, Nafarroa-México, 2003, p. 153 y pp. 137-154.

42 Veáse: Paolo Prodi, *Das Sakrament der Herrrschaft: Der polotische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents,* Berlín, 1997, pp. 328-329. Citado por Francisca Loetz, *Dealings with God…, op. cit.*, p. 134.

43 Véase: Francisca Loetz, *Dealings with God…, op. cit.*, pp. 134-138.

44 Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech…, op. cit.*, pp. 127-155

45 Juan de Campos dice que «despechado con el mucho padecer descubrió este medio de librarse». AHN, Inq., leg. 3733, exp. 340 (1741). Manuel Ortiz, Antonio Cantalagua y Manuel Piñeiro blasfemaron «con el fin de que la Inquisición tirase de ellos y los libertase de los trabajos y vilipendios que padecían». AHN, Inq., leg. 3721, exp. 141 (1805). Juan José Valdivia llamó al vicario de Andújar para decirle «muchas cosas contra Nuestra Sagrada Religión», pero «esto fue sin otro ánimo que el de redimir la vejación e inmunidad como le trataban y presentarse al tribunal de Córdoba» AHN, Inq., leg. 3730, exp. 56 (1802).

destino diferente en sus vidas, dentro de las posibilidades que tenían. La expresión de la injuria a Dios ante los «oídos piadosos» de las autoridades de la cárcel o los clérigos que impartían misa en la misma se hacía con el objetivo de mejorar sus condiciones en la prisión; o buscaban, su traslado a las instancias inquisitoriales, donde quizás pensaban que sus vidas correrían mejor destino si podían probar precisamente que eran inconscientes, irracionales y coléricos, razones suficientes para lograr la benignidad de los inquisidores del siglo XVIII. Tal como apunta James Scott, estas formas de resistencia no cabe interpretarlas simplemente como una «válvula de escape» sino que deben concebirse como «prácticas dirigidas a renegociar discretamente las relaciones de poder»[46].

[46] James C. Scott, *Los dominados…, op. cit.*, p. 267.

«TODO PECADO AL FIN LA JUSTICIA ESPERA» UN RECORRIDO POR LA CÁRCEL INQUISITORIAL DE PALERMO

Sara Madrigal Castro

Resumen:

En el presente estudio se plantea un breve recorrido por la historia de la Inquisición en Sicilia, cuya actividad se inicia bajo el reinado de Fernando el Católico, centrándose en el devenir del Palazzo Steri de Palermo como sede y cárcel inquisitorial. Las representaciones plásticas encontradas en las dependencias, recientemente restauradas y abiertas al público, de éste último han legado un testimonio gráfico de innegable valor documental del que damos cuenta.

Palabras clave:

Inquisición, Sicilia, Palermo, cárcel, condenado.

Abstract:

In the present study, I would like to offer you a quick trip down history lane to talk you about the Inquisition in Sicily, founded during the reign of Ferdinand the Catholic, that will be focused on the evolution of the Palazzo Steri de Palermo as a headquarter and prison of the Inquisition. Plastic representations found in its rooms, recently restored and open to the public, have bequeath us a visual testimony whose undeniable documentary value will be dealt.

Key words:

Inquisition, Sicily, Palermo, prison, convict.

La historia de Sicilia desde la caída del Imperio Romano, del que era junto a Mauritania el granero predilecto, está llena de luces y sombras. Tras una Edad Media convulsa con sucesivas ocupaciones (musulmanes, normandos, franceses), en 1415 Sicilia quedó unida a los destinos del Reino de Aragón, conformando junto a Nápoles desde 1442 el Reino de las Dos Sicilias. En 1713, en virtud del Tratado de Utrech, Sicilia fue cedida a la Casa Saboya por lo que la presencia borbónica aún se mantendrá hasta el siglo XIX, cuando quedará unida a la Italia continental fruto del proceso de unificación que concluye en el último tercio de ese siglo.

1. Breves apuntes sobre la Inquisición en Sicilia

La Inquisición fue uno de los más eficaces y rigurosos instrumentos de los que disponía la Monarquía Hispánica en sus dominios italianos. El interés regio por introducir este tribunal en el Reino de Nápoles o en el ducado de Milán fracasó estrepitosamente. En concreto, en Nápoles la oposición al nuevo tribunal fue tan compacta y los motines tan frecuentes que, a finales de 1510 a través de dos pragmáticas, la Inquisición fue abolida en Nápoles a la vez que se expulsaba a los judíos. En cambio, la instalación del Santo Oficio en Cerdeña y en Sicilia se puede calificar de exitosa.

Como en casi todos los reinos hispánicos la Inquisición en Sicilia pasa por tres períodos: el primero, hasta mediados del siglo XVI, de organización y contundencia en la acción; el segundo, hasta mediados del XVII, de consolidación política e institucional y cierta relajación en la aplicación de penas, y un tercer periodo, durante siglo XVIII, de clara decadencia y disminución relevante del número de procesos, que culmina con su supresión en 1782.

A pesar de su innegable utilidad política y social para la Monarquía, la Inquisición hubo de enfrentarse en Sicilia a dos contratiempos: los conflictos de competencias entre los tribunales regios y la Inquisición y la aplicación en exceso rigurosa de las penas en los primeros años de su implantación.

Sería erróneo decir que la implantación de tribunal de la Inquisición en Sicilia, aunque exitosa en su cometido, estuvo ausente de conflictos. El origen mayoritario de estos conflictos se halla en el exceso de celo de los inquisidores en la persecución de los judeoconversos, víctimas preferentes del nuevo tribunal desde 1511, cuando Fernando el Católico nombra a dos prelados seculares como inquisidores, hasta 1540. Se cifran en unos 2000 los procesos celebrados y en unas 340 las penas a la hoguera que se dictaron entre ambas fechas logrando

borrar del mapa la comunidad judeoconversa de Sicilia, que con anterioridad había desembolsado «el 45% de sus haciendas para evitar el destierro y no ser molestada por el Santo Oficio»[1]. La indignación popular hacia el tribunal y la presencia extranjera pretendía la vuelta de la Inquisición romana medieval, administrada por predicadores sicilianos delegados del papa, no por inquisidores españoles al servicio del rey, y por tribunales episcopales con eclesiásticos sicilianos y con sentencias sometidas al control virreinal, sin lugar a dudas más benevolentes. Todo lo que consiguieron los sicilianos con estos brotes de violencia antiinquisitorial fue suprimir el tribunal durante tres años y evitar que los sambenitos de los penitenciados se colgaran en las parroquias.

Tras el durísimo golpe en estos primeros años a la comunidad hebrea conversa, las relaciones de causas estudiadas por Contreras[2] han registrado entre los años 1547 y 1701 3188 procesos, de los cuales el 69% (2203 procesos) no están relacionadas con herejías (judaísmo, mahometanismo, iluminismo) sino con proposiciones o actos total o parcialmente contrarios a la fe católica (jurar en falso, ideas supersticiosas, ignorancia del catecismo, conversar durante oficios litúrgicos) fruto de la ignorancia o de las costumbres propias del pueblo siciliano.

Sí se dieron en cambio condenas por protestantismo. A diferencia de otros reinos hispánicos los protestantes sicilianos no provenían de Francia sino que eran oriundos de la isla y, en menor número, de Nápoles o del Norte de Italia (Lombardía, Piamonte). Así, se contabiliza la entrega al brazo secular de más de 30 protestantes entre 1542 y 1591, más otros tantos que fueron ejecutados en efigie[3]. Pero, ¿hubo realmente un foco protestante organizado en la isla? Muchas de las condenas se sustentan débilmente en detalles como el olvido de comulgar o confesar tras la misa y si consideramos la natural indiferencia del siciliano hacia los ritos de la liturgia católica podemos suponer que simplemente se dieron casos aislados de «protestantismo».

Un capítulo aparte merecerían las condenas por blasfemia, que alcanzaron la cifra de 125 en el centenario siguiente a 1540[4], todos ellas a galeras. Podría llegar a pensarse que las injurias a la Sagrada Familia estaban tan imbricadas en

---

1 Ignacio Ruiz Rodríguez, «La Inquisición siciliana», *Revista de la Inquisición*, 9, 2009, p. 103.

2 Jaime Contreras, «Algunas consideraciones sobre las relaciones de causas en Sicilia y Cerdeña», *Annuario dell´Istituto storico italiano per l´etá moderna e contemporánea*, 37-38 (1985-1986), pp. 181.

3 Ignacio Ruiz Rodríguez, *op. cit.*, p. 107.

4 *Ibidem*, p. 106.

el lenguaje popular siciliano que constituían por sí mismas un rasgo característico de la idiosincrasia de la isla.

Se estima que el total de procesados por la Inquisición siciliana entre 1511 y 1782 asciende a cerca de 5000 en los cuales fueron relajados en persona o en efigie casi medio millar.

En relación a las penas, la condena a muerte tuvo una gran incidencia entre los conversos judíos, alcanzando un 22% del total de procesados, siendo 440 los entregados al brazo secular entre 1511 y 1548. Entre 1547 y 1701, de los 3188 procesados unos 25 fueron relajadas en persona, es decir, un 0.8% y otras 50 en efigie. Es decir, se había pasado de una primera época (primera mitad del siglo XVI) de feroz persecución a otra que ha sido denominada por Bennassar y Dedieu de «*adoucissement*»o «reblandecimiento[5]». Durante este periodo de mayor laxitud en el empleo de la pena capital, la condena temporal a las galeras reales fue la más común y temida. Detrás de este procedimiento está el interés real por dotar la flota con suficientes remeros dada la escasez de voluntarios para tan ardua labor. En el reinado de Felipe II se produce un importante impulso de la navegación marítima con los objetivos preferentes de desarrollar el comercio americano y, en su lucha contra el protestantismo flamenco, de invadir la Inglaterra de Isabel I, lo que supuso que la flota de galeones necesitase de más de 8000 hombres.

El segundo de los inconvenientes a los que tuvo que enfrentarse la instalación del nuevo tribunal va a perdurar a lo largo de todo su funcionamiento. Los conflictos de competencia jurisdiccional entre los tribunales del rey y la Inquisición se asientan en la piedra angular del poder inquisitorial, que es la capacidad que la Inquisición tanía como institución para sobrepasar los poderes y competencias de los funcionarios regios sorteando fueros, privilegios y particularismos jurídicos reconocidos por los soberanos a cada reino. Con anterioridad al siglo XV territorios como Aragón, Valencia, Cataluña y, en los primeros años del XV, la propia Nápoles

> «habían denunciado la violación por parte del nuevo tribunal de los privilegios, fueros e inmunidades concedidos por los anteriores soberanos y había puesto de manifiesto los graves daños económicos al comercio, la caída demográfica y los peligros para los equilibrios sociales[6]».

En la búsqueda de aceptación los fueros inquisitoriales sirvieron para atraer a un número significativo de colaboradores entre las clases socialmente privilegiadas,

---

5 Bartolomé Bennassar, Inquisición española: poder político y control social, Barcelona, 1981.

6 Vittorio Sciuti-Russi, «La Inquisición española en Sicilia», Studia Historica. Historia moderna, 26, 2004, p. 80.

en forma de familiares y comisarios que se encargaban de vigilar a los súbditos de las ciudades y del campo, ya fueran de señorío o realengo. Estos fueros no solo otorgaban privilegios en los pleitos civiles, sino también en los juicios criminales, aparte de prerrogativas como la exención de servicio militar, franquicias fiscales o licencia de armas.

Según Sciuti-Russi, en 1575,

> «se había incrementado el número de oficiales de 800 a 1721. Además, el fuero privilegiado se había extendido a parientes, comensales y servidores del aforado[7]».

Gracias a esta extensión de privilegios derivados de funciones inquisitoriales, en Sicilia se conformó una auténtica alianza entre nobleza e Inquisitión cuyos daños colaterales sufrieron todos los excluídos de este binomio. Los abusos de poder y los delitos nobiliarios eran tan frecuentes y escandalosos que los propios virreyes advirtieron a Felipe II de que la nobleza solicitaba la familiatura para beneficiarse del fuero inquisitorial soliviantando gravemente al pueblo llano. Pero el monarca sabía que privar a la Inquisición de la base social que la sustentaba habría sido firmar su sentencia de muerte. Sin embargo, a partir de unos gravísimos homicidios cometidos por altos nobles, la opinión real cambió quebrándose el pacto de poder nobleza-Inquisición. Mediante dos pragmáticas (1591, 1597), Felipe II excluyó de la jurisdicción inquisitorial los delitos de homicidios, sedición, rapto de mujeres y falsedad ante notario, prohibió a los nobles titulares de feudos ser nombrados oficiales de la Inquisición y a los familiares circular por la ciudad con armas de fuego.

Aunque los conflictos competenciales siguieron produciéndose a lo largo del siglo XVII y, en menor medida, en el siglo XVIII la autoridad competencial real quedó confirmada por las pragmáticas anteriores.

2. La cárcel inquisitorial

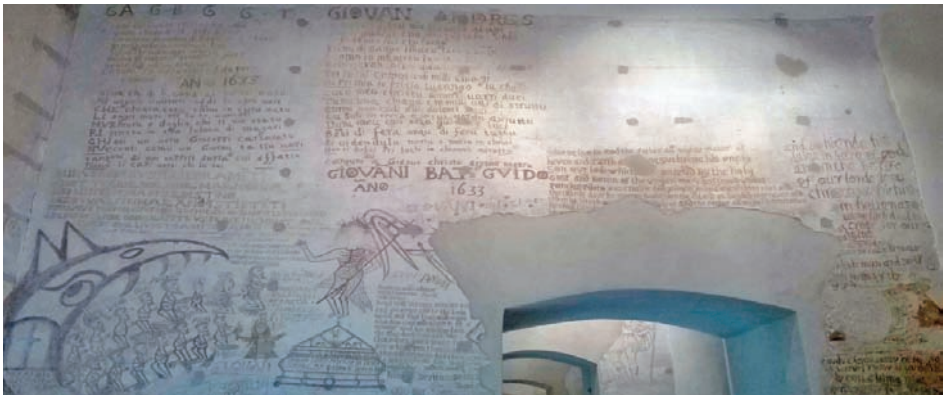
La Inquisición en Sicilia tendrá desde 1605 su sede original en el Palacio Steri, una fortaleza urbana contruida en el siglo XIV en el centro de la ciudad por la noble familia Chiaramonte como vivienda familiar, que en el siglo XVI pasó a ser la residencia oficial de los virreyes aragoneses en la isla. Cuando las cárceles situadas en ese palacio fueron insuficientes para albergar al creciente número de penitenciados se mandó al ingeniero real Diego Sánchez ampliar el

7 *Ibidem*, p. 82.

penal construyendo un edificio anexo que quedó unido al palacio mediante una escalera de piedra. El edificio contenía tres celdas en la planta baja y cuatro en la primera planta.

A principios del siglo XX gracias a unos trabajos de adecentamiento del palacio, que entonces albergaba el archivo del tribunal penal de Palermo, fueron descubiertas seis de las celdas construidas para albergar a los condenados por la Inquisición. Ya entonces los trabajadores advirtieron la presencia en sus paredes de representaciones plásticas que llegaron a ser investigadas in situ por historiadores como La Mantia[8], Pitré[9] o Di Vita, cuyos estudios resultan hoy de un valor innegable. No será hasta 2008 cuando, tras cuatro años de labor restauradora dirigida por la Universidad de Palermo, se abrieron al público las dependencias de la antigua cárcel inquisitorial.

8 Vito La Mantia, *Origine e vicende dell´Inquisizione in Sicilia*, Palermo, 1977.
9 Giuseppe Pitré, *Del Santo Uffizio a Palermo e di carcere di esso*, Roma, 1940.



Hoy es posible visitarlas para ver en persona el impresionante testimonio gráfico dejado por los condenados cuyo último aliento vital aún rezuma de esas paredes en forma de trazos. Los pigmentos se obtenían de la molienda del barro cocido del suelo, del carbón y negro del humo de las lámparas, incluso de fluidos corporales. Con ellos los condenados plasmaron un importante número de frescos mayoritariamente de temática religiosa pero también secular (mapas, batallas navales, alegorías) así como poemas y oraciones que reflejan la desesperación y el sufrimiento a causa de su cautiverio.

Veamos brevemente las representaciones más destacadas de cada una de las celdas.

En la primera celda de la planta baja encontramos una interesante incripción de *bienvenida* en lengua vernácula, «*Ogni peccato al fine la giusticia aspetta*», es

decir «Todo pecado al fin la justicia espera», junto a la se representa el Palazzo Steri [zona inferior derecha de la imagen]. Sobre el propio edificio se muestra la imagen de un personaje que identificamos como un inquisidor llevando en la mano la balanza de la justicia que se inclina a un lado.

La tercera celda de la planta baja es quizás, junto a la *celda del poeta*, una de las más prolijas en representaciones e inscripciones. En la siguiente imagen es posible reconocer a una serie de santos, como el patrón de los pecadores, San Andrés, con su característica cruz, que suele plasmarse en el sambenito de los condenados, y María Magdalena.

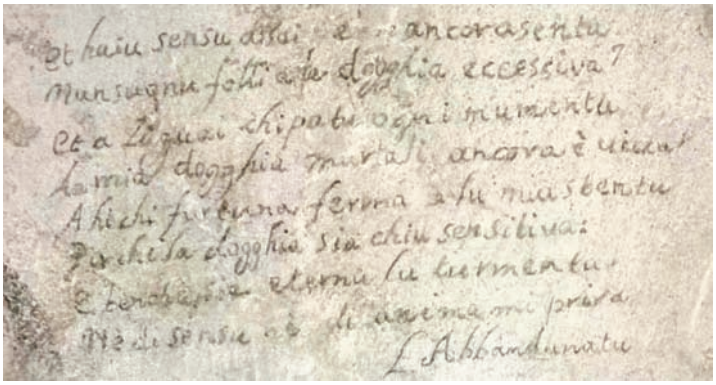
En la parte central de la imagen se encuentra inscrito el nombre de un pescador sentenciado por mahometanismo, Francisco [Fran Co] Mannarino, posible autor de la Batalla de Lepanto que se muestra en la mitad inferior de la imagen. En ella pueden distinguirse las velas de las naves del Imperio Otomano y de la Liga Santa, éstas últimas con la cruz de San Andrés. En la mitad derecha de la imagen aparecen dos nombres inscritos que se corresponden con los de otros dos penitenciados: Maiorana, sentenciado por blasfemia, y Confalone [Paulo Confa], por hechicería.

Cargada de un gran simbolismo es la imagen que presento a continuación. En el extremo izquierdo de la misma se observa una especie de monstruo, ya

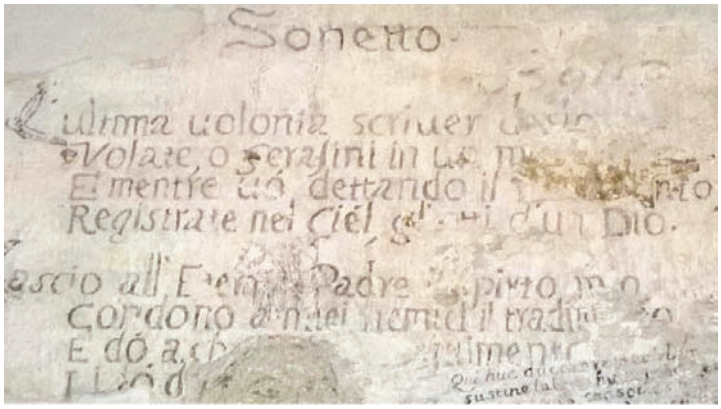
representado en otra celda, que parece estar a punto de engullir a una serie de personajes del Antiguo Testamento (Aarón, Isaac, el rey David, Eva…) que, arrodillados y en posición de plegaria, se dirigen a un Cristo crucificado entre la Luna y el Sol.

Para concluir esta tercera celda, y la planta baja, expongo una última imagen de extraordinario interés metafórico. Se plasma con una total claridad la subida al Calvario de un Cristo encadenado con la cruz a cuestas. La gran diferencia es que los soldados que custodian y torturan a Cristo no son romanos sino españoles, igual que los guardianes de la ortodoxia inquisitorial, a los que se reconoce por su atuendo. Remata la imagen la inscripción «*Cogitaverunt ipsa consilia que non potuerunt stabilire*» («Tomaron decisiones que no pudieron sostener») que recuerda la suerte de los penitenciados.

Ya en la primera planta la llamada popularmente *celda del poeta* es la que reviste mayor interés de todo el edificio. La peculiaridad de esta celda está en las diferentes inscripciones de carácter lírico que decoran sus paredes. La temática se limita a lamentos existenciales, requerimientos a la divinidad o descripciones del estado de reclusión. Varios poemas se hallan firmados por pseudónimos como *el infeliz* o *el abandonado*, que hacen presuponer que se tratan de la misma persona cuya identidad nos es desconocida. No obstante, las diferentes calidades caligráficas, ortográficas y puramente líricas de las composiciones encontradas en la estancia nos llevan a pensar en una múltiple autoría.



Escritos la mayoría en el italiano y el castellano de la época y los menos en latín vulgar el patetismo y la proximidad a la muerte inundan estos versos del poeta *infeliz* o *abandonado* que traducidos del italiano dicen así: «He muerto pero mi vida no se acabó. Si muriera mi martirio acabaría pero yo no escribiría estos versos que eternizarán mi memoria y harán que yo no muera».



En un castellano perfectamente inteligible están escritos estos otros versos que evocan las dureza del trato dispensado a los reclusos:

> «Quien entra nesta orrenda sepultura/ ve que nella reina la gran crueldad/ que esta escrita en las sus secretas paredes./ Dexaros la esperança vosotros los que entrays/ que no se save si es dia o noche/ porque no se save nunca cuando llega la ora/ de la deseada libertad».

Los versos en castellano con contadas frases en latín que a continuación transcribo revelan un pragmatismo rayano en la frialdad, no sin un toque de sarcasmo, que pueden muy bien ser utilizados como manual para enfrentarse a las sesiones de interrogatorio bajo tortura:

> «Pyensa en la muerte/ No ay remedio para nada en el mundo/ Atençion que aqui dan trato de cuerda y…/ Ten por seguro que aqui dan la cuerda… /Adviertos que aqui primero dan mancuerda/Az como si huvieses llegado ahora/ In[n]ocens noli te culpare;/ Si culpasti, noli te excusar;/ Verum detege, et in D. no confide./ Az el asno/ Mors, ubi est victoria tua?»

Tras los dos primeros versos, que explotan la temática del carácter irremediable de la muerte tan manida en el siglo XVII, el autor advierte de los tipos de tortura que allí se practican –«aquí dan trato de cuerda», «aquí dan la cuerda», «aquí primero dan mancuerda»–. *Dar trato de cuerda* es una expresión popular en la Castilla moderna para designar la tortura de la garrucha que, junto al potro y la toca o tortura del agua, era la de aplicación más habitual por la Inquisición. Consistía en atar las manos del condenado a la espalda, izarlo lentamente mediante una polea y dejarlo caer con violencia sin llegar al suelo. La repetición de esta operación provocaba el descoyuntamiento de los miembros superiores del reo. Asimismo, cuando el autor refiere que *primero dan mancuerda* lo hace para dejar constancia de que el reo será sometido en primer lugar a un tipo de tortura que se asemeja a la modalidad castellana del potro: la mancuerda. Esta tortura se lleva a cabo atando un miembro del condenado, generalmente un brazo, con una cuerda de esparto mojada, para darle mayor consistencia, que el verdugo aprieta aplicando su propio peso o una polea provocando el corte de la carne y pudiendo llegar al hueso.

A continuación, el autor aconseja al reo del modo más adecuado de confesar sin esperar ayuda divina: «Inocente no te culpes/ Si faltaste [pecaste], no te excuses/ Revela la verdad y no confíes en Dios». Finalmente, con altivez, interpela a la muerte:«Muerte, ¿dónde está tu victoria?»

Para concluir con esta celda tan particular no podemos dejar de mencionar la presencia de una imagen acompañada de inscripción. Es, en concreto, la de santa Rosalía con una cruz y un rosario, y una imploración a ésta: «Oh Rosalía,

tú que liberaste a Palermo de la peste, libérame de la cárcel y de las tinieblas». El ruego a esta santa no es casualidad. El culto a santa Rosalía es muy popular en Palermo desde la baja Edad Media cuando comenzó a ser promovido por los benedictinos como protectora frente a las enfermedades infecciosas. La alusión a la peste que realiza el autor de la súplica viene referida a unos supuestos hechos acaecidos en 1624 cuando, al ser trasladados los huesos de la santa en procesión por el centro de la ciudad, una virulenta epidemia de peste que desde hacía varios años asolaba Palermo remitió, atribuyéndose el suceso a la santa.

La tercera celda de la primera planta del Palazzo Sterni está centrada en la figura de san Roque, santo de origen francés venerado desde la Baja Edad Media como protector frente a las epidemias, que está majestuosamente representado en el centro de la pared derecha de la celda como podemos ver más abajo. Que se trate o no de este santo lo aclara la inscripción que aparece a la izquierda de la imagen, junto a la cabeza de la figura, y que ha sido atribuida al sacerdote e intelectual Francisco Baronio de Monreale, localidad muy próxima a Palermo que alberga una catedral propia con sepulcro real de origen normando. Dice así: «*Questa camera si chiama di San Rocco siate devoti*», es decir, «Esta estancia se llama de San Roque sed devotos».

Junto a san Roque se halla la representación de san Leonardo, patrón de detenidos y esclavos, con túnica negra, una cruz en la mano izquierda y cadenas en la derecha. La presencia de esas cadenas debe relacionarse con la atribución a este santo de la liberación de Boemundo de Antioquía, hijo de Roberto Guiscardo, príncipe normando de Sicilia, quien fue apresado en la primera Cruzada. Tras su cautiverio el noble normando legó unas cadenas de plata, parecidas a aquellas con las que estuvo prendado, a un monasterio dedicado a san Leonardo. A sus pies pueden identificarse unos ángeles al modo barroco mientras que a la derecha de la imagen se percibe una reja de la cárcel en cuya base se lee la inscripción: «*Libera nos*».

Esta celda se completa con otras dos imágenes relevantes. La primera, visible nada más entrar en la propia instancia pues ocupa la parte central de la pared principal, es un calvario. Al pie de cada una de las tres cruces se muestran un globo terráqueo, una calavera y un demonio, siendo ésta la única representación demoníaca del edificio. Imágenes todas ellas muy habituales en las pinturas de *vanitas* barrocas. En la base del calvario una inscripción que, aunque parcialmente legible, se identifica con el salmo bíblico de Oseas 6.2: «*In die tertia suscitabit nos*», es decir, «en el tercer día nos resucitará».

La segunda y última de las representaciones de la celda de san Roque es un impresionante mapa de la isla de Sicilia del que se ha especulado su autoría por el extraordinario detallismo y el exhaustivo conocimiento geográfico que denota. Está documentada la presencia en la cárcel inquisitorial de dos pintores en el siglo XVIII, aunque parece poco probable que alguno fuera el autor, dada la expresión más compleja de sus obras.

En concreto, el estudioso Giuseppe di Vita, que asesoró a Pitré, afirma que la imagen no pudo ser sino representada en el siglo XVII. En torno a la autoría divaga y ofrece el nombre de dos pintores, Carlo Ventimiglia y Francesco Nigro, pero de ninguno de los dos se sabe que tuvieran problemas con la Inquisición.

La cuarta y última celda del primer piso es un gran salón polícromo cuya decoración fue, supuestamente, la única encargada por los propios inquisidores que quizás usaron esta sala como lugar de reunión. En la imagen de más abajo, correspondiente a la pared izquierda de la sala, están representadas una serie santas cuyos nombres constan (Cristina, Bárbara y Ágata o Águeda). Al pie de estas figuras femeninas han sido plasmadas unas galeras como en la que cumplían su pena los condenados.

La reunión de estas santas en la misma escena no es casual. Al margen de sus orígenes, oriental en el caso de Bárbara y occidental para Águeda y Cristina, y del motivo de sus martirios, las tres comparten elementos de sus respectivos relatos pasionales: el encierro en una torre como castigo por sus creencias cristianas, padres paganos crueles que las atormentan por su pertinaz cristianismo o las torturas a las que fueron sometidas (mutilación de los pechos, introducción en hornos crematorios). Tras casi dos siglos de actividad el Palacio Steri concluirá su función como sede y cárcel inquisitorial exactamente el 27 de marzo de 1782, día en el que el marqués Domenico Caracciolo, virrey de Sicilia y a la sazón amigo personal del filósofo francés D´Alembert, acompañado de autoridades civiles y religiosas decretó la abolición del Santo Oficio en Sicilia.

3. El caso de Diego La Matina

Inspirador de una sugerente obra del autor siciliano Leonardo Sciascia[10] es un insólito suceso ocurrido en la sala de interrogatorios, apenas conservada, de esta cárcel. Su protagonista fue Fray Diego La Matina, un religioso de la Orden Reformada de San Agustín, que hirió mortalmente al inquisidor que le interrogaba bajo tortura, Juan López de Cisneros, en 1657.

La acción homicida de La Matina puede ser considerada excepcional habida cuenta de que en toda la historia de la Inquisición hispánica sólo se dio otro caso similar, el asesinato del inquisidor Pedro de Arbués, agustino como La Matina, por un grupo de judeoconversos en 1485 en la catedral de Zaragoza y de quien se conservaba un retrato en el palacio Steri, según La Mantia.

El caso de La Matina es un paradigma de la actividad inquisitorial en la fase de «*adoucissement*» o «reblandecimiento». Antes de su arresto y condena definitiva, La Matina fue procesado en dos ocasiones (1644, 1645) y en ambas fue absuelto, lo que hace suponer la escasa gravedad ya que solo debió abjurar *de levi*. En 1646 fue arrrestado por tercera vez bajo la condena de obstinación en sus ideas y condenado a cinco años en galeras. Es muy probable que el fraile fuese únicamente uno de esos religiosos con ciertas ideas teológicas heteroxas y capacidad de seducir a un público fervoroso e ignorante. No constituía un peligro un peligro en sí mismo pero se hacía necesaria su neutralización ante el eventual riesgo de que se creara un grupo de seguidores difusor de sus ideas.

Esa capacidad de atracción, que en La Matina se antoja indudable, se observa en la organización y liderazgo de una revuelta de galeotes que concluyó en motín, fruto de lo cual el fraile fue nuevamente arrestado en 1650. En este caso La Matina fue condenado a prisión perpetua en la cárcel del Palazzo Steri. Pasados seis años de reclusión el religioso logró escapar del penal en una espectacular fuga que le llevó a refugiarse en una gruta cercana a su localidad de origen, Racalmuto, a unos cien kilómetros al sur de Palermo. Poco después fue descubierto y apresado así como llevado de vuelta a la cárcel inquisitorial de Palermo.

Según la obra de Sciascia, La Matina fue interrogado bajo tortura de potro en repetidas ocasiones lo que le ocasionó importantes daños en espalda, rodillas y otras partes del cuerpo. Siendo sometido a una de esas sesiones, el 24 de marzo de 1657, el fraile hirió de muerte al inquisidor Juan López de Cisneros, pariente

---

10 Leonardo Sciascia, *Muerte del inquisidor*, Barcelona, 2011.

del Cardenal Cisneros, muriendo el 4 de abril a los setenta y un años.

La Matina fue condenado a muerte por el inquisidor general Escobar el 10 de julio de 1657. La sentencia se conserva en el Archivo Histórico Nacional:

> «Fray Diego La Matina, natural de Racalmuto, Diócesis de Girgento, de edad 37 años, religioso profeso de los Reformados de san Agustín, de orden Diácono, por hereje formal, reincidente, homicida de un señor Inquisidor in odium fidei, impenitente, pertinaz, incorregible, auto, con insignias de Relaxado, donde se le lea su sentencia, y después de degradado, sea Relaxado a la Justicia temporal[11]».

La ejecución de Fray Diego La Matina se celebró el 17 de julio de 1658 en un auto de fe público.

4. Conclusión

A lo largo de este breve estudio hemos mostrado cómo la apertura al público de la cárcel inquisitorial de Palermo ha supuesto para la escasamente estudiada historia de la Inquisición en Sicilia un filón de gran significado histórico por sus características y su excepcionalidad. La desesperación y el sufrimiento vividos entre sus muros muy difícilmente pueden dejar indiferente al espectador actual, sea cual sea su condición.

[11] Archivo Histórico Nacional [AHN], lib. 902, p. 390, apostilla 32.

LOS INMIGRANTES FRANCESES ANTE EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO VALENCIANO: AÑOS 1566-1600

María Teresa Pérez Villalba
Universitat de València

Resumen:

La presencia de franceses entre los reos de la Inquisición ha sido comentada en numerosos trabajos por el elevado número que éstos alcanzaron entre los perseguidos por protestantismo en los distritos del norte de España. A su vez, se ha establecido la relación entre el fenómeno de la inmigración, muy pronunciada en ese ámbito geográfico, y la persecución de la que fueron objeto los súbditos del rey Cristianísimo en un momento de tensión bélica entre las dos Coronas, mostrando la utilización política del Santo Oficio durante la era filipina. En el distrito de Valencia, los franceses también representaron la gran mayoría de los encausados por protestantismo y el presente trabajo tiene como objeto ofrecer una aproximación a la dialéctica existente entre aquellos y la Inquisición a partir de las relaciones de causas correspondientes a los años 1566-1600.

Palabras clave:

Inquisición, Valencia, franceses, protestantismo, siglo XVI.

Abstract:

The French presence among those who were accused by the Inquisition has been commented in several works due to the great number of them existing among those persecuted for Protestantism in the North Spanish districts. Besides, the connection between immigration, quite pronounced in that geographical area, and the persecution against subjects of the French king at a time of tense war between both Crowns has been established, showing the political use of the Holy Office during the Philippine period. In the Valencian district French people also represented the great majority of those who were charged for Protestantism, and the present work aims to offer an approximation of the rela-

tionship between them and the Inquisition using the *relaciones de causas* corresponding to years 1566-1600.

Key words:
Inquisition, Valencia, French people, Protestantism, XVIth Century.

La inmigración francesa a tierras valencianas a lo largo de la modernidad ha sido un fenómeno con repercusiones sociales, económicas y demográficas de notable importancia. El interés que ha suscitado se manifiesta en una serie de trabajos que abordan la cuestión del colectivo galo desde diferentes perspectivas[1]. La documentación inquisitorial representa una parte sustancial en el estudio de dicha cuestión por cuanto ofrece un gran número de datos susceptibles de ser analizados cuantitativa y cualitativamente. En efecto, las relaciones de causas y sobre todo los procesos, aportan, entre otras cosas, información sobre la edad, el estado civil, el lugar de residencia y la profesión de los encartados. Ahora bien,

[1] Abel Poitrineau, «La inmigración francesa en el reino de Valencia (siglos XVI-XIX)», *Moneda y Crédito*, 137, 1976, pp. 103-133; Emilia Salvador Esteban, «Mercaderes extranjeros en la Valencia de los siglos XVI y XVII. Entre la atracción y el rechazo», en Luis Miguel Enciso Recio, (coord.), *La burguesía española en la Edad Moderna. Actas del congreso internacional*, III, Madrid y Soria, 1991, pp. 1137-1155; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «La inmigración en Valencia según las fuentes del Hospital General (1557-1849)», *Saitabi,* 53, 2003, pp. 73-94; Ricardo Franch Benavent, «Inmigración extranjera y reacciones de xenofobia a finales del Antiguo Régimen: algunas consideraciones sobre su incidencia en los casos de Valencia y Alicante», *Saitabi*, 53, 2003, pp. 117-132; Emilia Salvador Esteban, «Avecindados en Valencia (1479-1611). Estado de la cuestión», *Saitabi*, 53, 2003, pp. 57-72; Julia Lorenzo Lozano, «Franceses en Valencia en 1674», en I Coloquio Internacional *Los Extranjeros en la España Moderna*, Málaga, 2003; Joan Carles Martinis i Mafé, *Valéncia Tèrra D'Òc, Les migracions occitanes al regne de Valéncia*, Valencia, 2010; Ricardo Franch Benavent y Daniel Muñoz Navarro, «Minorías extranjeras y competencia mercantil: franceses y malteses en el comercio valenciano del siglo XVIII», *Minius, Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía*, 20, 2012; María Teresa Pérez Villalba, «Franceses en la Valencia del siglo XVI: apuntes acerca del proceso de integración y trayectoria ejemplar del mercader Joan Augier», *Estudis: Revista de historia moderna*, 38, 2012 y «Los franceses en la documentación procesal: los testimonios como fuente de información biográfica», en *actas del congreso internacional Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Valencia, 23-25 octubre 2013, pp. 223-232 y finalmente Julia Lorenzo Lozano, *Franceses en Valencia durante el reinado de Carlos II: entre la atracción y el rechazo*, tesis doctoral dirigida por Emilia Salvador Esteban presentada en 2015.

el presente trabajo se propone ofrecer una aproximación al tipo de delitos, penas y sentencias impuestos a los reos de origen francés para precisar la dialéctica existente entre estos últimos y los inquisidores del tribunal de Valencia utilizando exclusivamente las relaciones de causas correspondientes a su distrito entre los años 1566-1600.

El grupo conformado por los procesados franceses ha sido comentado en un gran número de estudios sobre el Santo Oficio. Ricardo García Cárcel en su clásica obra sobre la inquisición valenciana[2], le dedica numerosas páginas al delito de protestantismo pero sin ahondar en los encartados de origen francés. Señala el viraje xenófobo del primer tercio del reinado de Felipe II que tendría como objetivo a ingleses y franceses así como la fase de persecución hacia ellos iniciada en la década de 1560, recalcando la superficialidad de este luteranismo de «importación»[3].

La problemática de los protestantes franceses es objeto de un trabajo monográfico con William Monter[4]. Establece la relación entre protestantes e inmigración francesa aportando datos demográficos de las áreas aragonesa y catalana sin hacerlo de forma concreta para Valencia. Explica cómo en aquellos espacios con más presencia francesa, más elevada era la percepción de una amenaza sobre una posible propagación del protestantismo y, por lo tanto, más elevada era la reacción inquisitorial. En definitiva, el número de encartados por protestantismo fue más elevado en los territorios del norte porque allí estaban los mayores asentamientos de franceses de la península y porque las autoridades inquisitoriales, por iniciativa de la Corona, lanzaron la sospecha de protestantismo sobre todos los franceses únicamente por el hecho de serlo.

De hecho, ingleses, flamencos y holandeses también sufrieron esa amalgama pero de forma menos visible por representar una inmigración muy inferior numéricamente[5] y por estar presente en áreas no fronterizas.

En este breve repaso por la bibliografía especializada ocupa un lugar destacado el extenso trabajo sobre protestantes e inquisición española de Werner

---

2 Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, Península,1980.

3 *Ibidem*, p. 334.

4 William Monter, «Protestantes franceses y tolerancia inquisitorial», *Hispania Sacra*, 79, 1987, pp. 95-116.

5 *Ibidem*, p. 108. Según Monter, en Sevilla los condenados por protestantismo eran flamencos, holandeses e ingleses en la segunda mitad del XVI.

Thomas[6] en el cual recalca que lo que realmente provocaba disgusto era la forma en la que se expresaba la religiosidad del francés y cómo se esperaba de él una actitud conformista tanto en lo religioso como en lo social, en un momento tan señalado del aumento de la presión sobre los creyentes como fue la época inmediatamente posterior a Trento, llegando a hablar de «nacionalismo religioso»[7].

Sobre esta cuestión, Michel Boeglin firma un interesante trabajo[8] que pone de relieve el contexto socio-religioso de la España filipina donde la menor desviación en el comportamiento de un francés podía ser motivo de sospecha.

Si nos acercamos de nuevo a Valencia, no podemos pasar por alto el trabajo sobre la inquisición valenciana de Stephen Haliczer[9] para los años 1478-1834 en el cual, al tratar del protestantismo, menciona a los franceses pero sin aportar cifras, por lo que su elevada presencia entre los encartados de este delito queda velada.

Finalmente contamos, para el ámbito valenciano, con el trabajo de Anita González-Raymond basado en un estudio cuantitativo muy exhaustivo de las relaciones de causas provenientes de ese tribunal para los años 1566-1700[10]. Al igual que los demás autores subraya la gran presencia gala entre los extranjeros juzgados (387 de un total de 542), precisando además que la mayoría de los mismos fue juzgada por protestantismo pero sin concretarlo. A su vez, aporta como fase de auge de la represión los años 1566-1575.

Del conjunto de estos estudios se pueden extraer planteamientos sobre los cuales existe un consenso generalizado. En primer lugar, queda patente la dimensión política que reviste la persecución de los franceses especialmente en la segunda mitad del siglo XVI. En un contexto muy tenso de relación entre los dos estados, el Santo Oficio actuó de instrumento de la Corona en la represión de individuos provenientes de la vecina, antagonista y contaminada Francia. A su vez, esto no se explica sin tener en cuenta la especificidad de la Monarquía Hispánica de la era filipina, caracterizada por una intensa conjunción entre lo

---

6 Werner Thomas, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Lovaina, Leuven University Press, 2003.

7 *Ibidem*, p. 621.

8 Michel Boeglin, «Luteranos franceses en la España de los Austrias. Aspectos culturales de un conflicto religioso», en *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*, Sevilla, 2006, pp. 118-132.

9 Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993, pp. 454-457.

10 Anita González-Raymond, *Inquisition et société en Espagne. Les relations de causes du tribunal de Valence (1566-1700)*, París, 1996.

religioso y lo político. De ahí el deslizamiento natural que se opera desde el concepto de protestante hacia el de francés.

En segundo lugar, queda patente que existió contra los franceses una fase intensa de represión entre los años 1560 y 1575 en el conjunto de los tribunales si bien es cierto que la mayoría de ellos fueron juzgados en tribunales del norte (Navarra y Corona de Aragón).

Por último, todos los estudios coinciden en constatar el carácter superficial del protestantismo francés. Es más, se afirma que la mayoría de los encausados por dicho delito eran católicos cuya religiosidad no se ajustaba a los patrones locales en un momento de intensa remodelación sociocultural.

Ahora bien, para Valencia, ningún trabajo analiza al grupo concreto de los reos franceses y el presente trabajo tiene como objeto ofrecer una aproximación al respecto, concretando la especificidad francesa en el tribunal inquisitorial valenciano en el período 1566-1600 con especial atención hacia los delitos de luteranismo.

Como punto de partida de este análisis es necesario recordar el contexto político y religioso de la España de la segunda mitad del Quinientos. Como ya hemos señalado, esos dos ámbitos están, durante ese momento, profundamente imbricados y en esa dialéctica, la Inquisición ocupa un lugar central. Siguiendo a Boeglin, la década de 1550 marca un punto de inflexión en la represión antiprotestante y hasta 1558[11] las preocupaciones de los inquisidores se tornaron hacia la difusión de cualquier escrito relacionado con el profesor de Wittenberbg. Así, a partir de 1524 los inquisidores valencianos persiguieron incesantemente la difusión de las obras de Lutero y de sus adeptos[12]. Pero a partir de 1559 el tribunal cambió su estrategia en pos de proteger la unidad confesional y garantizar que los desgarros religiosos acontecidos en Francia y en el espacio alemán no afectaran a España. En esos momentos esa preocupación concurre con la expansión del fenómeno de la inmigración francesa, localizada esencialmente en los territorios septentrionales de la península (Navarra, Aragón, Cataluña pero también Valencia).

Las cifras son difíciles de establecer para una época pre-estadística, no obstante se cuenta con algunas estimaciones. Así, según Jean Bodin, en 1548 los franceses eran en Valencia 10.000 entre sirvientes y artesanos[13]. Al cerrarse el siglo la cifra

---

11 Michel Boeglin, «Luteranos franceses en la España…», *op. cit.,* p.122.

12 Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad…, op. cit,*, pp. 24-25.

13 Henri Hauser, *La réponse de Jean Bodin à M. de Malestroit: 1568*, París, 1932, p. 14.

estimada de inmigrantes franceses en la región capitalina se elevaba a 14.000 o 15.000 según el Consejo de Estado y en base a un informe del virrey conde de Benavente remitido en agosto de 1600[14]. Esta proporción parece considerable, pues se calcula que la población de Valencia con la zona extramuros estaba evaluada en unas 50.000 personas pocos años antes de la expulsión de los moriscos.

Para el conjunto del reino tenemos la indicación proporcionada por el ilustre economista Antoine de Montchrestien de principios del siglo XVII quien aporta la cifra de 30.000[15].

La convergencia de ambos factores (inmigración masiva y contexto político-religioso), se materializa como ya hemos visto en la estigmatización del francés (pero también del inglés o del holandés) como sospechoso de protestantismo por razón de su origen. Esta «xenofobia ideológica» como la denomina R. García Cárcel, queda manifiesta en los diferentes avisos y directrices emanados de la Suprema: en 1571 el tribunal de Valencia es informado «de lo que se havía determinado en una Junta que havía tenido la Princesa de Bearne con los lutheranos, en que viniessen disfrassados a estos Reynos de España algunos de sus ministros lutheranos para que se ponga el remedio que convenga». Así mismo los inquisidores catalanes son advertidos de «que no reciban las repúblicas del Principado de Cataluña por maestros de estudio de leer ni de escribir a los de nación francesa, aunque sean provados por el ordinario y que den aviso dellos a los Inquisidores de Aragón y Valencia»[16]. Una disposición del tribunal valenciano, esta vez de 1575, consiste en la designación de un comisario adicional en Morella por el gran número de inmigrantes franceses en esa comarca[17].

Los reos franceses ante los inquisidores: tipología de los delitos, sentencias y penas

Veamos ahora cuál ha sido el comportamiento de los inquisidores para con los reos de origen francés. Como ya se ha señalado, la fuente utilizada para este análisis es la

---

14 Jordi Nadal y Emili Giralt, *La population catalane de 1553 à 1717. L'immigration française et les autres facteurs de son développement*, París, 1960, p. 165. Documento localizado en Archivo General de Simancas, Estado, legajo 2636, fol. 45.

15 Antoine De Montchrestien, *Tratado de la Economía política*, París, 1889, libro III, pp. 316-318. Citado en Abel Poitrineau, «La inmigración francesa en el reino de Valencia (siglos XVI-XIX)», *Moneda y Crédito*, 137, 1976, pp. 103-133 (p. 104).

16 Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad…, op. cit.*, p. 74

17 Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad…, op. cit.*, p. 454.

de las relaciones de causas correspondientes al tribunal valenciano entre 1566 y 1600. Dicho segmento cronológico no está cubierto en su totalidad y faltan los documentos relativos a los años 1567, 1569, 1571, 1581, 1582, 1585, 1594, 1595 y 1596.

A pesar de las lagunas temporales anteriormente referidas, el número de franceses presentes en esta documentación asciende a 217 de un total de 2769 personas, es decir un 7,8%.

De estos 217 individuos únicamente dos son mujeres. En cuanto a los delitos, un significativo 55,3% de ellos son juzgados por luteranismo[18]. Para la misma franja cronológica, el conjunto de los reos del tribunal valenciano juzgados por luteranismo es de 157 de los cuales 120 son de origen francés lo que representa un abrumador 76,4% del total.

CUADRO 1:
REOS FRANCESES 1566-1600 Y REOS FRANCESES ACUSADOS DE LUTERANISMO.

	TOTAL DE REOS	%	LUTERANISMO	%
Franceses	217	7,8%	120	76,4&
Total	2769	100%	157	100%

Pero antes de analizar esta cuestión, veamos en qué otros delitos figura el 44,7% de los franceses que no han sido perseguidos por esa herejía.

Entre los casos que no constituyen una acusación por luteranismo, destacamos los de blasfemias, proposiciones y comentarios sobre la fornicación (58 causas), seguidos por los de favorecer actos de moriscos (6), bigamia (5), bestialidad (4), agresión a testigos de cargo (3), de renegar en tierra de infieles (3), sodomía (2), atentar contra objetos sagrados (2), amenazar a un miembro del tribunal (2) y finalmente por comer queso en cuaresma (1)[19].

[18] Debido a la imprecisión sobre las calificaciones de delitos, he incluido aquí aquellas personas que figuran en los apartados dedicados a los delitos luteranos como «Penitenciados por errores luteranos con abjuración de *levi*» o «Reconciliados con confiscación de bienes por errores de la secta luterana», pero también a aquellas personas registradas en apartados más generalistas tales como los que se titulan «Penitenciados por cosas diversas en auto público de la fee sin abjuración». En el caso de estos últimos he optado con la inclusión en la categoría del luteranismo cuando el cuerpo de la relación de causa contenía expresamente el término Lutero o luterano y cuando los hechos recriminados entraban en el repertorio inquisitorial de los síntomas que permitían reconocer a los luteranos tal como los recoge Werner Thomas, *Los protestantes y la Inquisición…, op. cit.*, p. 345.

[19] Se desconocen los pormenores de 12 causas.

Entre los primeros, sobresale la expresión «reniego de Dios», proferida en 16 ocasiones así como la afirmación de que mantener relaciones sexuales fuera del estado del matrimonio no es pecado mortal. La importancia dada a las proposiciones sobre la fornicación se debe al esfuerzo por reformar la moralidad popular en la era filipina y se plasma en una disposición del tribunal valenciano de diciembre de 1574 según la cual se debe considerar herejía el afirmar que la simple fornicación no es pecado mortal[20].

En esta categoría que A. González-Raymond ha calificado de delitos de «palabras», figuran improperios lanzados contra los diezmos, la Cruz, la Virgen o la Trinidad y el difundido juego de palabras entre bula y burla. Más específico resulta el comentario de Pedro de Sorjas sobre la religiosidad española cuando afirma que «en España todo era hipocresía […]se quería yr a Ytalia donde no abía Inquisición que aquí se vivía a peligro»[21].

Entre estos delitos señalamos aquí por pintoresco el caso de Guillem Barreter. Este vecino de Olocau, que fue preso por afirmar supuestamente que al no existir el infierno no procedía tratar de pecados mortales, se conjuró con otros dos presos para asesinar al alcaide y se fugó de la cárcel descolgándose por la ventana utilizando una cuerda hecha con mantas. Al término de su juicio fue absuelto por la proposición que le llevó ante el Santo Oficio pero fue sentenciado a 100 azotes y 3 años de galeras por la conjuración y la fuga.

Volviendo a los delitos de «palabras», extraemos del trabajo de Anita González-Raymond la cifra total de 196 individuos para los años 1566-1600[22]. Los franceses representan casi un tercio de los encartados por esos delitos minoritarios con una proporción equivalente al 29,5%, lo que deja suponer que constituían un objetivo preeminente del Santo Oficio en todas las áreas sobre todo si tenemos en cuenta que no superarían el 3% de la población del reino[23]. Aquí por lo tanto, los franceses sufren también las consecuencias de la campaña de remodelación de las actitudes populares de la época postridentina lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta la amenaza que éstos representaban para la ortodoxia local.

---

20 Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad…, op. cit.*, p. 473.

21 Archivo Histórico Nacional [AHN], *Inquisición*, libro 936, f. 353v.

22 Anita González-Raymond, *Inquisition et société…, op. cit.*, cifras sacadas de los cuadros en los que se presenta los números de casos por quinquenios, pp. 126-127.

23 Estimación calculada a partir del censo de Caracena corregido por Henri Lapeyre en Pedro Pérez Puchal, «La población del País Valenciano hasta la época estadística», *Cuadernos de Geografía*, 10, 1972, pp. 1-30 y la cifra de franceses presente en el reino según el informe del Consejo de Estado mencionado en el presente trabajo.

Si nos detenemos ahora en las relaciones de causas de contenido luterano, vemos que en 40 de las mismas, solo figura un confuso «por cosas de la secta de Luthero» o por «errores luteranos». Con respecto a las demás, y tal como recoge Werner Thomas, los «síntomas» que permitían reconocer a un luterano eran doce entre los cuales: negar la confesión, la transubstanciación, el purgatorio o el poder del papa por citar los más recurrentes.[24]

Los comentarios más repetidos son aquellos que niegan el poder de las imágenes y/o de los santos, la confesión a un sacerdote o el poder del papa con 30 menciones cada uno. En el caso del papa, se alude a la bula en 7 ocasiones como hiciera el guantero Duran del Bues quien creía que «el Papa no podía conceder bullas ni jubileos»[25]. Otras veces se evoca la singularidad de San Pedro como único depositario de un poder papal; en 1570 Juan de la Rocha deja claro que «Sanct Pedro tuvo el poder y no sus successores»[26] o el teólogo Jiusepe Petripoli quien supuestamente afirmó «que el papa no tenía poder, que solo lo tuvo San Pedro»[27].

La confesión a un sacerdote era rechazada en términos similares a los que mantuvo el boticario valenciano Pierre Causac: «a Dios se abian de confessar y no a los sacerdotes»[28].

El culto a los santos y a las imágenes es otra de las prácticas más criticadas con afirmaciones a veces tan concretas como las que mantuvo el labrador Pedro Mercader en 1600: «la ley de los lutheranos era buena pues deçían oraciones y creyan en Dios salvo que no creyan en ymágenes ni figuras de sanctos porque los hombres las hacían y que san Bernardo mártir no podía ser sancto por ser hijo de moro y que ningún moro ni hijo de moro podía ser santo»[29].

El siguiente tipo de comentario más registrado en orden descendiente es aquel que niega la transubstanciación con 21 menciones y que nos ilustra el caso del albañil Antón del Río cuando sostuvo «que la hostia consagrada era pasta de pan hecha entre dos yerros y que Dios no estava en ella»[30]. Con respecto a la Eucaristía, se entrevé un rechazo a la celebración romana de la misma en 13 ocasiones en las cuales los acusados niegan la necesidad de ir a misa. En dos casos el contenido de

---

24 Werner Thomas, *Los protestantes y la Inquisición*…, *op. cit.,* p. 345. Una lista semejante figura en el libro de Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad…*, *op. cit.*, p. 342.
25 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 37r.
26 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 50v.
27 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 38r.
28 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 37r.
29 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 124v.
30 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 75v.

la relación concreta ese punto dogmático; en 1570 el tejedor Jaime Hita explica que «la missa no era buena y que quando alçavan a Dios no se havían de arrodillar y pues nuestro señor havía recibido muerte y passión no teníamos necessidad de hazer nada»[31] mientras en 1573 Pedro Arnau creía «que Dios nuestro señor no baxava en las manos del saçerdote quando dize missa»[32].

La no observancia de los ayunos está muy presente también con 20 referencias de entre las cuales distinguimos la que figura en el caso de Joan Phelippe en 1584 al que acusaron de comer carne en Cuaresma estando sano. En este caso el encartado se defendió explicando que sabía que estaba prohibido pero que lo hizo por complacer a un hombre con cuya hija pretendía casarse. Muy convincente fue cuando, a pesar de las graves acusaciones habidas contra él, solo le condenaron a 6 meses de reclusión[33].

La negación del purgatorio es aludida 11 veces como en la relación del condenado a muerte Matheo Alari en 1587 quien, entre muchas otras cosas sostuvo que «no avía purgatorio sino infierno o parayso»[34].

Solo en 5 ocasiones se niegan los sacramentos como lo hiciera Pierre Chaftán en 1570 cuando decía que solo había dos sacramentos[35]. El mismo año, Joan Pas aludió a la especificidad del bautismo luterano en los siguientes términos: «no se havían de baptizar sino como sanct Joan se baptizó»[36].

En una proporción muy inferior figura la defensa del matrimonio de los clérigos, pues solo 4 personas apoyaban esa causa.

La mayoría de estas recriminaciones figura entre los lugares comunes del luteranismo y sondear su solidez resulta casi imposible dado el carácter de la fuente. En cambio, otros puntos no son mencionados salvo en contadas ocasiones y eso a pesar de su importancia en la doctrina luterana como ocurre con el *sola fide,* pues únicamente es expresado en dos relaciones, una de ellas de relajación en persona[37]. La idea del sacerdocio universal se percibe en las supuestas declaraciones de Joan Despons cuando dice «que cada uno de los lutheranos tenía tanto poder como el mismo papa»[38]. Por su lado, en 1591 Joan Mari evoca

---

31 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 51v.
32 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 75r.
33 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 372r.
34 AHN, *Inq.*, libro 937, f. 42v.
35 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 51v.
36 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 51v.
37 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 71v. y libro 937, f. 119r.
38 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 110v.

la predestinación aunque acto seguido también reconoce el purgatorio[39]. Finalmente, y aunque no sea un punto doctrinal, no podemos dejar de mencionar a Jaime Homs quien en 1589 reivindicó la traducción de la Biblia en romance[40].

Del mismo carácter aislado son las dos acusaciones hechas por cantar los salmos de David sin *gloria patri*; el tejedor de lana Antón Gilart sostenía que «psalmos de David se havían de dezir sin *gloria patri* y assi los havía dicho y cantado»[41] o Baltasar Aviñón quien había cantado los salmos « como acostumbran los lutheranos cantarlos sin *gloria patri*»[42]. Esos salmos son especialmente problemáticos por cuanto la traducción que de ellos hizo el cortesano francés Clement Marot en 1539 fue censurada[43].

Algunos reos también reconocen haber seguido la confesión luterana en el pasado pero muchos alegan una coacción para justificarlo, como ocurrió con Guillem Mateo quien dijo al respecto «que quando andava con lutheranos hazía como ellos porque no le matasen, él confessó que anduvo dos días con ellos siendo niño de treze años y le llevaron por fuerça y que porque no le matasen comió carne en viernes y le amenazavan con una hacha»[44]. Igualmente cruento resulta el testimonio de Bartolomé Bernieta. Este residente de Valencia relata que con 13 años evitó ser masacrado por los luteranos con todos los de su pueblo por su joven edad y que una anciana le inició en el culto y las prácticas luteranos por espacio de 9 meses[45].

Sobrecogedor resulta el caso del joven Mateo Corvera «de edad de treze años y parecía de menos» quien en 1589 se presentó voluntariamente ante los inquisidores explicando que en Bearn su familia era luterana y que desconocía que hubiese una Iglesia Romana y un papa. Concluyó pidiendo «ansia le diesen remedio»[46].

Debemos referir también aquellos casos en los cuales los elementos políticos regían en muchos casos el criterio de los inquisidores mostrando cómo esta institución participó de la lucha entre las dos coronas. En estos casos, mantener

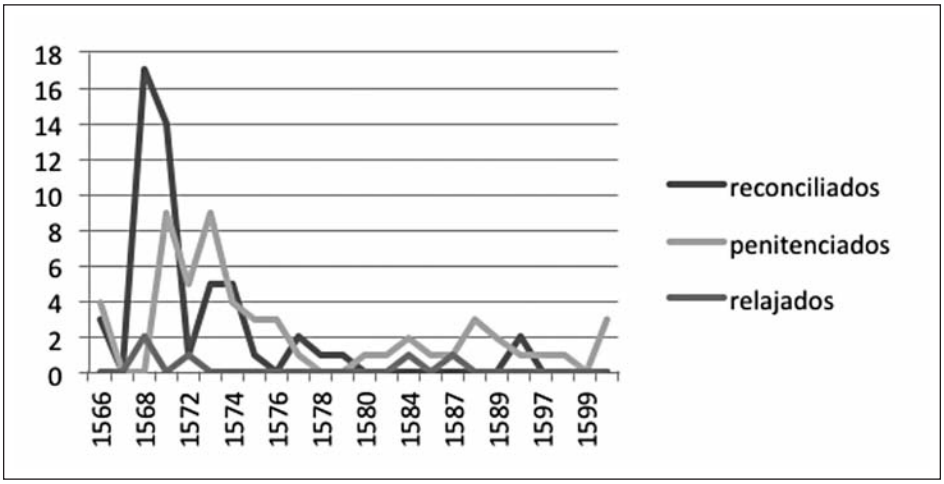
---

39 AHN, *Inq.*, libro 937, f. 430r.
40 AHN, *Inq.*, libro 937, f. 134v.
41 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 75r.
42 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 106r.
43 Elisabeth Balancy, «Les immigrés Français devant le tribunal de l'inquisition de Barcelone», en *Les Français en Espagne à l'époque moderne (XVIe- XVIIIe siècles)*, París, CNRS, 1990, pp. 45-69 y Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad…, op. cit.*, p. 306. Figura entre la lista de libros prohibidos recogidos por el tribunal de Valencia.
44 AHN, *Inq.*, libro 936, f. 391v.
45 AHN, *Inq.*, libro 938, f. 62v.
46 AHN, *Inq.*, libro 937, f. 162v.

palabras elogiosas sobre Enrique de Navarra o Francia, exponía particularmente a quien las pronunciaba. En 1588 Hernando de Forcada pagó las consecuencias de hablar del duque de Vendôme (*Bandoma*) en un modo «muy apassionado» y fue declardo hereje porque mostrarse apasionado por él era «sospechoso en la fe»[47]. En 1597, Guillen Berta declaraba «que si Vandoma hiciese guerra al Rey él seria el primero que se levantase contra él»[48]. La idea de que el contexto bélico influye en las valoraciones del tribunal es evidente en el testimonio del vidriero Guillen Arquer quien decía acerca de la bula de la Cruzada que «avía tomado la bula porque le tuviesen por christiano en España que si tuviese guerra con Françia pensasen que lo hera e no porque creyese en ella ni en el papa»[49]. En 1587 el sombrerero Joan Uxeta arremetía contra el rey de España en los términos siguientes: «quell rey Francisco de Francia avía tenido razón en aprovecharse de turcos contra el rey d'España»[50].

Las sentencias y penas relativas a todos los casos quedan recogidas en los cuadros siguientes:

GRÁFICO 1:
SENTENCIAS IMPUESTAS A LOS REOS FRANCESES POR LUTERANISMO



47 AHN, *Inq.*, libro 937, f. 408v.
48 AHN, *Inq.*, libro 938, f. 46v.
49 AHN, *Inq.*, libro 938, f. 67v.
50 AHN, *Inq.*, libro 937, f. 47v. Este reo no figura entre los acusados de protestantismo pero el comentario merece estar recogido aquí.

Este gráfico ilustra muy bien el pico de represión antiluterana registrado por varios autores en las décadas de 1560 y 1570 a la vez que muestra una concentración de las reconciliaciones entre 1568 y 1570.

CUADRO 2:
SENTENCIAS POR LUTERANISMO CONTRA FRANCESES

Reconciliados	52	43,3%
Penitenciados	55	45,8%
Relajados	5 (4 pers. 1 efigie)	3,3% y 0,8%
Absueltos	2	1,6%
Otros[51]	6	5%
Total	120	100%

CUADRO 3:
SENTENCIAS POR LUTERANISMO

Reconciliados	70	44,5%
Penitenciados	54	34,4%
Relajados	8 (	3,18% y 2,5%
Absueltos	18 (2 son franceses)	11,4%
Otros	7	4,4%
Total	157	100%

CUADRO 4:
SENTENCIAS POR DELITOS QUE NO SON LUTERANISMO

Reconciliados	3	3%
Penitenciados	71	73,1%
Relajados en persona	2	2%
Relajados en efigie	1	1%
Suspensos	4	4,1%
Absueltos	13	13,4%
Otros[52]	3	3%

51 Suspensos, despachados y recibidos a prueba.
52 Se desconoce.

Al observar estos cuadros vemos la gran proporción de reconciliados por luteranismo para los años de nuestro estudio. Si las comparamos con el porcentaje de reconciliados por esa misma herejía para el espacio cronológico 1566-1700 que es del 22%, comprobamos que la segunda mitad del siglo XVI fue más severa en sus sentencias, confirmando lo expuesto por Werner Thomas quien habla de un descenso del rigor inquisitorial en el siglo XVII[53]. Así mismo, resulta interesante la bajada en el porcentaje de penitenciados por luteranismo (34,4%) con respecto al de penitenciados que sean exclusivamente franceses (45,8%). Se trata de un descenso notorio colmado en parte por el incremento de absoluciones que apuntaría hacia una mayor severidad inquisitorial contra los individuos de origen galo. Del mismo modo, vemos que de los 18 absueltos, 16 (88,8%) se corresponden con individuos no franceses cuando éstos representan el 76,4% del conjunto de los perseguidos por ese delito. A pesar de las limitaciones de la fuente, parece que aquí se vuelve a confirmar el cambio de criterio de los inquisidores en función del origen del encartado.

También constatamos que la proporción de reconciliados en casos no relacionados con el luteranismo es muy inferior con respecto a aquél, lo que evidencia la, por otro lado muy lógica, mayor severidad por parte del tribunal hacia los «delitos prioritarios»[54].

CUADRO 5:
PENAS IMPUESTAS A LOS REOS FRANCESES JUZGADOS POR LUTERANISMO[55]

Galeras	54	43,5%
Cárcel	5	4,03%
Reclusión	11	8,87%
Azotes	21	16,9%
Destierro perpetuo	20	16,1%
Destierro meses o años	6	4,8%
Relajaciones en persona	4	3,2%
Relajaciones en efigie	1	0,8%
Penas pecuniarias	2	1,6%

[53] Werner Thomas, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Lovaina, 2001, p. 370.

[54] Tomamos aquí la expresión de José Contreras en «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y Amércia*, II, Madrid, 1993, pp. 588-632.

[55] Las penas pueden ser combinadas entre sí.

CUADRO 6:
PENAS IMPUESTAS POR DELITOS QUE NO SON LUTERANISMO[56]

Galeras	17	13,1%
Azotes	44	34,1%
Reclusión	4	3,1%
Destierro perpetuo	16	12,4%
Destierro meses o años	15	11,6%
Relajación en persona	2	1,5%
Relajación en efigie	1	0,7%
Penas pecuniarias	4	3,1%
Otros[57]	26	20,1%

Finalmente y con lo que respecta a las penas, Anita González-Raymond ofrece para el tribunal valenciano un total de 59 penas de galeras para los sentenciados por protestantismo entre los años 1566-1700[58]. Aquí, vemos que el 91,5% de ellas han sido impuestas a individuos de origen francés entre 1566 y 1600 (la última pena de galeras figura en una causa de 1598), confirmando que la segunda mitad del siglo XVI fue la principal etapa en la persecución del protestantismo peninsular. Siguiendo con las penas, advertimos que las de reclusión parecen estar muy por debajo de la media cuando se trata de condenados franceses pues, siguiendo a la misma autora, entre esos mismos años 1566-1700, la pena de cárcel afectó al 36% del conjunto de los reos llegando a ser la pena física más aplicada[59]. Sin embargo, vemos que las cifras arrojadas por los cuadros apuntan hacia una tendencia inversa cuando se trata de franceses: 8,87% de los casos por luteranismo y el 3,1% en otros casos. Se trata sin duda de un dato interesante que tendría que cruzarse de forma pormenorizada con la información relativa al estrato social y la profesión de estos condenados si bien esta última figura en menos de la mitad de los casos (47,9%).

56 Las penas son combinables entre sí.
57 Suspensos y absueltos, vergüenza, privación de oficio.
58 Anita González-Raymond, *Inquisition et société…, op. cit.*, p.100.
59 *Ibidem*, p. 75.

Conclusión

A través de las relaciones de causas de los años 1566-1600, hemos visto que los franceses presentes en el distrito inquisitorial de Valencia representaban la gran mayoría de los encartados por luteranismo así como un tercio de los perseguidos por delitos de «palabras» ofreciendo en cada caso una breve descripción de aquellos delitos más recurrentes y viendo en algunos otros que el criterio de los inquisidores adoptó ciertos tintes políticos relacionados con el contexto internacional. También se ha comprobado aquí que el pico de actividad contra el luteranismo se situó entre 1567 y 1575 y que las sanciones contra esa herejía fueron especialmente severas hasta el año 1600 y de forma particular hacia los condenados de origen francés. Tal como apuntábamos al comienzo de estas páginas, el presente estudio constituye una aproximación a la problemática de los inmigrantes franceses ante el tribunal valenciano y los datos aquí expuestos solo son algunos de los muchos resultados que el análisis de esta fuente aún puede aportar y que se desarrollarán en un futuro trabajo.

LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS EN LA DIÓCESIS DE ZARAGOZA

Juan Ramón Royo García
Director del Archivo Diocesano de Zaragoza

Resumen:

Esta comunicación estudia las consecuencias de la expulsión de los jesuitas en 1767 en la diócesis de Zaragoza, que afectó a las casas de Alagón, Caspe y Zaragoza; el destino de sus bienes y la represión de algunas devociones y personas simpatizantes de estos religiosos.

Palabras clave:

Jesuitas –expulsión in 1767–. Diócesis de Zaragoza. Arzobispo Juan Saénz de Buruaga.

Abstract:

The present communication studies the consequences of the suppression of the Society of Jesus in 1767 in the Diocese of Saragosse, which impacted in their houses of Alagon, Caspe and Saragosse: the destiny of their goods and the repression of a few devotions and persons affined to these religious.

Key words:

Jesuits –expulsion in 1767–. Diocese of Saragosse. Archbishop Juan Saénz de Buruaga.

En 1767 Carlos III decretó la expulsión de los jesuitas[1], hecho motivado por diferentes razones, que en el fondo responden al enfrentamiento entre el regalismo español, con sus medidas reformistas, y el principio de autoridad del Papado, al que obedecían los jesuitas en virtud de su cuarto voto[2]. La medida afectó a 4370 religiosos de la Península, América y Filipinas, de los que 660 pertenecían a la provincia de Aragón[3], que contaba, entre otras, con las casas de Alagón, Caspe y Zaragoza, enclavadas en esta diócesis. Su titular, el arzobispo Juan Sáenz de Buruaga, pertenecía al Consejo Extraordinario creado para resolver lo concerniente al destino de sus bienes temporales de los jesuitas después de su expulsión (temporalidades) y del que formaron parte «sujetos fieles a la persona del monarca, buscados 'a modo de candil', como escribió el P. Isla, llamados a desempeñar un papel muy concreto al servicio de la Corona, sin mayores pretensiones en el terreno de la alta administración del Estado»[4]. Por ello en Zaragoza la aplicación de las medidas gubernamentales correspondió al Gobernador Eclesiástico, Baltasar de Yusta Navarro y el Vicario General, Ignacio Martínez de Villela[5]. Ello generó una abundante documentación existente en

---

1 Entre los últimos estudios pueden señalarse los de José A. Ferrer Benimeli, *Expulsión y extinción de los jesuitas 1759-1773*, Bilbao, Mensajero, 2013 y «La expulsión de los jesuitas» en José Antonio Escudero (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 691-706; Mar García Arenas, *Portugal y España contra los jesuitas. Las monarquías ibéricas y la Compañía de Jesús (1755-1773*), Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2014 y Urbano Valero Agúndez, S.J (ed.), *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos,* Madrid-Santander-Bilbao, Universidad Pontificia de Comillas, Sal Terrae, Mensajero, 2014, pp. 35-42.

2 José A. Ferrer Benimeli, «La expulsión…», *op. cit.,* p. 698.

3 Datos ofrecidos por Mario Martínez Gomis y Enrique Giménez López, «La secularización de los jesuitas expulsos» en Enrique Giménez López (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 259-304.

4 Miguel L. López-Guadalupe Muñoz, «Obispos y consejeros eclesiásticos en los Consejos de la Monarquía española», en Juan L. Carellano, Jean P. Dedieu, M.ª Victoria López-Cordón (eds.), *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de historia institucional en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 199-240, p. 211. Sobre la trayectoria del arzobispo, v. Andoni Artola Beneda, «Reflexiones sobre la práctica del regalismo: gracia regia y alta carrera eclesiástica durante el reinado de Carlos III (1759-1788)», *Hispania Sacra*, LXV Extra II, julio-diciembre (2013), pp. 253-277. Su nombramiento (siendo obispo de Lugo) el 9 de noviembre de 1767 fue publicado por el P. Fr. Manuel Risco, *España Sagrada, t. 41. De la Santa Iglesia de Lugo*, Madrid, Viuda e hijo de Marín, 1798, pp. 268-269; no fue nombrado por el Papa hasta enero de 1768.

5 Yusta fue nombrado del cabildo zaragozano en 1767 sucediendo a Antonio Jorge Galván, nombrado obispo de Zamora. Posteriormente, fue obispo de León (1770-1777) y de Córdoba

diferentes fondos del Archivo Diocesano de Zaragoza, en especial el de Reales Órdenes, que contiene la comunicación mutua entre el Gobierno y la diócesis, que hasta ahora no había sido estudiada.

1. Las casas de la Compañía en la diócesis de Zaragoza y sus destinos[6]

1.1. Zaragoza[7]

En esta ciudad existían dos fundaciones jesuitas: el colegio, fundado, después de muchas dificultades, en 1555, y la casa del Padre Eterno, destinada a la tercera probación de los religiosos, fundada con posterioridad a 1685 a partir de la herencia de Jerónimo de Villanueva, protonotario de Felipe IV († 1653)[8]. Se sabe que en 1765 aquel contaba con 56 religiosos: 20 sacerdotes (7 profesores, entre ellos san José de Pignatelli), 3 misioneros en la provincia, 10 operarios, 22 coadjutores y 14 escolares de teología. La segunda contaba con 19 jesuitas: 13 sacerdotes y 6 coadjutores[9].

(1777-1787). Ignacio Martínez de Villela (†1794) ha sido confundido con su sobrino homónimo, al que el arzobispo presentó en 1768 como colegial en Bolonia; posteriormente fue diputado en las Cortes de Cádiz.

6 Un estudio sobre las fundaciones jesuitas, más centrado en su aspecto artístico, puede verse en Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar, «La arquitectura jesuítica en Aragón. Estado de la cuestión» en M.ª Isabel Álvaro Zamona, Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar (coords.), *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional Actas del Simposio Internacional celebrado en Zaragoza del 9 al 11 de diciembre de 2010*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 393-472. Un ámbito más reducido lo ofrece José A. Ferrer Benimeli, «Los colegios de Aragón que conoció Requeno» en Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811). Jesuita y restaurador del mundo grecolatino*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012, pp. 101-128.

7 Sobre el Colegio puede verse Belén Boloqui Larraya, «El colegio de la Compañía de Jesús en Zaragoza en el que vivió Baltasar Gracián. Apuntes para su historia desde su fundación (1570-1599)», en *Zaragoza en la época de Baltasar Gracián (catálogo),* Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, Servicio de Cultura, 200, pp. 61-74.

8 Belén Boloqui Larraya, «Escenarios en la vida de Baltasar Gracián. Pasado y presente» en Javier San Martín y Jorge M. Ayala (coords.), *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad. Actas del Simposio Internacional sobre Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento*, Calatayud, UNED, 2002, 397-492, pp. 462-470.

9 José A. Ferrer Benimeli, «Los colegios…», *op. cit.*, p. 125.

Conocemos la suerte de ambas casas gracias a la abundante documentación conservada. Cabe citar el *Expediente y diligencias practicadas en execución y cumplimiento de la Rl Cédula de 25 de agosto de 1769 sobre lo resuelto acerca de la aplicación y destino de la Yglesia y Colegio que fue de los Regulares de la Compañía de la ciudad de Zaragoza* de 1770. Sus casi cien folios recogen el inventario de ornamentos, plata y alhajas, realizado con asistencia del intendente general de Aragón, el vicario general y el hermano Domingo Arnés, procurador del colegio, la relación de funciones religiosas y misas, las rentas para misiones, etc. Un año antes, el 5 de julio, cumpliendo con la Real Cédula del 1 de junio, el Gobernador Eclesiástico ofreció un interesante informe sobre las instituciones benéficas y docentes de la ciudad que podían beneficiarse de los edificios de ambas sedes[10]. Así, sobre la iglesia, uno de los mejores ejemplos del barroco, escribió:

> «La iglesia del colegio grande es templo hermoso y con mucho adorno y sus muchas habitaciones son muy cómodas en un todo aunque el paraje no será muy apetecible para las comunidades grandes de esta ciudad y para las muy pequeñas será jaula sin pájaros. Está en la feligresía de la parroquia de la Magdalena y aunque se quisiera aplicar para la parroquia no dejarían de ofrecerse sus dificultades»[11].

Así mismo se mostró favorable a instalar el Seminario Conciliar en la casa del Padre Eterno:

> «No tiene duda que si se pudiera poner este Seminario en el Collegio de los expulsos llamado del Padre Eterno, con maestros de latinidad, Philosophía., Teología Escolástica y Moral, como hay en otras partes de España, sería muy útil para la juventud y en pocos años se criarían maestros para todo y para curas aplicando renta suficiente de los expulsos y haciendo contribuir a los que tengan obligación»[12].

Ramón Pignatelli, responsable de la Casa de Misericordia, había reclamado en abril de 1768 gran parte de los bienes para su mantenimiento, lo cual fue rechazado por la Sitiada, entidad responsable de su gobierno, «por resultar perjudicial e indecorosa» para las comunidades religiosas «ya que al parecer los regidores eran partidarios de que los bienes confiscados a los jesuitas permanecieran dentro del estamento eclesiástico» y se tuvo que dar marcha atrás.[13]

---

10 Archivo Diocesano de Zaragoza [ADZ], Reales Órdenes [RR.OO.] t. VI, 1767-1771, ff. 81-83. Los informes de los responsables de estas instituciones son más extensos: ff. 83-119. El informe del arzobispo, sin fecha, aparece recogió *Ibidem*, ff. 147-148v.

11 *Ibidem*, f. 81v.

12 *Ibidem*, f. 83.

13 Fernando Baras Escolá y Francisco J. Montero Hernández, «Ramón Pignatelli y la Casa de Misericordia» en Guillermo Pérez Sarrión y Guillermo Redondo Veintemillas (dirs.), *Los*

Carlos III dispuso el 21 de agosto que el colegio y su iglesia se aplicasen al Seminario de San Carlos, cuya sede quedaba para beneficio de las temporalidades para su venta o para darse a censo para fábrica de casas. El auto de traslado de 31 de enero de 1770 dispuso que la iglesia se denominase en adelante Iglesia Real de la Concepción y que el colegio se llamase Seminario Real de San Carlos. El acuerdo se comunicó el 9 de febrero a los sacerdotes, que expusieron algunos reparos al arzobispo, residente en la Corte, para hacer un rápido traslado. Buruaga, ya en la ciudad, el 1 de marzo dispuso su realización, que se produjo el 21 de abril[14]. El Colegio del Padre Eterno fue destinado en 1769 como sede del Seminario Conciliar[15], pero no se abrió hasta 1788 con el arzobispo Lezo Palomeque. Su dirección corrió a cargo de los sacerdotes de San Carlos. Fue destruido por los franceses el 27 de junio de 1808.

La casa de Mareca, situada en los términos de Épila (señorío del Conde de Aranda) se subastó en 1771 a favor de este, que la convirtió en su finca de recreo[16].En este año Juan Rodríguez y Miguel Esteban, vecinos de Zaragoza y arrendadores de los propios de Villanueva de Huerva entablaron un pleito contra Cristóbal Lagunas, vecino del mismo lugar, arrendador de la finca) sobre pago de la mitad de la primicia, fallando en favor de los demandantes el Juez de Pías Causas. Monte; Francisco Pellejero (que lo era de la torre de la Caballería) Antonio Martínez, Antonio Marco y Manuel García[17].

---

tiempos dorados. Estudios sobre Ramón Pignatelli y la Ilustración, Teruel, Departamento de Educación y Cultura, 1996, pp. 61-125, p. 83.

[14] El Seminario de San Carlos había sido creado en 1737. Sus orígenes los estudió Francisco Javier Calvo Guinda, *El Real Seminario de San Carlos de Zaragoza. Sus orígenes (1737-1788). Lección inaugural del curso académico 1988-1989*, Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1988.

[15] La expulsión de los jesuitas significó un «punto de arranque para la nueva vida de los seminarios» en opinión de Francisco y José Martín Hernández, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid, CSIC 1973, p. 128. A falta de una monografía completa se puede consultar el breve trabajo de Francisco Martín Hernández, *El Seminario de Zaragoza: 200 años de historia, 1788-1988*, Zaragoza, Seminario Metropolitano, 1988.

[16] Álvaro Cantos Carnicer C y Héctor Giménez Ferreruela, «La torre islámica de Mareca» *Saldvie* 4 (2004), pp. 303-329, p. 305.

[17] El pleito se encuentra en Archivo Diocesano de Zaragoza ADZ, Pías Causas, letra J, lig. 2. En él se contiene la «Copia concordada de la Real provisión de SM a consultas del Consejo en el extraordinario en la qual se reducen los frutos que se cogieron en las haciendas de las casa que fueron los Regulares de la Compañía a la paga integra de los diezmos a los partícipes a quienes toque su percibo por derecho», de 19 julio de 1767.

1.2. Alagón[18]

Como en otros casos, la fundación de esta casa se retrasó varios años. Después de un intento en 1652, se suspendió en 1658 y se reinició más tarde, de tal modo que en 1688 era una realidad consumada. Producida la expulsión se redactó un informe sobre esta casa, a cargo del párroco, un racionero y un vecino de la villa, Miguel Gómez, infanzón. Por él sabemos que los jesuitas atendían la cátedra de gramática desde 1754 o 1755 (antes la llevaba un maestro secular), atendían el hospital y ayudaban a las cargas parroquiales en una población de cerca de 2000 personas de comunión. Los informantes señalaron que la iglesia podría servir de aneja de la parroquial, para celebrar la misa de alba para los labradores antes de que se fueran al campo y que sus rentas podrían servir para un beneficiado coadjutor con 160 libras de renta o dotar dos raciones con 80 libras y el monte de piedad y para poder ampliar la fábrica de la iglesia parroquial. Después de la expulsión su templo pasó a denominarse San Antonio el Real, al trasladar la capilla dedicada al patrón de la villa existente en la iglesia parroquial, con su imagen, según dispuso el arzobispo por auto de 16 de mayo de 1770 según lo dispuesto por el rey a consulta del consejo extraordinario el 21 de mayo de 1769. En la visita pastoral de 1773 ordenó que el capellán Joaquín Otal comenzase a celebrar las tres misas semanales de la capellanía fundada por D. José Antonio Sobrino, ejecutor testamentario de Francisca de Mas, viuda de Francisco Lafuente, desde que se le comunicase el decreto, a las once y media de cada día[19].

En la parroquia existía un libro que contenía »los hechos principales de la expulsión de los padres Jesuitas, resoluciones de S. M. al asunto sobre este colegio de Alagón que oy se intitula San Antonio el Real, inventario de alhajas con separación de obvenciones y limosnas» de los fieles devotos del santo, formadas con el racionero Joaquín Lamata, de quien alaba «el buen orden la limpieza y método verdaderamente exquisito de este referido libro en que ni

---

[18] ADZ, RR.OO., t.VI, 120-126. Carlos A. Martínez Tornero, «El colegio de Alagón tras la expulsión de los jesuitas», *Jerónimo Zurita. Revista de Historia*, 83 (2008), pp. 199-221. También ha estudiado el caso de Graus: «El colegio de San Francisco Javier de Graus y sus temporalidades» en David Bernabé y Armando Alberola (eds.), *Magistro et amico. Diez estudios en homenaje al profesor Enrique Giménez López*, Alicante, Universidad de Alicante, 2012, 2pp. 23-248.

[19] ADZ. *Visita-. Resumen de las providencias de la Sta .personal visita del Illmo. Sor. Dn. Juan Saenz de Buruaga Arzobispo de Zaragoza a la que dio principio en 4 de mayo de 17772* (*sic*), (en adelante, VP 1772), ff. 151v-152.

redunda la expresión ni se conoce la más leve disminución en el particular que contiene, sobresaliendo en todo la claridad que demuestra el buen entendimiento de este capellán racionero y su celo y aplicación a esta real capilla». El arzobispo le manifestó sus «expresivas gracias», aprobando las cuentas y manifestó su esperanza en que «continúe edificando a este pueblo con sus piadosos exercicios como lo hizo hasta aquí y es notorio»[20].

1.3. Caspe[21]

Se fundó en 1740, y aquí se desplazaron los pocos religiosos instalados en Aguaviva (Teruel). En 1745 la casa, fundada en la iglesia de santa Lucía, contaba con 3 sacerdotes (2 maestros de gramática y el superior, Pedro Garcés), 2 coadjutores y un sacerdote para confesar a las capuchinas. Esta casa fue olvidada en la documentación previa a la expulsión, que no se efectuó hasta el día 4. Se sugirió que la iglesia sirviese para que pudiesen celebrar sacerdotes ancianos y para que acudiesen enfermos que no podían subir las escaleras de la parroquial, a la que se podría dar el cáliz más precioso y a custodia, a proveyendo también a los templos vecinos de Nonaspe y Chiprana. El edificio podría servir de hospital (como así se hizo), con su cementerio; con su archivo y una sala de Sitiada para los regidores del hospital, y para aulas de magisterio, incluyendo de niñas a cargo de dos mujeres honestas y virtuosas que enseñasen doctrina cristiana, hacer medias, coser y bordar[22]. En 1772 el Comisionado de las temporalidades de Caspe escribió una carta sobre «el método que deberían observar los capellanes de las fundadas en la iglesia de los jesuitas», a la que se respondió que las misiones de Aguaviva no se podían cumplir hasta que se formasen tres capellanías congruas con las existentes, con inconveniente que eran laicales y no colativas. El informe sobre el destino de la biblioteca (librería) es de 1773[23].

---

20 ADZ, VP 1772, f. 154. Existe un informe episcopal sobre el destino de esta casa de 1768: ADZ, RR.OO., t. VI, ff. 149-150v.

21 Los datos de la visita pastoral de 1745 los ofrece M.ª Rosa Arnal Berniz, «Estudio de Caspe en el siglo XVIII a través de las visitas pastorales e informes parroquiales», *Aragonia Sacra* V (1990), pp. 13-32, p. 21.

22 ADZ, RR.OO., t. VI, ff. 127-146v.

23 ADZ, RR.OO., t. VII, 1771-1777, 26 -27 y 25-28v, y año 1773, 263-266

2. Otras consecuencias de la expulsión

2.1. Reorganización de las parroquias de Monreal del Campo y Portalrubio

Pío IV concedió al colegio de Zaragoza los diezmos de las parroquias de Monreal del Campo y Portalrubio en 1562[24]. En 1770 se estableció un plan que las reorganizó mediante un decreto episcopal (7 febrero), seguido de la real cédula de aprobación (5 de abril) y otro decreto posterior (4 de mayo)[25]. El plan episcopal entregó los diezmos a las iglesias parroquiales para servir de dotación a los curatos y piezas eclesiásticas creadas. Las primicias, como era costumbre, las administrarían los Concejos, que proveerían de ornamentos, cera, vino, aceite y jocalias para el culto divino. En Monreal se dotaron el curato y cuatro raciones que ayudasen al párroco como coadjutores para proporcionar «cumplida y abundantemente el pasto espiritual que hasta aquí ha faltado»[26]. Estas piezas eclesiásticas se proveerían habiendo precedido concurso abierto. Los naturales del lugar solo tendrían «prelación en igualdad de mérito». Según los meses, se proveerían libremente por el arzobispo o por el rey, a cuya Real Cámara se remitiría una terna de los aprobados en dicho concurso.

Los racioneros estaban obligados a residir y solo podrían ausentar ser en el tiempo y condiciones establecidos por el Concilio de Trento para los párrocos. Se prohibió la ausencia simultánea de dos racioneros. Cada uno debía dejar un sustituto aprobado por el arzobispo, para que levantase las cargas que le correspondiesen de su ministerio, sin obligación de asistir al coro y sin que el racionero ausente pudiese ganar por su medio las distribuciones correspondientes. Lo mismo había de observarse en las ausencias del párroco. Debían asistir diariamente a las horas diurnas y misa mayor y alternar por meses en la cura de almas, de tal manera

---

24 El texto de la bula se encuentra en ADZ. Procesos Beneficiales. Pomer-Portalrubio. 1688. *Proceso de nominación de José Juste Galindo sobre la vicaría de Portalrubio*. No eran los únicos religiosos que ejercían el patronato o percibían los diezmos (no siempre las dos cosas) sobre parroquias de la diócesis. Aparte de los monasterios de Aula Dei, Piedra, Rueda, Santa Engracia, Santa Fe, Sigena y Trasobares, estaban los sanjuanistas de Caspe, los agustinos de Épila y las clarisas del convento zaragozano de Jerusalén (M.ª Pilar Pueyo Colomina, *Iglesia y sociedad zaragozanas a mediados del s. XVIII: la visita pastoral del arzobispo D. Francisco Añoa a su diócesis (años 1745-1749),* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 181-183 y 354-355).

25 ADZ, Decretos 1769-1770, 1770, ff. 43-53 y 54-65.

26 *Ibidem*, f. 44v.

que cada mes sirviesen dos, además del cura, para facilitar un servicio continuo en sus funciones privativas, confesar y administrar sacramentos y asistir a los feligreses siempre que fuesen llamados. En el confesionario debían estar los días festivos media hora o tres cuartos de hora después de salir el sol para que los feligreses pudiesen confesarse antes de los oficios. Alternarían con el párroco en la misa conventual, correspondiendo a este las misas pro populo. El párroco era el responsable de bautizar y casar, custodiar los cinco libros, explicar la doctrina y predicar evangelio, correspondiendo a los racioneros en caso de ausencia.

De los diezmos, fundaciones y votivos se extraerían 4000 reales de a 16 cuartos destinados a pagar las distribuciones, divididas en cinco partes iguales, por asistir a misa conventual cantada todos los días y a las horas diurnas rezadas en las ferias y cantadas los festivos con primeras y segundas vísperas. El resto serviría como congrua, dividido en seis partes (dos para el cura). Las rentas correspondientes a lo votivo y fundaciones, formarían una masa, distribuida en cinco partes iguales, Los derechos por bautismos matrimonios y entierros, se fijarían en una cantidad moderada, sin corresponder nada a los racioneros en aquellos y sí en los funerales, a los racioneros, en el caso que por los testadores o por devoción se fijase con pompa extraordinaria.

En Portalrubio se estableció un curato y un teniente vicario en calidad de regente, ambos perpetuos y colativos, provistos, después de participar en concurso-oposición abierto, por el rey o el arzobispo. Las rentas se dividirán en dos partes para el cura y uno para el vicario, ambos con deber de residencia, no pudiendo faltar al mismo tiempo, con un sustituto aprobado por el prelado. Era misión del regente ayudar al cura en los sacramentos y en la atención de los enfermos, pudiendo alternar por meses o semanas en estas tareas. Las competencias del cura eran las mismas que en Monreal, supliendo el regente en caso de ausencia o enfermedad. Los derechos por sacramentos y entierros se fijaron de forma similar que en Monreal.

Se suprimieron dos capellanías eclesiásticas colativas de patronato laical de Monreal y nueve laicales en Portalrubio. En adelante no podrían servir de título para ordenarse; estas las proveerían los patronos como legados píos que no requerirían tonsura, cumpliendo los patronos con los llamamientos previstos en la fundación y los nombrados.

El decreto del 4 de mayo fijó las distribuciones de las diferentes horas canónicas: para tercia, 12 dineros; por la misa conventual, 22; por asistir a sexta, 10; 16 por acudir a vísperas y 10 a completas. En cuanto al pie de altar no se introdujo ninguna novedad, porque los derechos no excesivos, ya que los de bautis-

mos eran voluntarios, los de matrimonios se correspondían a la tasa sinodal y los correspondientes a los entierros eran bastante tenues.

2.2. Represión de las devociones jesuitas

Después de la expulsión de los jesuitas se buscó extirpar las devociones «que se consideraban alentadas por la orden ignaciana y que estaban destinadas a mantener vivo entre sus afectos, los calificados «terciarios», el espíritu de cuerpo y la homogeneidad sin fisuras de la Compañía, fundamento -se creía- de su gran poder y capacidad de influencia, y en lo que Campomanes fijaba su fanatismo al ser «máquinas indefectibles de la voluntad de los Superiores»»[27]: el Sagrado Corazón y la Virgen de la Luz[28] que, en poco más de treinta años, se habían extendido profusamente.

El Sagrado Corazón

Esta devoción se había difundido durante los reinados de Felipe V y Fernando VI, gracias al apoyo de los confesores reales (PP. Clarke, Févre y Rávago), como Añoa Busto siendo obispo de Pamplona y Gregorio Galindo, obispo de Lérida[29]; misioneros como el P. Calatayud y religiosos como el hoy beato Bernardo de Hoyos[30]. De la misma se ocuparon también religiosos de otras órdenes:

---

[27] Enrique Giménez López, «La devoción a la Madre Santísima de la Luz: un aspecto de la represión del jesuitismo en la España de Carlos III» en Enrique Giménez López, *Expulsión y exilio…, op. cit.*, pp. 59-304, p. 259.

[28] No fueron las únicas. El P. Francisco Javier Hernández (1714-1717) propagó en sus misiones por Zaragoza y su diócesis el recuerdo de la Agonía de Cristo en la cruz poco antes de expirar, que llevó al ayuntamiento de Zaragoza el 12 de mayo de 1761 a que todos los viernes del año tocase la campana de la Torre nueva por la tarde para mover al rezo de tres credos en memoria suya (Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses*, V-VI (1753-1802), Zaragoza, Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2005, pp. 192-194, núm 2349, p. 192).

[29] En 1740 fundó la congregación del Sagrado Corazón en la iglesia del convento de Santa Clara de Lérida, cuyas constituciones se publicaron en Barcelona en dicho año (*Ibidem*, pp. 32-35, núm 2191).

[30] Se han ocupado de esta devoción José F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1753)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1995, pp. 324-330; Manuel Revuelta González, S.J., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo III: Palabras y fermentos (1868-1912)*, Madrid-Santander-Bilbao, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae-Ediciones Mensajero, 2008, pp. 365-371 y 388-391; Javier Burrieza Sánchez, *La Compañía del padre Hoyos. Contexto jesuítico y devoción al Sagrado Co-*

- En 1735 el dominico Fr. José García de Fulla publicó en Zaragoza (sin nombre de autor) su *Compendio de la verdadera devoción al Sagrado Corazón de Nuestro redemptor Jesús*, que se volvió a editar en Pamplona en 1737 (también de forma anónima) y en Zaragoza en 1743, con un texto aumentado y corregido. Además de ser una «exposición sistemática de los fundamentos teológicos, históricos y ascéticos de la devoción», esta obra demostró «que la misma no era patrimonio de una Orden conocer, sino de todas, y que por ello estaban igualmente llamadas a darla a conocer»[31]. En 1790 fue incluida en el Índice de libros prohibidos por orden del Inquisidor General[32].
- Fr. Bernardino Antonio Echéverz, abad de San Juan de la Peña entre 1745-1760, imprimió el *Devotíssimo novenario al Sagrado Corazón de Jesús sacado del Tesoro escondido en el Corazón de Jesús,* publicado en Salamanca en 1735, a continuación de su *Índice de alegría sagrada: epitome de la vida y translación de San Indalecio* (Zaragoza, José Fort, 1735, 63-73)[33].
- En 1750 también vio la luz de la imprenta el *Sermón panegírico místico y moral del Deífico y amoroso Corazón de Jesús, nuestro misericordioso Redemptor*, del franciscano Fr. Basilio Iturri del Roncal (1674-1758)[34].

La difusión de sus congregaciones en la diócesis de Zaragoza[35] se puede conocer a través de las reglas que aparecen en los Registros de Decretos que muestran su fundación por diferentes religiosos en el curso de sus misiones. De ellas,

---

razón de Jesús, Santander, Sal Terrae, 2010, en especial pp. 101-145, y Vicente Ramón Escandell Abad, *Y mirarán al que traspasaron. La espiritualidad del Sagrado Corazón en los tiempos modernos (ss. XV-XVIII),* Murcia, Fundación Universitaria San Antonio, 2012, en especial pp. 397-504 y 589-681.

31 Vicente Ramón Escandell Abad, *Y mirarán…, op. cit.,* p. 496.

32 *Ibidem*, pp. 496-497.

33 Ernesto Zaragoza Pascual, *Història de la Congregació Benedictina Claustral Tarraconense i Cesaraugustana: (1215-1835)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004, p. 380.

34 Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva…, V-VI (1753-1802)*, *op. cit*., pp. 52-54, núm. 2208. También penetró la devoción en conventos femeninos de clausura: así Sor Luisa Herrero del Espíritu Santo, clarisa de Valdealgorfa (1711-1777) compuso un «Laberinto devoto al Sagrado Corazón de Jesús» (*ibidem*, pp. 186-188, núm. 2344).

35 Una relación incompleta de las cofradías españolas que obtuvieron indulgencias papales menciona varias aragonesas: las de Calatayud (1741), Caspe (1742), Huesca (1744), Ateca (1745), Rubielos de Mora (1745, convento de agustinas) (Manuel Revuelta González, S. J., *La Compañía…, op. cit.*., pp. 390-391, n. 48).

cuatro lo fueron en aldeas de la comunidad de Daroca (Loscos, Mezquita, Ojos Negros y Fuentesclaras).

- Benedicto XIV concedió varias indulgencias a la cofradía fundada en el Colegio de Zaragoza el 22 de junio de 1741, cuyo breve fue aprobado por el arzobispo el 14 de septiembre[36]. Lo mismo hizo con la de Maella el 30 de noviembre de 1742, lo cual fue aprobado por el Vicario General el 9 de febrero de 1743[37].
- En Trasobares la estableció el P. Julián García el 11 de julio de 1745, con aprobación del Vicario General el 20 de noviembre[38].
- En Daroca, en la parroquia de Santo Domingo, lo hicieron los PP. Juan Francisco Madurga y José Peiró, misioneros apostólicos de la Compañía, con decreto del Vicario General el 8 de mayo de 1746[39].
- La erigida en la parroquia de Loscos fue aprobada por decreto del Ldo. José Escalzo y Acedo, vicario general, el 16 de noviembre de 1747. Por motivos desconocidos, el P. Calatayud[40] la fundó el 25 de julio de 1751 estando predicando en Daroca, y la agregó a Roma estando en Teruel el 1 de marzo de 1752[41].
- En Ojos Negros, con indulgencias de Benedicto XIV, aprobadas por el Vicario el 18 de septiembre de 1748[42].
- En Mezquita de Loscos se estableció el 15 de agosto de 1751 por los PP. Calatayud y Francisco Soldevilla, y fue agregada también a Roma estando en Teruel la fecha citada. Fue aprobada el 27 de abril de 1752.

---

36 ADZ, Registro de Decretos de Vicariato General (Decretos) 1737-1744, ff .581v-582.

37 *Ibidem*, año 1743, ff. 42v-45 (texto en latín).

38 ADZ, Decretos 1745-1749, ff. 140-143 y 1750-1752, ff. 399-406. El P. Julián García de Vera (1712-1764) fue examinador sinodal del Obispado de Huesca y predicó sendos sermones dedicados a la Inmaculada Concepción y a la Venida de la Virgen a Zaragoza en esta ciudad, en el templo dela Compañía y en la parroquia de San Felipe en 1744 y 1752 (Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva, op. cit.*, pp. 91-92).

39 ADZ, Decretos 1745-1749, ff. 333-336.

40 Las fundaciones del P. Calatayud son posteriores a las numerosas que hizo en Murcia a partir de 1733 y en Asturias en 1737, donde estableció 102 congregaciones. En el País Vasco y Navarra el promotor fue el P. Agustín de Cardaveraz entre 1736-1755 (Manuel Revuelta González, S. J., *La Compañía…, op. cit.*, pp. 388-389). El papel del P. Calatayud es estudiado por Vicente Ramón Escandell Abad, *Y mirarán…, op .cit.,* pp. 457-462.

41 ADZ, Decretos 1745-1749, ff. 409-413v. Decretos 1750-1752, ff, 399v-406v.

42 ADZ, Decretos 1745-1749, ff. 484-490.

- En Villarroya de los Pinares la dejó fundada el P. Calatayud estando en Teruel el 4 de mayo de 1752 y sus reglas fueron aprobadas el 23 de junio.
- La congregación de Fuentesclaras la erigió también el P. Calatayud el 3 de mayo de 1752 y la agregó a la congregación primaría de N.ª S.ª de la Anunciada del Colegio Romano de la Compañía cuando estuvo en Monreal el 17 del mismo mes. Fue aprobada el 27 de junio[43].

La vida de estas congregaciones fue efímera[44], pues en la visita pastoral efectuada por Sáenz de Buruaga sólo consta la persistencia de la de Loscos, en cuya iglesia parroquial existía además un altar dedicado al Corazón de Jesús (como también en Aranda de Moncayo y en la iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos, en Daroca). La única medida que tomó el prelado en 1776 fue mandar «tildar en sus constituciones las cláusulas que mandaban leer el *Chatecismo práctico* de el Pe. Calatayud, de la Compañía de Jesús extinguida»[45].

La Virgen de la Luz[46]

Esta devoción de origen siciliano gozó de un corto pero rápido desarrollo, como también rápida fue su extinción. En Madrid se le dedicó una cofradía en

---

[43] ADZ, Decretos 1750-1752, ff. 407-412 (Mezquita de Loscos), 418-422v. (Villarroya), 423-428v (Fuentesclaras).

[44] Señala Manuel Revuelta González (*La Compañía…, op. cit.,* p. 391): «Las que se habían fundado en las iglesias de la Compañía quedaron disueltas. Las demás o se deshicieron o entraron en una gran decadencia, por la oposición sistemática que se les hizo desde las altas esferas del poder, tanto político cono eclesiástico. Por eso, cuando los jesuitas retornaron a España en 1815 puede decirse que las manifestaciones externas de la devoción al Corazón de Jesús habían desaparecido del todo».

[45] ADZ, VP 1772, f. 426. Esta obra es analizada por Javier Revuelta González, «Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración: Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 19 (1999), pp. 53-80.

[46] Aparte del citado estudio de Enrique Giménez López, «La devoción…», *op. cit.*, se han ocupado de la misma José Carlos Vizuete Mendoza, «En las fronteras de la ortodoxia. La devoción a la Virgen de la Luz (Madre Santísima de la Luz) en Nueva España» en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 255-279; Alexandre Coello de la Rosa, «Luces y sombras: la efímera congregación de Nuestra Señora de la Luz en las islas Marianas (1758-1778)» en Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 223-255; Rebeca Carretero Calvo, »La Madre Santísima de la Luz en Aragón: simbolismo de una iconografía jesuítica prohibida», en Concepción Lomba y Juan C. Lozano, (eds.), *El recurso a lo simbólico. Reflexiones sobre el gusto II*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, pp. 203-212.

1754 y se le erigió un altar en 1756. En Zaragoza (donde se le rindió culto en el Colegio del Padre Eterno) se imprimió en 1758 la obra de José de Tobar *La invocación de Nuestra Señora, con el título de Madre Santíssima de la Luz*. En 1769 se investigó la presencia de su culto en Lérida, en el colegio de la Enseñanza. Esta pesquisa motivó un edicto del arzobispo Sáenz de Buruaga el 10 de mayo de 1770 en el que ordenó eliminar las imágenes existentes, públicas y privadas, y su entrega a los párrocos, y prohibió toda clase de cofradías, libros, novenas y devocionarios fomentadores de su culto[47]. Esta medida fue seguida por una providencia del Consejo Extraordinario, el 9 de junio siguiente, tendente a erradicar completamente de España cualquier vestigio de esta devoción, especialmente en los conventos de religiosas cuyos directores espirituales habían sido jesuitas[48]. Todo el material devocional existente en Zaragoza fue recogido públicamente el 25 de junio. Para el resto de Aragón la Audiencia decidió informar a los corregidores para hacer lo mismo y que se dirigiera al regente aragonés para que lo enviara a Madrid.

El 15 de enero de 1764 el Vicario General Dr. Miguel Boned aprobó las constituciones de la cofradía «de la Madre SSma. de la Luz o del Socorro» de Caspe el 26 de enero de 1773, las cuales fueron expurgadas del Registro de Decretos de 1769-1770 por decreto del Vicario general Dr. José de la Quadra el 26 de enero de 1773. El prior sanjuanista de Caspe, en carta del 31 de enero, afirmó que no había visto tales ordinaciones ni el libro de la cofradía, suponiendo que habían sido remitidos al Real Consejo o al arzobispo y comunicó que a raíz del decreto de 1770 se habían retirado las estampas, medallas y libros que se habían presentado[49]. En la providencia del 9 de junio de 1770 se dispuso que el arzobispo instruyese a la priora del Colegio de la Enseñanza sobre lo que

---

[47] ADZ, RR.OO., t. VI (1767-1771), f. 357 (texto impreso). El obispo de Barbastro escribió al arzobispo el 26 de junio (ff.362-362v) y el de Teruel el 22 (ff. 363-364v). El prelado turolense manifestó cierto reparo: manifestó que estaba difundida en la diócesis, pues había aprobado el breve de indulgencias que se le había presentado, expedido por Clemente XIII el 16 de mayo de 1759, y contaba con la aprobación del arzobispo Añoa, así que no había tenido ningún motivo para no aprobar esta devoción, por lo que el asunto de la prohibición «es punto en que debo reflexionar, para lo que es necesario tiempo» (f. 364).

[48] ADZ, RR.OO., t. VI (1767-1771), ff. 358-361. Se afirma que los jesuitas la habían introducido clandestinamente en la Corte por medio de la congregación de San Judas Tadeo, establecida en la ayuda de Parroquia de San Millán y en los conventos de monjas del Sacramento y San Juan de Alarcón y en los conventos de la Enseñanza de Lérida y Zaragoza (f. 360v).

[49] ADZ, Decretos 1773-1775, ff. 14-16 y Decretos 1762-1766, ff. 143-146.

tenía que hacer y «quando no fuesen suficientes las amonestaciones e instrucciones, use de los demás apremios legales celando mucho que la niñas jóvenes educadas en dicho convento no se imbuyan de especies contrarias al Gobierno ni se exciten devociones que no estén legítimamente aprobadas»[50].

San Ignacio de Loyola

El caso más claro de represión de la iconografía jesuita sucedió en 1775. El arzobispo Sáenz de Buruaga encontró un cuadro de San Ignacio de Loyola, datado en ¿1642?, «en público y muy a la vista» en la sacristía del santuario de la Virgen de la Zarza, en la villa de Aliaga (Teruel) «que es el más concurrido y frequentado de toda esta circunferencia de nuestro Arzobispado.» Aparecía con un libro cerca del pecho en el que se leía «clarísimamente» el lema «*Ad maiorem Dei gloriam regule societatis Jesu*». Al representar la fundación de una «religión» ya extinguida podía «ser perjudicial a los poco entendidos y ofrece otras más consequencias fuera de que no se debe representar viva la institución de una religión extinguida». Por ello, mandó al párroco –un prior sanjuanista– borrase la inscripción y dejase solo la efigie del santo, dando razón de haberlo hecho en un plazo de ocho días.[51]

3.3. Persecución de los filojesuitas

La expulsión no dejó de suscitar reacciones negativas. El arzobispo García Mañero encabezó el descontento en Zaragoza, donde «menudearon los sentimientos de pesar por la medida regia».[52] En este contexto se produjeron supuestas visiones y profecías que anunciaban la vuelta de los jesuitas, entre las que el P. Luengo cita la «de un niño de Zaragoza», junto a la de una monja de Sevilla «y otras muchas»[53]. En este contexto se explica que el dominico P. Antonio Gar-

---

50 ADZ, RR.OO., t. VI, ff. 360v-361.

51 ADZ, VP 1772, ff. 396-396v. El año aparece corregido y no es segura su lectura.

52 Teófanes Egido, «La expulsión de los jesuitas de España», *en Historia de la Iglesia en España, IV*, Madrid, BAC, 1979, pp. 745-792, p. 781. Por el contrario, el Cabildo Metropolitano mostró una total conformidad con la decisión regia, comunicada por carta que se leyó en su reunión de 11 de abril, en la que se acordó « se obedezca en los que toca al Cabildo y se responda a Su Magestad» (Archivo Capitular de la Seo, Actas Capitulares de 1767, f. 19).

53 Manuel Luengo, S. I., *Memoria de un exilio: Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1768),* estudio introductorio y notas de Inmaculada Fernández Arrillaga, Alicante, Universidad de Alicante, 2002, p. 426.

cés escribiese una circular dirigida a las prioras y religiosas sujetas a la jurisdicción suya como provincial de los Dominicos comunicando haber recibido una Carta Orden del Consejo Extraordinario para prevenirlas «que en ninguna manera crean revelaciones que inducen a la desobediencia de los Reyes legítimos, que fomentan disensiones, parcialidades y alborotos»[54].

Entre los apoyos a los religiosos destaca el de las religiosas de la Compañía de María, presentes en Zaragoza, y difusoras del culto a la Virgen de la Luz como se ha señalado, ya que se sabía «que en todas partes eran dirigidas por el espíritu de los Regulares y estaban por lo mismo expuestas a adoptar sus novedades indiscretamente»[55].

Quizá el documento que muestra mejor la animadversión de algunos religiosos por la Compañía de Jesús y el secretismo de las autoridades sobre su expulsión es el que lleva por título *Autos del Consejo de Castilla y continuados en el Tribunal Eclesiástico de Zaragoza, sobre el sermón de Manuel Batier, presbítero, ex jesuita, en la novena de los Innumerables Mártires en la iglesia de Santa Engracia el 9 de noviembre de 1767*, que se desarrollaron entre 1773 y 1777[56].

Contiene la información sumaria recibida del Consejo de Castilla por Manuel Vicente Aramburu, del Consejo de Su Majestad, Alcalde del Crimen de la Audiencia de Aragón, y continuada a su muerte por Felipe de Ribero, del mismo

---

54 Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva…, V-VI (1753-1802)*, *op. cit.*, p. 158, referencia tomada del Catálogo del Patrimonio Bibliográfico y que debe ser una de las Cartas Pastorales que señala el autor *Sobre las ocurrencias de aquel tiempo y obligaciones religiosas, 1766 y 1767* (*ibidem*, p. 154). Según el P. Luengo, esta y las del General de los Mercedarios Calzados, el Vicario General de los Carmelitas Descalzos y un provincial de los Agustinos Calzados fueron las « más públicas y más famosas » las más públicas y más famosas» (Manuel Luengo, S. I., *Memorias…, op. cit.*, p. 423), a los que acusa de no escribir con prudencia y juicio, al dedicarse a alabar y elogiar la expulsión de los jesuitas *(ibidem*, p. 424).

55 ADZ. RR.OO, t. VI, providencia del 9 de junio de 1770, f. 359v. Las reglas de estas religiosas recomendaban la lectura de S. Ignacio, el P. Ribadeneyra, el P. Lapuente y, en general, «todos los libros compuestos por los padres de la Compañía de Jesús, y otros semejantes» (Eloy Fernández Clemente, *La ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica,* Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1974, p. 192, tomado de las constituciones de 1745).

56 ADZ, Vicariato General, A-3-15. El texto del sermón predicado en Santa Engracia ocupa los ff. 49-63. Este proceso es interesante porque se sitúa entre lo acontecido en Barcelona en julio de 1767 y en Pamplona en 1768 (Antonio L. Cortés Peña, «Algunos ejemplos del control gubernamental sobre los jesuitas tras la expulsión» (en su obra *Religión y política…, op. cit.,* pp. 221-241, pp. 227-231).

Consejo y decano de dicha sala, sobre el sermón de Manuel Batier, dentro del novenario patrocinado por los Condes de Fuentes.

El proceso se originó por una denuncia de Fr. Miguel López, de cuarenta años, rector del Colegio mercedario de San Pedro Nolasco y calificador del Santo Oficio[57], dirigida al Conde de Floridablanca, al día siguiente de los hechos, el 10 de noviembre de 1767, informando del escándalo que el sermón había causado en unos religiosos del Colegio que habían asistido al mismo[58]. Este fraile criticó el «fanatismo» de los jesuitas y sus partidarios, y se hizo eco de las repercusiones entre algunos oyentes «que en tono de insulto decían...: Esto sí que es predicar. Los suaristas solos tienen valor para predicar la verdad'». El asunto se trató en el Consejo extraordinario del 15 de noviembre, escribiendo a Manuel Vicente Aramburu el día 21 para que se informase del asunto y determinando que los testigos estaban obligados a « guardar el más profundo secreto, en inteligencia que verificando o contrario se les tratará como a descubridores de los arcanos del Estado, especificando también las calidades del referido don N. Batier, tiempo y causas por (las) que fue expulso de la Compañía y demás relativo a su conducta en los asuntos actuales». Según Fr. Miguel López, el sermón duró más de una hora «y fue con velocidad» y los otros religiosos se quejaron (f. 5) de lo siguiente:

> «Que fue una sátira contra la nación española y su ministerio, que pintó a la religión en España como que va a expirar, con cuyo motivo toda su idea fue exhortar a conservar la fe…; que en España se miraba con indiferencia la religión, que prevalecía y reinaba el libertinaje, sin haber quien sepa defender la fe, pues los que presumen de sabios logran este concepto porque estudian dos párrafos de Gaceta y cuatro de Mercurio; que ha visto en un palacio de España al mismo Luthero en un cuadro con su mote *Beatus Lutherus*, aunque sabe que no lo está; que llegando a nombrar los potentados y personas reales que honraron dicho santuario con su presencia, omitió maliciosamente a nuestro piadosos monarca Carlos III; que Dios guarde».

---

57 Trata de este religioso (†1789), Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva...*, V-VI (1753-1802), pp. 328-329, núm. 2495.

58 Fr. Blas Polo, lector de Prima de Teología, de 31 años; Fr. Francisco Zueco, presbítero, prior del Colegio, de 46 años, y Fr. Antonio Allué, Lector de Vísperas del colegio de San Pedro Nolasco, de 30 años. Aparte de ellos, declararon como testigos D. Melchor Eugenio Cortés, de la Universidad de Zaragoza, abogado y relator propietario de lo civil de la Real Audiencia de Aragón; D. Juan Ab Ach, teniente del Regimiento de Suizos (o Juan Abbach, que declaró en Barcelona en la pesquisa secreta formada en 1766 y que condujo a la expulsión de los jesuitas: Teófanes Egido e Isidoro Azcona, *Las causas «gravísimas» y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p.70). y sus capellanes Francisco Henzeler y Columbano Burche; el prior y un monje de Santa Engracia, Fr. Leonardo Martínez y Fray Domingo Lario.

Manuel Batier Castelli era hijo de Pedro Batier y de Victoria Anunciata Castelli, «de familias nobilísimas» (f. 137). Su padre fue Capitán Teniente del Regimiento Suizo de Besler y capitán teniente habilitado del Regimiento de Suizos de D. Carlos de Reding. Ejerció este empleo unos catorce años y murió después de treinta y seis años de servicio a la Corona en una fecha indeterminada («doce años ha» se indica en el f. 137, sin indicar el año en que se redactó esa nota). Este militar sostuvo veintidós campañas -entre ellas la retirada de Fiumichino (*sic*) y los sitios de Veletri, Valencia del Poo (*sic*) y Campo Santo y el Paso del Fannaro (*sic*)-, ««padeció una larga reforma y en el real servicio se le fiaron siempre comisiones de mucha importancia».

El ex jesuita nació en Mérida en 1737 (en 1773 tenía « treinta y seis años cumplidos»: f. 100v). Residió en varios colegios de la Compañía de la Provincia de Aragón: « tomó la ropa» en el de Tarragona y después de catorce años de religioso, en 1764, cuando estaba destinado en Tortosa «se halló con patentes del Provincial para dejar la ropa». Según él, esta ciudad se dirigió al Provincial para que no fuese destinado a aquella, traslado que rechazaba motivado en certificados médicos (f. 100). Sirvió cuatro años como capellán del Regimiento de Voluntarios extranjeros: llegó a Zaragoza con los primeros reclutas para la formación del citado regimiento hacia marzo de 1764 (f. 147, según se deduce de una carta al Marqués de Torremanzana); durante veintiún meses ejerció su ministerio sin ninguna retribución. Su nombramiento fue aprobado el 1 de diciembre de 1767. Su hermano jesuita, Alejandro Batier, residente en el Colegio de Gerona, «está entre los regulares expulsos» (f. 105). Su cuñado, Juan Antonio Payás, era mercader en Zaragoza y le recomendó, según él, enviar el texto del sermón al Conde de Aranda. Aquel, después de pronunciado este, le regaló una chupa y calzones de paño nuevo (f. 104). En 1769 estuvo destinado en Barcelona y Palma de Mallorca. Según él, había « reducido a nuestra Santa Fe» a numerosos protestantes: así, en Barcelona a un adulto « de la secta de los guácaros» (*sic*, por cuáqueros) y llevó a confirmar a más de ciento ochenta adultos, hombres y mujeres, al Obispo de Mallorca (f. 128).

Fue detenido el 17 de enero de 1773 y declaró el 29 de enero. Afirmó haber utilizado en su sermón « libros corrientes», especialmente «los sermones de Labarre, de los que puso clausulas enteras» (f. 101v) y llevar en Zaragoza «de veintisiete meses a esta parte» (f. 100v). Su conducta fue criticada por los testigos. Uno de ellos le califica de «hombre muy bailarín, que sabe bien bailar el fandango y que está muy mal conceptuado en diferentes partes» (f. 44) y se le acusó de haber participado en un baile de máscaras en el carnaval de 1767 en casa de un mercader, llamado Chaure (f.101). Otro dijo que era «un hombre de corto

talento y de muy poca constancia» (f. 46v), aunque por la relación de los papeles que le intervinieron conocía varios idiomas (alemán, italiano y francés) y, él se consideraba «bien instruido» en Filosofía, Teología Escolástica y Dogmática, Historia, «cosas eruditas» y Bellas Artes (f. 125).

Felipe de Ribero actuó entre el 17 de enero y el 2 de febrero. Luego no hubo más actuaciones hasta 1775: se trató del asunto en el Consejo de Castilla en la sesión extraordinaria del 27 de abril, donde se acordó remitir los autos y documentos al arzobispo de Zaragoza para que siguiese el proceso, según carta de Campomanes del 3 de mayo. Las autoridades eclesiásticas comenzaron a trabajar el 7 de agosto.

La sentencia del arzobispo fue dictada el 21 de abril de 1777: se le privó de las licencias de celebrar, confesar y predicar en el arzobispado, se le desterró por cuatro años y, puesto que no era natural del mismo ni tenía ningún título eclesiástico que le obligase a residir en él, se le prohibió volver a residir en él sin obtener antes su licencia o al de sus sucesor. La sentencia estaba pensada antes, pues se pasó al Consejo de Castilla el 11 de marzo y el extraordinario del 10 de abril se dio por enterado de la misma, y se le devolvió al prelado para hacerla notoria y pública y obrase los efectos a los que hubiese lugar según escribió Campomanes el 16 de abril. El 24 de abril se le entregó una copia al interesado, que, inmediatamente, apeló al Nuncio. Poco después falleció el arzobispo. Se prosiguieron diferentes actuaciones: por auto de 7 de julio se declaró que, de momento, se le debía asistir como sacerdote pobre. Su procurador propuso como jueces sinodales al Dr. Joaquín Benito de Garay, al Dr. Faustino de Acha Descartín y al Ldo. Diego Aguado, canónigos de la Seo aceptados por el fiscal, Dr. José Martínez San Juan, el día 9, lo cual se comunicó al procurador del acusado. El notario eclesiástico entregó «este último testimonio» a este el 29 de julio de 1777, casi diez años después de pronunciado el sermón objeto de este expediente. Lo que pasó a continuación lo desconocemos.

En cuanto al clero parroquial, su actitud es desconocida. Al menos se conoce un caso de un párroco simpatizante de la Compañía, Miguel Jerónimo Ondeano, rector de Moyuela entre 1743 y 1780, alabado por el arzobispo Añoa y también por Félix Latassa, que en 1752 predicó el sermón que la escuela suarista dedicó a la Inmaculada Concepción en la iglesia jesuita de Zaragoza y que se publicó al año siguiente, que falleció en 1780[59]. También se sabe que este último,

[59] Juan Ramón Royo García, «Evolución histórica de Moyuela (Zaragoza) entre los siglos XVI y XIX», *Aragonia Sacra* IX (1994), pp. 99-130, p. 109. Félix Herrero Salgado, *La oratoria*

racionero de mensa de la Seo y célebre bibliógrafo, (muerto en 1805) había participado en una fiesta similar en 1765 y simpatizó con los religiosos con los que, casi seguramente, había estudiado[60]. La persecución sí que alcanzó a Agustín Uriarte, que en 1767 era inquisidor de Zaragoza[61], y también al obispo de Teruel Rodríguez Chico, deportado a Daroca por proteger al sochantre Francisco Alba, autor de varios escritos agrupados con el título *La verdad desnuda*, donde se atacó la política regalista gubernamental[62].

En conclusión, todas estas fuentes utilizadas muestran la necesidad de utilizar documentación complementaria hasta la utilizada normalmente (las del Estado y las de los propios jesuitas). Indican también la enfermiza persecución de ciertas devociones y personas simpatizantes de la congregación (sin llegar al extremo de lo sucedido con los Antonianos en Zaragoza, cuya iglesia fue demolida una vez fueron suprimidos por Pío VI) y el beneficio que supuso para el arzobispado, con la creación del Seminario de San Carlos y del Seminario Conciliar, entre otros aspectos.

---

sagrada en el siglo XVIII. I. Bibliografía, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2008, p. 777, n.º 3417 lo identifica con el sucesor de Olavide en las Nuevas Poblaciones de Andalucía, como también Francisco Aguilar Piñal, *Bibliografía española del siglo XVIII*, t. 6, Madrid, CSIC, pp.169-170, núm. 1308.

60 Genaro Lamarca, «Introducción» en Félix Latassa y Ortín, *Noticia histórica-geográfica del Reino de Aragón,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2006, pp. 7-32, p. 25. Entonces era racionero de Azanuy (Huesca). Una muestra de su vinculación jesuita es «el sorprendente hecho de que en la Biblioteca de Escritores Aragoneses, siempre que un autor pertenece a la Compañía de Jesús lo destaca poniendo su pertenencia a la orden delante del nombre del autor, y solamente lo hace con ellos».

61 Su caso ha sido estudiado ampliamente por Andoni Artola Arnedo, «Reflexiones…», *op. cit.,* pp. 270-277.

62 Antonio L. Cortés Peña, «Algunos ejemplos…», *op. cit.,* pp. 236-237.

EXCLUIDOS Y CENSURADOS. LOS RECUSANTES CATÓLICOS INGLESES Y LA DIPLOMACIA ESPAÑOLA EN TIEMPOS DE JACOBO I*

Porfirio Sanz Camañes
Universidad de Castilla-La Mancha

Resumen:

Esta aportación forma parte de un estudio más amplio sobre el catolicismo en las relaciones hispano-inglesas en tiempos de Jacobo I y Felipe III. En 1593 se emitía bajo la reina Isabel I un estatuto contra los disidentes católicos de la religión anglicana. Con el término de «recusante» se entendía a aquellos que rehusaban atender los servicios de la iglesia oficial inglesa. Con su sucesor Jacobo I se volvieron a promulgar otra serie de leyes, que incluían diferentes sanciones legales, confiscaciones económicas, penas de prisión e inhabilitación en el desempeño de oficios públicos.

La aparente política de tolerancia de Jacobo I se enturbió tras el complot de la pólvora aprobándose nuevas medidas de represión sobre los católicos ingleses. El Parlamento impulsó una serie de medidas en mayo de 1606 entre ellas la del Juramento de Obediencia que incorporaba la negación expresa de cualquier tipo de autoridad del Papa sobre el soberano inglés. En este contexto, las relaciones hispano-inglesas tuvieron como telón de fondo el espinoso tema de los recusantes católicos ingleses para los que la Corte española era una sólida tabla de salvación.

Palabras clave:

Exclusión, censura, recusante católico, Inglaterra, Irlanda, España, Jacobo I.

* El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación: «La proyección política y la función social de la nobleza castellana durante el siglo XVII» (HAR 2012-37583) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y del que soy investigador principal.

Abstract:

This study is focused on the Catholicism in the Anglo-Spanish relations in the Early Stuarts times. It was issued in 1593 under Queen Elizabeth I a statute against Catholic dissidents of the Anglican religion. As «recusant», it was known those who refused to attend the services of the official English church. With James I were approved another set of laws, including different legal sanctions, economic confiscations, imprisonment and disqualification from holding public offices.

The apparent tolerance policy of James I became confused after the Gunpowder Plot approving new repression measures on English Catholics. Parliament pushed through a series of laws in May 1606 including the Oath of Obedience incorporating the express denial of any kind of authority of the Pope over the English sovereign. In this context, the Anglo-Spanish relations were conditioned by the thorny issue of English Catholics recusants for whom the Spanish Court was a solid lifesaver.

Key words:

Exclusion, censorship, catholic recusants, England, Ireland, Spain, James I.

La situación de Inglaterra en 1603, tras la muerte de Isabel I, era bastante crítica. Tras dos décadas de continua lucha, su sucesor, el primero de los Estuardo, se encontró a un país exhausto en lo financiero, inestable en lo político y más que convulso en lo religioso.

La situación financiera no era lo suficientemente halagüeña como para embarcarse en nuevas aventuras militares. La activa política exterior inglesa estaba pasando factura a las arcas de la Corona[1]. La escasez de fondos ingleses, sujetos a un sistema real de recaudación de impuestos arcaico, necesitaba urgentemente de una reforma y la escalada de los gastos, sumando las últimas extravagancias cortesanas de Jacobo I, incrementaba anualmente el capítulo de deudas. Las dificultades económicas condujeron a que el rey y su primer ministro, Robert

---

[1] La última década del reinado isabelino fue muy agitada en política exterior. Las guerras de Irlanda y las ayudas a los Países Bajos y Francia supusieron un costo cercano a las 3 millones de libras, de las que el 55% se pagaron a cargo de los subsidios parlamentarios. Hacia 1603 las deudas de la Corona superaban las 400.000 libras. Véase Robert Ashton, *Reformation and Revolution, 1558-1660,* Londres, Granada Publishing, 1984, pp. 231-234 y 240-244.

[2] Thomas Cogswell, *The Blessed Revolution. English politics and the coming of the war, 1621-1624,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 13-14.

Cecil, conde de Salisbury, adoptaran pronto una situación de no beligerancia con las dos dinastías europeas más importantes, los Borbones y los Habsburgo[2]. En la Corte existía cierta disparidad de opiniones y no todas ellas eran favorables al acercamiento con España. Se mostraba especialmente contraria la encabezada por el sector belicista de sir Walter Raleigh mientras las clases comerciantes inglesas abogaban por la negociación y el acuerdo. Cuestiones como la severidad de los controles inquisitoriales y las restricciones existentes para introducirse en el comercio americano estaban en el fondo de la cuestión[3]. Las propuestas remitidas con la embajada española, liderada por don Juan Bautista de Tassis, conde de Villamediana, para la negociación del Tratado de Paz concluirían, tras varios meses de negociaciones, en la paz de Londres el 28 de agosto de 1604[4].

La llegada de don Pedro de Zúñiga, tras más de dos décadas sin embajador en Londres por la expulsión de don Bernardino de Mendoza en tiempos de la reina Isabel I, permitía restablecer la embajada permanente en Inglaterra. Con la difícil tarea de reorganizar el grupo hispanófilo en la Corte, casi desaparecido después de tantos años de confrontación con la monarquía isabelina, el *Spanish Party* viviría sus mejores años de gloria pocos años más tarde, durante la embajada del conde de Gondomar[5]. Como rezaba en las instrucciones que portaba don Pedro debía preocuparse, fundamentalmente, por la conservación de la paz frenando las incursiones de la piratería inglesa y procurando «que a los naturales de mis Reynos que trataren en Inglaterra, Escocia y Irlanda se les haga toda la buena acogida y guarden las inmunidades usadas y acostumbradas en todo tiempo de paz con las particularidades que en la capitulación de ella se han declarado»[6]. Dos de los capítulos en los que se ponía mayor énfasis eran el del trato a los católicos en Inglaterra y el de las relaciones de Londres con los rebeldes holandeses[7].

---

3 Carlos Gómez-Centurión Jiménez, *Felipe II, la empresa de Inglaterra y el comercio septentrional (1566-1609),* Madrid, Editorial Naval, 1988, pp. 350-351.

4 El tratado, compuesto de 34 cláusulas, analizaba los asuntos más candentes en el terreno político, económico, militar y religioso. Véase, José A. Abreu y Bertodano, *Colección de los tratados de paz, alianza, neutralidade, garantia...etc,* Madrid, Editor Diego Peralta, Antonio Marín y Juan de Zúñiga, vol. I, 1740-1742.

5 El *Spanish Party* estaba formado por algunos «pensionados» ingleses, habitualmente nobles, y por una serie de «confidentes» en los círculos cortesanos. Véase Archivo General de Simancas [AGS], Estado (Inglaterra), leg. 2.863. Gondomar, a 15 de noviembre de 1617.

6 AGS, Estado (Inglaterra), Leg. 2.863 (años 1605-1617). Instrucción de don Pedro de Zúñiga como embajador ordinario en Inglaterra, Valladolid, 20 de abril de 1605, caps. 13 y 14.

7 *Ibidem,* caps. 7, 13 y 14.

España, Inglaterra y la «católica Irlanda»

A comienzos del siglo XVII y con una España volcada hacia la paz con Inglaterra, los irlandeses asistieron a un periodo de represión y de mayor dureza por parte de sus nuevos administradores, quienes tenían una mentalidad colonial más radical[8]. Cuando en 1600 Peter Lombard publicaba su libro, *De regno Hiberniae sanctorum insula commentarius,* no solo se intentaba convencer al Papado del recurso justo de Hugh O'Neill a las armas sino también de justificar el desgobierno introducido por los ingleses y las novedades religiosas de la reina Isabel, hasta el punto de haber deslegitimado a Inglaterra, país que había perdido su derecho –basado en una concesión papal– a su dominio de Irlanda y había dejado a las isla al borde de la destrucción. Por ello, la resistencia irlandesa ante la monarquía inglesa estaba plenamente justificada[9].

La «cuestión irlandesa» debía ser abordada como parte de una política de Estado por parte de la monarquía hispánica y las voces que clamaban a favor de la intervención de los irlandeses con objeto de desestabilizar Inglaterra cobraron mayor fuerza en estos momentos[10]. La jornada de Inglaterra de 1588, había permitido el alistamiento de muchos exiliados irlandeses pero su fracaso, abortó por el momento, cualquier otro plan de ayuda a Irlanda.

Distintos memoriales de aquellos años aconsejaban se abordara la empresa de Irlanda. Uno de ellos, presentado por el capitán don Martín de la Cerdá, hacia 1600 insistía –probablemente inspirado por O'Neill– en distintas razones de estado, motivos comerciales y posibles beneficios militares, todos ellos, aspectos derivados de un hipotético ataque español a Irlanda. Para alguien como De la Cerdá, que había servido en Irlanda en varias misiones especiales y conocía muy bien la realidad político-social de la isla, resultaba muy aconsejable la empresa de Irlanda[11]. El memorial pasó al Consejo de Estado que valoró las cir-

---

8 Enrique García Hernán, «Obispos irlandeses y la Monarquía Hispánica en el siglo XVI», en M.B. Villar García y Pilar Pezzi Cristóbal (eds.), *Los extranjeros en la España Moderna. Actas del I Coloquio Internacional,* Málaga, Universidad de Málaga, 2003, tomo II, p. 276.

9 J.J. Silke, *Kinsale. The Spanish Intervention in Ireland at the End of the Elizabethan Wars,* Liverpool, Liverpool University Press, 1970, p. 67.

10 La cuestión irlandesa puede seguirse a través de dos estudios de Óscar Recio Morales. Véase su *España y la pérdida del Úlster: Irlanda en la estrategia política de la Monarquía hispánica (1602-1649),* Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003; e *Ireland and the Spanish Empire, 1600-1825,* Dublin, 2010.

11 En su discurso sobre «Las causas y razones que podrían mover a V.Md. para metter la guerra en Irlanda». Véase, Óscar Recio Morales, *El socorro de Irlanda en 1601 y la contribución*

cunstancias que concurrían para abordar la empresa, la «reputación» que se conseguiría con la conquista de la isla y el «freno» que debería suponer para Inglaterra en sus aventuras marítimas y coloniales hacia el Nuevo Mundo a pesar de que las dificultades financieras y de tiempo postergaron por el momento una operación militar «tan en servicio de Dios»[12]. Las playas irlandesas de Kinsale verían esfumarse las últimas esperanzas españolas de asestar un golpe a Inglaterra a través de Irlanda y se añadía a las frustraciones derivadas del fiasco de la Gran Armada[13]. Todo parece indicar que el envío de Armadas, a pesar de resultar infructuoso, puso de manifiesto que las líneas de acción contra Inglaterra no habían sufrido alteración en lo sustancial tras la *Invencible* [14].

Jacobo I y la situación religiosa en Inglaterra

La situación religiosa en Inglaterra cuando Jacobo I ascendió al trono, era ciertamente confusa y las expectativas creadas para los católicos ingleses e irlandeses, por no hablar de las fundadas esperanzas que se gestaban en Madrid ante el relevo en la Corona, se esfumaron con rapidez. Como recogía la instrucción que portaba el embajador enviado a Inglaterra, se esperaba que una oleada de católicos ingleses e irlandeses se agolpasen en la embajada española en Londres. Por lo general se trataba de personas que habían sido desposeídas en sus haciendas y eran perseguidas en las Islas. Una situación en la que se debía obrar con suma prudencia y «disimulación» para no enturbiar el reciente tratado de paz ni las relaciones con Jacobo I: «Aveys de estar con cuidado [se decía al embajador] de eximiros todo lo que pudieredes de hazer semejantes officios por el riesgo de disgustar con ellos a aquel Rey y hazer por esso mas daño que provecho a los que acudiesen a valerse de vos»[15].

---

del ejército a la integración social de los irlandeses en España, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002, p. 53.

[12] AGS, Estado, Inglaterra, 2511 (año 1600), doc. 1. El Consejo de Estado, «Sobre las razones que se offrecen para que se haga este año la empresa de Irlanda» (Madrid, 13 de julio de 1600); y doc. 106 (Madrid, 23 de julio de 1600).

[13] Véase, Enrique García Hernán, Miguel A. de Bunes, Óscar Recio Morales y Bernardo J. García García (eds.), *Irlanda y la Monarquía hispánica: Kinsale, 1601–2001. Guerra, Política, Exilio y Religión,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

[14] Véase, Porfirio Sanz Camañes, *Los ecos de la Armada. España, Inglaterra y la estabilidad del Norte (1585-1660),* Madrid, Sílex, 2012, pp. 211-223.

[15] AGS, Estado (Inglaterra), leg. 2.863 (años 1605-1617), cap. 5.

Lo cierto es que los católicos irlandeses habían celebrado el ascenso de Jacobo I al trono de Inglaterra mientras en España la sucesión se había seguido con cautela, como se recogía en la instrucción secreta que portaba el embajador español: «Muy sabido es lo que he desseado y procurado favoreçer la causa de los catolicos de aquel reyno y encaminarla a su mayor beneficio especialmente en tiempo de la reyna de Inglaterra difunta que tanto los persiguió y apreso»[16]. En efecto, décadas de desencuentro y enfrentamiento, en los campos de Holanda y en aguas americanas, habían alimentado la animadversión entre ambas naciones –a tenor de algunos observadores de la época– creando estereotipos y clichés que dañaban la imagen del otro y fomentaban las rivalidades entre enemigos irreconciliables. El mismo Consejo de Estado argumentaba una serie de razones para no fiarse de la supuesta tendencia religiosa del nuevo monarca: «Que aviendose el mismo Rey criado herege y procurado apoyar en su Reyno la heregía y echado tantas rayzes como se sabe de confederaçion y amistad con Príncipes y Repúblicas hereges y en particular con los rebeldes de su Magd, y fundando la esperança de salir con la sucession de Inglaterra en la parte que tiene en los hereges de aquel Reyno y siendo el de su natural mañoso y doblado se puede mucho temer que la intençion que da de que en viendose Rey de Inglaterra se tornara catholico, sea solo traça con que deve de pensar engañar al Papa y a su Magd. para que no se opongan a su intento… Se debe escusar –concluía el Consejo– entrar su Magestad de acuerdo con el Rey de Escocia entre tanto no se declarare Catolico» [17].

A pesar de la crianza protestante de Jacobo I y dado que su madre era católica, algunos albergaban la esperanza de que el rey favoreciese, al menos, el catolicismo en Irlanda sin que existieran razones concluyentes que hicieran pensar en su hipotética restauración. Los hechos fueron muy diferentes. En 1605 se ordenó a todos los jesuitas y a los sacerdotes regulares que abandonaran Irlanda y el Juramento de Obediencia se imponía hasta convertirse en un elemento de permanente fricción con la comunidad católica: «Yo, Verdadera y sinceramente en mi conciencia delante de Dios, y de todo el mundo, reconozco, professo, testifico, y declaro, que nuestro soberano señor el Rey Iacobo es legitimo y verdadero Rey deste Reyno, y de todos los demas señorios, y tierras de su Magestad. Y que

[16] AGS, Estado (Inglaterra), leg. 2.863 (años 1605-1617). Junto a la citada instrucción iba después otra «Instrucción Secreta», fechada el mismo día, Valladolid, 20 de abril de 1605, fol. 9.

[17] AGS, Estado (Inglaterra), leg. 2511 (años 1602), doc. 80.

el Papa, ni de su propia autoridad, ni de otra alguna de la Yglesia, o Sede Romana, ni por otros medios con otra persona quien quiera, de algun Reyno, o señorio de su Magestad, o para dar autoridad a otro Principe para acometer el dicho Rey, o sus tierras, ni para hazerles daño alguno, ni para absoluer qualesquier subditos y vassallos suyos de la deuida sujecion y obediencia..» [18].

Excluidos y perseguidos tras la conspiración de la pólvora

Las multas de los católicos ingleses, llamados «recusantes», también se convirtieron en uno de los principales motivos de queja para ellos, sobre todo si tenemos en cuenta que podían acarrear severas penas que incluían la pena capital: «Qualesquiera persona que despues de los diez dias del mes de Junio, del año de 1606 saliere del Reyno de Inglaterra para servir à otro Rey, Principe, o Estado, sin aver primero hecho el dicho juramento, será condenado en la pena de ladron; es a saber, a ser ahorcado, y perder todos sus bienes […] Item qualquiera persona que saliere del Reyno avra de obligarse en ochenta escudos por lo menos, y dar dos fiadores, que nunca jamas dara obediencia al Papa, ni a la Yglesia Romana, ni dara consentimiento a que se haga alguna confederacion contra el Rey o contra su Estado, antes en viniendo tal cosa a su noticia la manifestará luego. Y si alguno saliere del Reyno sin aver dado tal fiança, será obligado à la misma pena de la horca, y perdimiento de bienes. Y en las tierras y puertos de mar se señalen ministros del Rey, para tomar los juramentos y fianças dichas […] Todo hombre que fuere padre de familia, y tuviere en su casa algun criado, o huésped Catolico Recusante, pagara quarenta escudos al mes por todo el tiempo que le huviere tenido»[19].

De igual forma, se requería a los funcionarios del Estado y de las ciudades a que tomaran formalmente el juramento para forzar a los católicos a reconocer al rey Jacobo como cabeza de la Iglesia en Inglaterra. Si no lo hacían de esta forma, teóricamente, perdían sus puestos: «Ningun Catolico Recusante podra ser Juez, o Abogado en el Derecho Civil, ni Municipal, ni Procurador, ni Solicitador de causas, ni Notario, ni Refrendario, ni tener oficio alguno en alguna Chancillería, o Audiencia. Tampoco le será permitido ser Medico, o Boticario,

---

[18] AGS, Estado (Inglaterra), leg. 2512 (año 1606). «Las leyes nuevamente hechas en el Parlamento de Inglaterra este año de MDCVI contra los Católicos Ingleses, que llaman Recusantes», traducidas de su original impreso en Inglés.

[19] *Ibidem.*

ni Canador de alguna ciudad, villa, o fortaleza. Ni tendra cargo alguno destos so pena de quatrocientos escudos, que se han de repartir por iguales partes entre el Rey, y el denunciador […] Y no solo los dichos Catolicos Recusantes seran incapaces de todo oficio publico; mas tambien los que tuvieren sus mugeres Recusantes, salvo si el marido, y todos sus hijos, y criados, frequentaren las yglesias, y la sacrilega comunion de los Protestantes»[20].

Sin embargo, como en la práctica, el juramento no era siempre demandado, muchos alcaldes, sheriffs y magistrados continuaron siendo católicos. El juramento, sin embargo, podía ser utilizado para mantener a los católicos fuera de importantes cargos del Estado mientras los puestos más altos estaban en posesión de protestantes de Inglaterra.

Al llegar al poder Jacobo I, el movimiento rebelde protagonizado en 1586 por los católicos irlandeses O'Neill y O'Donell, estaba totalmente enterrado lo queyudó para que el nuevo rey para que el nuevo rey de Inglaterra completase el plan Tudor para Irlanda y gobernase aquellos territorios con un poder absoluto. Por una parte, se produjo el masivo asentamiento de colonos ingleses y escoceses en el Ulster, a través del sistema de plantaciones[21]. En 1607 se produjo el exilio de los condes Tyrone y Tyrconnell hacia Flandes antes de recalar en Roma, situación que supuso para el Ulster el final del viejo orden y abrió el camino hacia el asentamiento en sus tierras, con la aplicación del Plan de Chichester, Lord Representante, para el Ulster[22]. Otros muchos irlandeses también tomaron el camino del exilio hacia España, fundamentalmente, un país en el que fueron acogidos con gran generosidad y donde recibieron distintos privilegios de ciudadanía española[23]. Jacobo I tendría la oportunidad dorada de extender a sus tres reinos el mismo sistema legal. A di-

---

20 *Ibidem.*

21 El proyecto de plantaciones se extendió a cinco de los nueve condados –Armagh, Coleraine, Donegal, Fermanagh y Tyrone–, con el objeto de lograr que el Ulster, foco tradicional de movimientos rebeldes, se convirtiera en un lugar seguro para la Corona inglesa. En la década de los 1980 han aparecido las obras de autores como Foster, Gillespie, Canny y MacCarthy, que han profundizado sobre el tema.

22 El *vuelo de los condes* dio la oportunidad de anglicanizar más rápidamente la provincia y con métodos más directos, planteando la posibilidad de asentar en ellos a colonos ingleses y escoceses. El gobierno inglés consideraba área sujeta a confiscación toda aquella sobre la cual los condes hubieran ejercido algún tipo de autoridad. Véase M. Kerney Walsh, *Destruction by Peace. Hugh O'Neill after Kinsale: Glancondhain, 1602-Rome, 1616,* Ed. Cumain Seanchais Ard Mhacha, 1986, pp. 84-85.

23 Enrique García Hernán, *Irlanda y el rey prudente.* Madrid, Ediciones del Laberinto, 2000. pp. 253-262.

ferencia de épocas anteriores, ningún jefe irlandés tendría poder sobre ningún reino ni clan y la autoridad sobre la tierra quedaba en manos del rey. Sin embargo, como Jacobo I no quería implantar estas leyes «a sangre y fuego» contra los católicos ingleses y dado que la población, mayoritariamente, era católica, mayoritariamente, era católica se dilató la convocatoria del Parlamento hasta 1613.

El complot de la pólvora también hizo resurgir las tensiones contra los católicos de base y los jesuitas más vehementes, reavivándose las persecuciones. Hubo algunas personas, como Luisa de Carvajal que habían efectuado una importante labor de apostolado llegando hasta las mismas cárceles, donde los condenados recibían su aliento y consuelo, y fueron acusadas de conspiradoras terminando en prisión[24]. Dentro del apostolado más beligerante, cabe mencionar al padre jesuita Joseph Creswell[25], quien trabajó para los intereses españoles como informante desde Inglaterra, desde Roma y desde los seminarios de ingleses en España[26]. Para el jesuita, tras años de desaliento por la persecución religiosa de la política isabelina, debía garantizarse que Felipe III les ayudaría en la restauración de la fe en aquel reino con la esperanza de tener rey católico, «por el gran servicio que en ello se hará a Dios y para tener buena vezindad y a donde casar sus hijos y para plantar y conservar nuestra santa Religión en aquel Reyno»[27]. Los convulsos asuntos religiosos podrían, según Creswell, encontrar vías de solución si se aprovechaba la situación para que el futuro rey de Inglaterra no utilizara la violencia ni la coacción en materia religiosa «sino proceder como suele la Iglesia en la conversión de las tierras de infieles por via de razon y suavidad porque los

---

[24] Sólo la intercesión de don Diego Sarmiento de Acuña, embajador español, y sus presiones sobre el rey Jacobo I, permitieron fuera condenada al destierro, aunque fallecería días después de salir de prisión, el 2 de enero de 1614. Véase Porfirio Sanz Camañes, *Diplomacia hispano-inglesa en el siglo XVII. Razón de Estado y relaciones de poder durante la Guerra de los Treinta años, 1618-1648,* Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 34.

[25] Tras estudiar en Reims alcanzó el puesto de Rector como sustituto de Robert Persons en el Colegio inglés de Roma, e incluso fue su sucesor como viceprefecto de los jesuitas ingleses repartidos por los seminarios de Sevilla y Valladolid en España. Vísperas de la muerte de la reina Isabel I y para alentar las esperanzas de los católicos ingleses en la sucesión del reino, se dirigía a Felipe III en un papel titulado: «Lo que parece se puede responder a los católicos de Inglaterra». Véase AGS, Estado (Inglaterra), leg. 840 (año 1603), fol. 94.

[26] J.R. Fernández Suárez, «Joseph Creswell: al servicio de Dios y de su Majestad Católica (1598-1613)», *Revista Es,* n.º 8 (septiembre, 1978), pp. 45-84.

[27] AGS, Estado (Inglaterra), leg. 840 (año 1603), fol. 95.

mas de los que en Inglaterra andan engañados nacieron en la Heregia, y es culpa más nacional y de las cabeças que personal de los particulares»[28].

El Juramento de Obediencia y sus consecuencias

El Parlamento impulsó una serie de medidas en mayo de 1606 entre ellas la del Juramento de Obediencia que incorporaba la negación expresa de cualquier tipo de autoridad del Papa sobre el soberano inglés. En este contexto, las relaciones hispano-inglesas tuvieron como telón de fondo el espinoso tema de los recusantes católicos ingleses para los que la Corte española era una sólida tabla de salvación.

Durante la última década del gobierno isabelino se endurecieron las leyes penales contra los recusantes, es decir, contra aquellos que rehusaban atender los servicios de las parroquias de la iglesia oficial inglesa o anglicana. En 1593 se emitía un estatuto contra los disidentes católicos de la religión anglicana. Las leyes de recusancia se fueron implantando desde el reinado de Isabel I al de Jorge III, aunque no siempre tuvieron el mismo vigor. Las multas pecuniarias podían implantarse desde los 12 peniques por ausencia en 1559 según la ley de uniformidad siendo recogidas por los religiosos para el sostenimiento de los pobres de las parroquias mientras también podían alcanzar el embargo de todos sus bienes y dos terceras partes de la propiedad[29].

A resultas de descubrirse la conspiración de la pólvora y salvarse providencialmente el rey, Jacobo I no tardó en comparar su situación personal con la providencial salvación de Inglaterra tras el fracaso de la Armada. Un recuerdo agradecido que tendría su representación en algunos sermones de la época que ayudaron a proyectar el mensaje. Así sucedió, por ejemplo, con la *A thankfull Remembrance of Gods Mercie* de George Carleton publicada a finales del reinado

---

28 *Ibidem.*

29 Véase *The Catholic recusants of the West Riding of Yorkshire 1558-1790*, vol. 1 (Wapentakes – Agbrigg & Morley; Osgoldcross; Staincliffe; Staincross and Strafforth & Tickhill), transcrito por Allan Paver (ed. y comp. por Joan P. Smith), publicado por la W&D FHS Project Group, Wakefield & District Family History Society, 2004. Los «Recusant Rolls of the Exchequer» corresponden a la serie anual de las multas y «forfeitures» que se conservaban en los Archivos Nacionales (originalmente el Public Record Office), series E. 377/1-82. Puede consultarse también la obra clásica de Brian Magee, *The English Recusants. A Study of the Post-Reformation Catholic Survival and the Operation of the Recusancy Laws* (introducción de Hilaire Belloc), Londres, Burnes, Oates & Washbourne, 1938.

de Jacobo I, donde se mostraba el triunfo de la verdadera iglesia de Inglaterra frente a sus enemigos.

En la Conferencia de Hampton Court de 1604, Jacobo I rechazó la mayor parte de la agenda reformista puritana –a pesar de autorizar una nueva edición de la Biblia inglesa–[30] y en su primer discurso al Parlamento pronunciado el 19 marzo de 1604, casi un año después de la muerte de la reina Isabel I, agradecía la amistosa recepción a su llegada a Inglaterra y hablaba de sus deseos de paz. Y también habló por extensión de una necesaria paz religiosa que debía orientarse a buscar la reconciliación entre las diferentes iglesias en base a un concilio ecuménico que podía quedar en manos del Papado[31]. La propuesta sería discutida en septiembre de 1605 por el nuncio papal en Flandes, Ottavio Mirto Frangipani y el católico Thomas Howard, conde de Arundel, quien había llegado con un regimiento de voluntarios ingleses para asistir a los tercios españoles que luchaban en la rebelión de las Provincias Unidas en el norte. La propuesta de Jacobo I sería discutida en España en verano de 1605, como consta en los archivos vaticanos, en un documento titulado: «Discourse on the desire which the King of England is said to have to conform to the Catholic Church by means of a Council» [32].

A comienzos de 1606 apareció un tratado breve con el título, *A Discourse of the Maner of the Discovery of this Late Intended Treason,* en el que el rey empleaba a alguno de los miembros de la Corte para que diera las razones y la versión real de lo que había sucedido con la conspiración[33]. Según el tratado, Jacobo mismo, con la ayuda de Dios, había descubierto el complot y lo que Dios había hecho era, primero, proteger su sagrada persona y en segundo lugar, el reino que gobernaba. Las sospechas sobre Salisbury y Suffolk habían podido ser confirmadas a tiempo y el día previo a la apertura del Parlamento se pudo descubrir el complot. El discurso de Jacobo I al Parlamento, el 9 de noviembre fue una extraordinaria exhibición de vanidad y egoísmo[34].

---

30 El obispo de Durham Tobie Matthew (1546-1628) estuvo en la Conferencia. Contamos con su informe remitido al Arzobispo de York. Véase, Edward Cardwell, *A History of Conferences and Other Proceedings Connected with the Revision of the Book of Common Prayer from the Year 1558 to the Year 1690,* Oxford, Oxford University Press, 1840, pp. 161-166.

31 W.B. Patterson, *King James VI and I and the reunión of Christendom,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 31-38.

32 Archivo Vaticano, Fondo Borghese, ser. III, vol. 68, fols. 182-185. Cit por W. B. Patterson, *King James VI and I..., op. cit.,* p. 70.

33 Harris Willson, *King James VI and I.* Londres, Jonathan Cape, 1956. p. 225.

34 *Ibidem*, pp. 225-226.

Los Comunes empezaron a debatir sobre el Catolicismo romano en Inglaterra, tan pronto como iniciaron su segunda sesión, el 21 de enero de 1606. Con la investigación del complot de la pólvora todavía bajo sumario, se centraron en la seguridad del rey y del gobierno. El 6 de febrero las dos Casas del Parlamento deliberaron sobre el asunto para posteriormente aprobar dos leyes a finales de mayo y en junio que iban a endurecer las penas contra los católicos, empezando a diferenciar lo que entendía como moderados papistas y radicales. Una de las leyes se aprobó «for the better discovering and repressing of Popish Recusants» e incluía una cláusula que permitía a un obispo, o dos justicias de paz, «to tender a new oath to recusants»[35]. La convulsa situación religiosa en Inglaterra también permitió al Parlamento jacobino la aprobación de una ley que requería a los recusantes católicos ingleses jurar su lealtad al rey Jacobo y denegar el poder del Papa para deponer monarcas[36]. Esta ley levantó una airada crítica en Roma y una controversia que tuvo un enorme impacto[37]. El Papa reunió a una junta de teólogos, incluyendo al influyente Cardenal Belarmino, para que emitiera un informe sobre el juramento y cuando lo encontraron ilegal, emitió un breve contra el mismo en septiembre de 1606[38]. El propio rey puso su interés personal en responder a las críticas él mismo. En febrero de 1607 y de 1608 se publicó un anónimo *Triplici Nodo, Triplex Cuneus: or, An Apologie for the Oath of Allegiance,* un tratado de 112 páginas, en el que acusaba a sus detractores de no haber entendido la propuesta civil del juramento[39]. En opinión

---

35 J.P. Sommerville, «Papalist political thought and the controversy over the Jacobean oath of allegiance», en Ethan Shagan (ed.), *Catholics and the «Protestant nation». Religious Politics and Identity in Early Modern England,* Manchester and New York, Manchester University Press, 2005, pp. 163-164.

36 Marcy L. North, «Anonymity's Subject: James I and the Debate over the Oath of Allegiance», *New Literary History,* vol. 33, n.º 2 (Spring, 2002), pp. 215-232.

37 Sobre las controversias del Juramento, puede consutarse: Thomas Clancy, «English Catholics and the Papal Deposing Power», *RH* 6 (1961-1962), pp. 114-140, 205-227; *RH,* 7 (1963-1964), pp. 2-10. Y también en: *Paist pamphleteers: The Allen-Persons Party and the Political Thought of the Counter-Reformation in England, 1572-1615* (Chicago, 1964); y W.B. Patterson, *King James VI and I..., op. cit.,* especialmente el cap. 3.

38 J.P. Sommerville, «Papalist political thought and the controversy...», *op. cit.*, p. 166.

39 El título completo es el siguiente: *Triplici Nodo, Triplex Cuneus: or, An Apologie for the Oath of Allegiance, against the two Breves of Pope Paulus Quintus, and the late Letter of Cardinal Bellarmine to G. Blackwel the Arch-priest.* Londres, anno 1607, ed. facsímil, *De Triplici Nodo* (copia corregida de la segunda ed.), reproducción de la copia conservada en la British Library. Alburgh, Archival Facsimiles Limited Alburgh, 1987.

del soberano, que mantenía el anonimato, se exponían una serie de razones que no tenían nada que ver con la conciencia, sino con la obligación de los súbditos a las leyes del reino:«That Kings are rather slaves, then Lords, they are not only subjects to Popes, to Bishops, to Priests, but to Deacons.. […] That Kings have not their Authoritie, nor Office from God, nor his Lawe, but only from the Lawe of Nations […]. That Kings may bee deposed by their people for diverse respects […] That obedience due to the Pope, is for Conscience sake… But the Obedience due to kings, is only for certaine-respects of Order and Policie..» [40].

En 1609 el anonimato anterior desapareció. En su revisión de la *Apología* de aquel año, Jacobo I reclamó la autoría de ambas ediciones, en las que ofrecía una única fuente de la autoridad real y del anonimato del rey a comienzos del siglo XVII. El rey había publicado de forma anónima anteriormente, obras como las de: *Basilikon Doron* (1599)[41], y algo menos en su *The Trew Law of Free Monarchies* (1598) [42] y en su *A Counter-Blaste to Tobacco* (1604). El juramento demandaba la obediencia civil pero no la conformidad religiosa, por lo que no entraba en materias de conciencia[43]. De hecho, algunos pasajes del juramento, parecían más inflamatorios que generosos de forma que al que iba a jurar se le preguntaba que afirmase lo siguiente: «I do from my heart abhorre, detest and abjure, as impious and Hereticall, this damnable doctrine and Position, That Princes which be Excommunicated or deprived by the Pope, may be deposed, or murthered by their Subjects, or any other whatsoever» [44]. De estas palabras, en ningún momento, pudiera derivarse que el juramento requiriera de los cató-

---

[40] Véase, *Triplici Nodo, Triplex Cuneus: or, An Apologie for the Oath of Allegiance.., op. cit.,* pp. 108-109.

[41] En su *Basilikon Doron,* se describen las obligaciones del rey con Dios basado en las sencillas palabras de las escrituras. La salvación podía conseguirse gracias a la expiación de Jesucristo por todos nosotros y no solo como resultado de las obras. Véase, *Basilikon Doron: Devided into Three Bookes* (Edinburgh, Robert Waldegrave ed., 1599), p. 13. Consultada la obra de Charles H. McIlwain, *The Political Works of James I,* Cambridge, Literary Licensing, 1918, pp. 3-52.

[42] En *The Trew Law,* Jacobo I se centraba en las obligaciones mutuas entre súbditos y soberano. El rey, como buen Pastor, debía establecer leyes correctas. Véase, James I, *The Trew Law of Free Monarchies: or, The Reciprock and Mutuall Duetie betwixt a Free King, and His Naturall Subjects,* Edimburgo, 1598, p. 55. Véase también la edición de B. Bourdin, *The Theological-Political origins of the Modern State. The controversy between James I of England & Cardenal Bellarmine,* Washington D.C., The Catholic University America Press, 2010.

[43] *Triplici Nodo, op. cit.*, art. 4.

[44] *Ibidem,* art. 12.

licos la negación de la autoridad del Papa[45]. De hecho, venía a usar la objeción del Papa sobre el Juramento para incidir en que era el Papa el que estaba detrás de la desobediencia de los católicos al rey inglés haciéndoles elegir entre su Fe y su País[46]. A resultas, algunos católicos ingleses eligieron tomar el Juramento sobre las explícitas objeciones del Papa y del Cardenal Bellarmino. Para otros católicos, la decisión de adherirse o no al Juramento se convirtió en una seria crisis de conciencia[47]. De igual forma, el Juramento venía a demostrar de forma inequívoca que el rey Jacobo era «lawful and rightful» en el gobierno de sus dominios lo que suponía la inhabilitación del Papa para deponer con su poder directa o indirectamente, y una afirmación, al mismo tiempo, de que el juramento defendería activamente los derechos del rey en contra de cualquier sentencia de excomunión o privación[48].

A modo de conclusión

El avance de los católicos y su presencia real en la vida de la Corte comenzó en 1603 con el acceso de Jacobo I. Hijo de católica y casado con Ana de Dinamarca, quien renegó del luteranismo y abrazó la religión católica poco después de su boda, el rey permitió a conocidos católicos situarse en la Corte y a su servicio. No solo toleró a consejeros y ministros –como los condes de Northampton, Arundel y sir George Calvert, secretario de Estado– con un pasado católico o conexiones católicas o simpatizantes con el Catolicismo. Algunas familias como los Howard, duques de Norfolk, destacaron entre las más prominentes del catolicismo inglés, asentándose en las regiones de Cumbria, Lancashire y Yorkshire.

Con respecto a Irlanda, buena parte de la historiografía ha reconocido que los católicos tuvieron una posición intermedia bajo el reinado de Jacobo I. Es cierto que no consiguieron la plena tolerancia como quizá algunos esperaban pero tampoco pudieron aplicarse en Irlanda de forma plena las leyes de recusancia aprobadas.

---

45 Sobre el controvertido juramento de obligación, ver W.B. Patterson, *King James VI...*, *op. cit.,* y M.C. Questier, «Loyalty, Religion, and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance», *The Historical Journal,* 40, 2 (1997), pp. 311-329.

46 *Triplici Nodo, op. cit.*, art. 5.

47 Marcy L. North, «Anonymity's Subject…», *op. cit.*, p. 218.

48 M.C. Questier, «Loyalty, Religion, and State Power…», *op. cit.*, p. 312.

Durante la embajada del conde de Gondomar se activaron las negociaciones para el logro de lo que se conoció en los círculos de la corte inglesa, como el *Spanish Match.* Una alianza matrimonial entre el Príncipe de Gales, Carlos, y la infanta española, María que quedó enterrada por las diferencias religiosas, amén de otras disensiones en el terreno político. Las demandas inglesas por la restitución del Palatinado terminaron por frustrar cualquier acuerdo y condujeron a ambos países a un nuevo escenario prebélico. Casi al final de su reinado, en la primavera de 1624, los Comunes dirigían una petición al rey Jacobo I, quejándose de que muchos recusantes habían alcanzado posiciones de confianza para la monarquía y le instaban a removerlos de sus oficios, buena prueba de que la dureza de las medidas impuestas a comienzos de su reinado contra los católicos ingleses recusantes se habían acabado atemperando a finales del mismo.

SECCIÓN B3

MUJERES Y HOMBRES DE IGLESIA. EN ORDEN Y DESORDEN

♣

JUAN JOSÉ DELGADO: MISIONERO JESUITA, CIENTÍFICO, CRONISTA Y PALADÍN DE LOS NATIVOS EN FILIPINAS (1697-1755)*

María Aguilera Fernández

Resumen:

El misionero jesuita Juan José Delgado laboró en Filipinas durante casi 40 años, legándonos una *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*. De su esmerada pero poco conocida obra se desprenden tres aspectos. Por un lado, este religioso fue, aunque autodidacta, un experto antropólogo, médico y botánico que nos legó una vastísima cantidad de conocimientos sobre el archipiélago. Por otro, fue el primer misionero jesuita que, más allá de destacar la labor de su orden, se detuvo a valorar y admirar la grandeza y riqueza de las islas. Por último, Delgado destacó por su defensa de los nativos filipinos como seres humanos racionales, virtuosos y capaces de cualquier actividad, incluido el ejercicio del sacerdocio.

Palabras clave:

Jesuitas, Filipinas, crónicas, medicina, botánica, clero indígena.

Abstract:

The Jesuit missionary Juan José Delgado worked in the Philippines for almost 40 years, leaving us an *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*. His careful but little known work three aspects are released. On the one hand, this religious was, though self-taught, an expert anthropologist, physician and botanist who gave us a vast amount of knowledge about the archipelago. On the other, it was the first Jesuit missionary who, beyond highlighting the work of his order, stopped to appreciate and admire the grandeur and richness of the islands. Finally, Delgado noted for his

* Este trabajo se inserta dentro del proyecto de investigación *Fronteras Culturales en el mundo hispánico (ss. XVI-XVII): entre ortodoxias y heterodoxias* (HAR2014-52434-C5-1-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

defense of the Filipino natives as rational, virtuous and capable human beings of any activity, including the exercise of the priesthood.

Key words:
Jesuits, Philippines, chronic, medicine, botany, native clergy.

Juan José Delgado fue un misionero jesuita que laboró en Filipinas durante 37 años. Al final de su vida escribió una *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*[1], pero, pese a su envergadura, esta obra ha quedado sepultada bajo las crónicas oficiales sobre la proyección y labor de la Compañía de Jesús en Filipinas[2]. Algunos autores jesuitas han utilizado fragmentos de su *Historia* para narrar las vicisitudes de Filipinas[3], pero aparte, más allá de alguna breve reseña biográfica[4], o de alguna mención aislada[5],

---

1 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*, Manila, Imprenta de «Eco de Filipinas» de D. Juan Atayde, 1892.

2 Las crónicas oficiales suelen dividirse entre «crónicas mayores» y «crónicas menores». Las obras «mayores» son: Pedro Chirino, SI., *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los PP. de la Compañía de Jesús*, Roma, Esteban Paulino, 1604; Pedro Chirino, SI., *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000; Francisco Colín, SI., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las islas Filipinas*, Madrid, José Fernández de Buendía, 1663; Pedro Murillo Velarde, SI., *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda parte, 1616-1716*, Manila, 1749. Las obras «menores», que se ciñen a porciones concretas del archipiélago, son: Francisco Combés, SI., *Historia de Mindanao y Joló, y sus adyacentes. Progresos de la religión y armas católicas*, Madrid, Fernández de Buendía, 1667; Francisco Ignacio Alcina, SI., *Historia de las islas e indios Visayas* (1668), ed. facsímil de M.ª Luisa Martín Merás y M.ª Dolores Higueras, Madrid, Museo Naval, 1974.

3 Antonio Astrain, SI., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. VII, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1925, pp. 738-760; Horacio de la Costa, SI., *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1967, pp. 535 y 576-579.

4 Carlos Sommervogel, SI., *Bibliothèque de la Compagne de Jésus*, vol. IX, Alphonse Picard-Oscar-Schepens, París-Bruselas, 1900, p. 188; Charles E. O'Neill, SI. y Joaquín M.ª, Domínguez, SI. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, vol. II, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1077.

5 Luciano P.R. Santiago, «The Hidden Light: The First Filipino Priests», *Philippine Studies*, vol. XXXI, 2 (1983), pp. 129-188; Alexandre Coello de la Rosa, «El Fénix en las Marianas (1747)», *Revista de Indias*, vol. LXX, 250 (2010), pp. 779-808.

sólo M.ª Carmen Sánchez Téllez y Leoncio Cabrero han estudiado el personaje[6], aunque únicamente en su vertiente científica. Nuestra comunicación pretende, por un lado, describir con detalle la obra de Delgado y evidenciar su valor en sus múltiples facetas y, por otro, estudiar al jesuita como hombre y religioso, destacando su férrea defensa de los nativos filipinos.

Vida

Juan José Delgado nació el 23 de junio de 1697 en Cádiz. Entró en la Compañía de Jesús el 15 de mayo de 1714 en Montilla (Córdoba), fue ordenado sacerdote el 11 de junio de 1724, ya en Manila, y realizó sus últimos votos el 20 de mayo de 1730 en Cebú. Murió el 24 de marzo de 1755 en Carigara (Leyte, Filipinas)[7]. Desafortunadamente no disponemos de datos sobre su infancia y juventud anteriores a su viaje a Filipinas, ni tampoco conocemos con claridad la cronología ni los pormenores de ese viaje ni de su estancia en México, donde parece que se detuvo como hacían tantos otros durante la ruta España-Filipinas, pues las fuentes son contradictorias[8]. Delgado llegó a Manila en calidad de escolar jesuita, al

---

[6] M.ª Carmen Sánchez Téllez, «Juan José Delgado S.J. (1697-1755). Antropólogo, médico y boticario en Filipinas», en *Anales de las II Jornadas de Historia de la Medicina hispanoamericana: 26-27 mayo 1986,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Univ. de Cádiz, 1989, pp. 101-130; Leoncio Cabrero, «El padre Juan J. Delgado, creador de la etnohistoria y etnobotánica en Filipinas», *Revista Española de Antropología Americana*, Extra 1 (2003), pp. 387-398.

[7] Charles E. O'Neill, SI. y Joaquín M.ª, Domínguez, SI. (dirs.), *Diccionario histórico…, op. cit.*, p. 1077.

[8] El prologuista de su obra afirma que Delgado partió de España hacia Filipinas en 1711, con sólo 14 años de edad, y deduce que se habría detenido en México largo tiempo porque describe en su obra muchas plantas y frutos mejicanos como observador directo. Miguel Saderra Masó coincide con él. Sin embargo, Sánchez Téllez apunta a 1718 como fecha de embarco, pese a mencionar también la estancia en México, y las fuentes jesuitas indican ese mismo año como fecha de llegada a Manila. El mismo Delgado menciona que viajó a Filipinas en 1718, pero que abandonó España en 1711. Sin embargo, el jesuita no aparece en las listas de pasajeros que partieron de España a Filipinas y, según la documentación del Archivo General de Indias de Sevilla, partió una expedición a Manila en 1709 y otra en 1718, pero ninguna en 1711. Lo indudable es de que en 1719 Delgado estaba ya en Manila, pues él mismo explica que vio los cadáveres del gobernador de la capital, Fernando M. de Bustillo Bustamante, y su hijo, asesinados durante un motín popular. Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, pp. X-XI (prólogo), 3 y 168; Miguel Saderra Masó, SI., *Misiones Je-*

parecer en 1718. Allí completó sus estudios e inició su etapa misional en las misiones tagalas de Luzón[9], siendo ministro apostólico en Taytay, Dalate y San Mateo, cerca de Manila. Más tarde fue enviado a las Bisayas, donde laboró en varias de sus islas. Es difícil reconstruir el paso de Delgado por las distintas misiones del centro del archipiélago, pues sólo contamos con algunas menciones que él mismo realiza en su obra y algún registro puntual entre la documentación jesuita. Según cuenta él mismo, viajó a Cebú en agosto de 1728, pero no habría laborado en las misiones de esa isla (Cebú y Mandaui) hasta el obispado de su amigo Protasio Cabezas de la sede cebuana[10], que se extendió de 1741 a 1752. La documentación jesuita nos indica que el mismo año de su viaje a Cebú se trasladó a la isla Bohol, donde habría misionado en Inabangan y Talibong durante un período largo pero indeterminado, que como mínimo abarcaría de 1728 a 1734[11]. Hacia 1737 fue destinado a Barugo, en la isla de Leyte, donde luego fue ministro de doctrina en Palompong y Poro, alrededor de 1740, cuando Cabezas era provisor y vicario general del obispado cebuano. Suponemos que fue inmediatamente después cuando laboró en Cebú, con Protasio ya como obispo. Más tarde, en la isla de Samar, laboró en Lavan, fue rector y superior de Palápag durante cuatro años, alrededor de 1747, y también rector de Guiguan, alrededor de 1749. Posteriormente volvió a Leyte, alrededor de 1753, donde fue rector y superior de Carigara[12]. Delgado ocupó, pues, varios cargos de responsabilidad dentro de la Compañía y estuvo en gran parte de las islas donde la orden tenía establecimientos misionales (ver tabla).

---

suíticas de Filipinas, 1581-1768 y 1859-1924, Manila, Tip. Pontificia de la Universidad de Santo Tomás, 1924, p. 61; M.ª Carmen Sánchez Téllez, «Juan José Delgado S.J…», *op. cit.*, p. 101; Charles E. O'Neill, SI. y Joaquín M.ª, Domínguez, SI. (dirs.), *Diccionario histórico…*, *op. cit.*, p. 1077; Eduardo Descalzo Yuste, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación*. Tesis doctoral. Bellaterra, 2015, pp. 629-631.

9 Charles E. O'Neill, SI. y Joaquín M.ª, Domínguez, SI. (dirs.), *Diccionario histórico…*, *op. cit.*, p. 1077.

10 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, pp. 266, 316, 370, 485, 517, 551, 565, 577, 712, 869.

11 *Ibidem,* pp. 82, 674 y 942; «Relación cronológica de los PP. y HH. de la Compañía que administraron los curatos de Luzón, Bohol y Mindanao, provinciales y superiores (1581-1768)». FIL 0013.4.3, f. 111. Archivo Histórico de los Jesuitas de Cataluña (AHSIC).

12 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, pp. 76, 265, 259, 514, 537, 539, 593, 622, 638, 650, 679, 707, 714, 718, 734, 764, 768, 799, 823, 833, 866, 867, 876, 896, 897, 901, 912, 914, 915, 923, 927, 936 y 937; Charles E. O'Neill, SI. y Joaquín M.ª, Domínguez, SI. (dirs.), *Diccionario histórico…*, *op. cit.*, p. 1077.

LA MISIÓN FILIPINA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII*

ISLA	PARROQUIAS, DOCTRINAS Y MISIONES	COLEGIOS
Luzón	Manila, Santa Cruz, San Miguel, San Pedro Macati, Antipolo, Bosoboso, *Taytay* (con visita de Santa Catalina), Caínta, Dayap, Mariquina, *San Mateo*, Payatas, Mayhaligue, Silang Indang, Naic, Maragondong, Cavite el Viejo, Ternate, Calamba, Tunasán, Liang Nasugbú, *Dalate*	Máximo de San Ignacio (Manila) San José (Manila) San Ildefonso (Manila) San Pedro Macati Loreto (Cavite)
Marinduque	Boac, Santa Cruz de Napo y Gasan	
Samar	Catbalogan, Capul, Paranas, Bangahon, Tubig, Calbiga, Buad, Humavas, Boac, Tinagog, Calvayog, Abac (costa oeste) *Lavan*, *Palápag*, Catubig, Catarman, Bobon, Sulat, Tubig y Borongan (costa este) *Guiguan*, Balanguigan, Basey y Lalaviton (sur)	
Leyte	*Cariraga, Barugo*, Jaro, Alangalang y Leyte (norte) Hilongos, *Palompong*, *Poro,* Ocmoc, Babybay, Cabalían, (oeste) Banigo, Palo, Tanauan, Dulac, Abuyoc, Dagami, Ilongos, Burabuen (este) Liloan, Maasin, Hinondayan y Sogor (sur)	
Cebú	*Cebú y Mandaui* (costa este)	San Ildefonso (Cebú)
Bohol	*Inabangan*, *Talibong*, Santísima Trinidad (norte) Loon, Malabohoc (oeste) Dauis, Tagbilaran, Loay, Loboc, Baclayon, Hagna (sur)	
Panay	Ilo-Ilo, Molo, Mandurriao, Arévalo (costa este)	San José (Otón, Ilo-Ilo)
Negros	Ilog, Buyonan, Gulhungan, Cabancalan, Cavayán, Himamaylán, Silapay (costa oeste)	
Mindanao	Zamboanga, Bagonbayan, Dumalong, Siocon, Cabatangan, Caldera, Ilaya, Polongbato y Siraguay (suroeste) Dapitan, Iligan, Layavan, Langaran, Lubungan, Bayong, Misamis, Disacan y Talingan (norte)	Concepción (Zamboanga)

*En cursiva las poblaciones en las que laboró Juan José Delgado.

Fuentes: Miguel Saderra Masó, *Misiones jesuíticas*…, *op. cit.*, pp. 20-21; Juan J. Delgado, *Historia Sacro-Profana*…, *op. cit.*, pp. 147-149.

Obra

El jesuita empezó a escribir su obra en 1751 y la terminó en 1754, pero no fue publicada hasta 1892. Existe en forma manuscrita en la Biblioteca Nacional de España (MS 7427), en el Archivo Histórico de los Jesuitas de Cataluña (FIL0217-FIL0218) y también, según Sommervogel, en los archivos de Manila. De hecho, el prologuista advierte que el manuscrito que se utilizó para la impresión de la obra no era el original de Delgado, sino una copia que habría realizado un filipino y que habría tenido que ser corregida, rellenada en algunos vacíos e incluso reinterpretada en algunas frases que resultaban incomprensibles[13]. La obra es una inmensa enciclopedia de geografía descriptiva, etnografía, botánica, zoología, medicina y farmacia nativas. Su redacción duró sólo 3 años y durante este período Delgado siguió ejerciendo sus cargos y dedicándose a los absorbentes ministerios espirituales como el resto de misioneros. Sin duda, el jesuita fue un hombre vitalista, talentoso, observador y disciplinado. En su obra habla de múltiples temáticas (marinería, comercio, tribunales…) y cita textos tanto de autores profanos como sagrados. En el momento de la redacción poseía una profusa recopilación de datos, pues continuamente tomaba notas de sus observaciones y llevaba un diario. Su obra es el resultado de una exhaustiva investigación de casi 40 años[14]. Delgado reivindica así sus esfuerzos:

> No hay obra por perfecta que sea que no haya padecido el eclipse de la censura; pues tanta es la diversidad de los rostros como la de los pareceres, como dije ya. El docto y prudente que sabe el trabajo que cuesta escribir y leer en estas tierras, sin duda que agradecerá y aun admirará mi serio trabajo. El necio todo lo desprecia, porque no lo considera: muchos hay que nada escriben y nada hacen, y éstos ordinariamente se abrogan el oficio de jueces, no haciendo más que dar pareceres y sentencias, y censurando además todo cuanto leen; y á veces sin atender ni entender lo que desprecian y censuran. No es despreciable el oro de las minas aunque esté mezclado con la tierra vil. Desdén es propio de necios críticos el censurar á los que hacen algo que ni se atreven ellos á hacer ni lo podrán ejecutar[15].

Se trata, sin embargo, de un plan frustrado. El prologuista de su obra señaló en 1892 que ésta era en realidad la primera parte de un proyecto de mayor envergadura que habría quedado incompleto por la repentina muerte de Delgado.

---

13 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. XIV.
14 M.ª Carmen Sánchez Téllez, «Juan José Delgado S.J.», *op. cit.*, p. 103.
15 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, pp. 5-6.

Ciertamente, el jesuita terminó de escribir su libro el 6 de junio de 1754, ocho meses antes de fallecer. Se deduce del título, de la obra y muy especialmente del libro 2.º, donde menciona que en el futuro hablará de tal o cual tema, que esta *Historia* era la primera parte de una obra mayor. La segunda parte era la que propiamente debía llevar ese título, integrando el aspecto histórico, político, documental y crítico, y también la trayectoria y labor de la Compañía de Jesús en las islas, puesto que la primera parte no deja de ser un conjunto de datos ordenados y de conocimientos previos sobre el hábitat filipino y sus moradores humanos, animales y vegetales. Esta deducción no resta valor a la obra que sí pudo ser escrita, cuya envergadura es por sí sola colosal[16]. Todavía en la actualidad constituye una de las fuentes más extensas sobre la medicina filipina[17].

La obra se estructura en cinco libros. En el primer libro el jesuita describe de forma detallada y muy completa la geografía de las islas Filipinas y las características de sus habitantes, y lo mismo hace con algunos archipiélagos adyacentes relacionados. El segundo libro constituye un completísimo conjunto de datos históricos en forma de relaciones y series cronológicas de todos los ministerios apostólicos, instituciones eclesiásticas y seculares, gobernadores y otros elementos de la vida civil, política, militar, religiosa y también económica desde la fundación de Manila en 1571 hasta el momento de redacción de la obra. Es particularmente llamativa la exaltación que hace de Manila, tanto por su riqueza, derivada de su papel estratégico en el comercio asiático, como por su grandeza, que equipara con la de cualquier otra ciudad de los reinos hispánicos. De hecho, fue el primero en llamar a Manila la «Perla de Oriente», epíteto que José Rizal usaría más de un siglo después. El tercer libro es un tratado de etnografía y antropología cultural del archipiélago. Delgado, a diferencia de otros cronistas, va más allá de la mera descripción de cada etnia y sus características e introduce nuevas variables e incluso aventura hipótesis sobre el origen de esos pueblos nativos. El cuarto libro es un tratado de botánica y medicina. Delgado enumera y describe minuciosamente cada especie vegetal, con sus aplicaciones médicas e industriales. El científico actual lo encontrará imperfecto en cuanto a taxonomía, porque aunque en 1737 Linneo ya aplicó por primera vez el sistema de clasificación natural moderno, éste tardó en divulgarse y llegó tardíamente a Filipinas, después de que el jesuita escribiera su obra. Pero, aunque las descripciones de Delgado no son técnicas, es minucioso y exacto, las enumeraciones de especies son interminables y está perfectamente informado de las aplicaciones de casi todas ellas, hasta el punto

16 *Ibidem,* p. XII.
17 M.ª Carmen Sánchez Téllez, «Juan José Delgado S.J.», *op. cit.*, p. 101.

de que todavía en la actualidad es una fuente apreciada por médicos y farmacéuticos[18]. El quinto libro adolece de las mismas deficiencias taxonómicas y técnicas que el anterior y es menos completo, pero es un acertado y breve tratado de zoología, tanto de especies autóctonas como de otras aclimatadas.

Delgado procura mostrarse siempre imparcial y su estilo es llano, sencillo y explicativo, sin términos griegos, para hacerlo más comprensible. Sin duda, quiso darle a su obra una orientación práctica y útil, de consulta. La lectura es fácil y amena, pero no vulgar, y el jesuita demuestra ser un hombre culto, conocedor de las obras clásicas griegas, latinas, judías y árabes, de médicos y filósofos, de naturalistas y botánicos. De su sencillez se defiende con estas palabras:

> A muchos ofende el estilo llano, y sólo alaban aquellas historias cuyos períodos se encumbran por esos cielos, porque no saben distinguir entre el estilo histórico, declamativo, panegérico ó poético; yo he procurado huir, cuanto me ha sido posible de todos estos, y así, lector mío, hallarás solamente en esta historia, un estilo llano, seguido, claro, explicativo y propio, no afectado, ni mezclado con palabras griegas ó bárbaras, para que así más fácilmente comprendas la serie de los sucesos[19].

Su esfuerzo se suma a la que es una de las aportaciones más notables de la Iglesia católica a Filipinas desde la época de la conquista: la atención a los enfermos, dada la ausencia casi absoluta de personal médico y de medicinas occidentales en las islas, y el desarrollo de la medicina y la farmacéutica nativas[20]. Delgado mantuvo contacto con famosos naturalistas como los jesuitas Pablo Clain y Jorge Camel[21], cuyas obras estudió, como también todos los datos botánicos que dejaron los primeros misioneros, como el jesuita Antonio de la Zarza, que laboró muchos años en Mindanao y escribió un tratado manuscrito sobre árboles, enredaderas y plantas medicinales[22].

---

18 *Ibidem,* p. 103.

19 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. 6.

20 Pedro Borges Morán (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, p. 748-749. Para una síntesis del tema, ver: M.ª Carmen Sánchez Téllez, «La medicina misionera en Hispano-América y Filipinas durante la época colonial», *Estudios de historia social y económica de América*, 6, 1990, pp. 33-40.

21 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. XI. El padre Clain (1652-1717) fue profesor y rector del Colegio de San José de Manila, naturalista, estudioso de la lengua tagala y autor de numerosas obras. El hermano Camel (1661-1706) fue un afamado botánico en Manila que ejerció también de médico y enfermero. Miguel Saderra Masó, *Misiones jesuíticas…*, *op. cit.*, pp. 59-60.

22 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.,* 794.

El hombre y el jesuita: de la devoción religiosa a la defensa de los indígenas

Pese a la vertiente fuertemente científica de la obra, no puede ignorarse que la religiosidad impregna sus páginas igual que ocurre con otras crónicas jesuitas. La misma dedicatoria del libro es para la virgen de Borongan, a quien nombra con gran pasión «acreedora» de todo su trabajo y a quien dedica su obra «no ya como ofrenda ú obsequio, por ser tan limitada y corta é indigna de vuestra grandeza, sino como deuda, por ser vos mi Señora y yo vuestro siervo y esclavo»[23]. De hecho, por haber realizado ese trabajo le pide un único deseo:

> […] bien lo sabe vuestra majestad, todos los días os lo represento, porque sé que no os cansáis de oírlo, ni despreciáis la deprecación del pobre. Una buena y santa muerte es lo único que deseo en esta vida y en ella vuestro patrocinio, favor y amparo; y que recibáis en vuestra purísimas y santísimas manos mi alma y con ellas la presentéis pura y limpia en el acatamiento de la divina majestad, para que yo os alabe y glorifique eternamente; y á vos, soberana emperatriz, reina y señora mía, que todo ceda en honra y gloria del Señor y vuestra. Y esto, y nada más es lo que pido y deseo y quiero[24].

En la época en la que residía en Palápag visitó varias veces en peregrinación a dicha virgen, sintiendo gran felicidad por haber cantado misa el día de la bendición de su templo y «haber quedado herido de un solo cabello que vio y adoró en el soberano pecho de vuestra devotísima imagen de la Rosa, unido algún tiempo á vuestra augustísima cabeza». Para Delgado ella era la luz en la oscuridad, el consuelo que suplía la lejanía de su patria y sus padres[25]. Ciertamente el jesuita no era ajeno al miedo hacia los múltiples elementos hostiles que rodeaban a los misioneros. Toda la literatura misional desde los inicios de la conquista de América está plagada de descripciones de escenarios sobrecogedores y de indígenas sanguinarios, siempre dirigidos por el demonio, entre los cuales se manifestaba la valentía de los jesuitas[26]. Delgado se muestra igual de elocuente en su narración, aunque sólo percibe como peligrosos a los *moros*, que practicaban la

---

23 *Ibidem,* p. 1.
24 *Ibidem,* p. 2.
25 *Ibidem,* pp. 3-4.
26 José L. Betrán, «"Como corderos entre lobos hambrientos". La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII (2014), pp. 185-193.

piratería sobre el resto de nativos, y, como científico, destaca los fenómenos naturales propios de esa zona tropical:

> Rodeados de peligros vivimos en estas misiones visayas. Las morismas vecinas se unen para aniquilarnos y destruirnos, y sus datos y régulos vienen con numerosas armadas para robarnos y cautivarnos; los mares que frecuentemente navegamos se embravecen para sumergirnos, los ministros del demonio se encrudecen para matarnos; los baguios y huracanes se multiplican para azotarnos; los terremotos se embravecen para sepultarnos, y todo el infierno se aduna para confundirnos[27].

También se manifiesta en la obra de Delgado el providencialismo típico de las obras jesuitas de época moderna, donde los misioneros invocaban constantemente a Dios al sufrir algún peligro del que luego salían airosos[28]. Por ejemplo, en su viaje de navegación a Cebú cuenta con detalle la furia de una tormenta y cómo les salvó la invocación del Santísimo Niño de Cebú[29]. Pero pese a los peligros, es innegable que el jesuita sentía un profundo y sincero fervor vocacional y también, como veremos, un intenso amor por el archipiélago filipino y sus habitantes:

> Puedo asegurar que ha más de cuarenta años que estoy en Indias y salí de Europa y de mi tierra y he visto unas y otras gentes y tratado con ellas, y digo y afirmo, que doy mil gracias á Dios porque me trajo a Filipinas, á cuidar de los indios, naturales de ellas; pues fué disposición del Señor sin haberme á mí pasado por el pensamiento; y vivo, y he vivido tan gustoso y contento que, ni por tentación, ha pasado por mi pensamiento el volverme á mi tierra, y sí mil veces fuera necesario dar vuelta al mundo por venir á estas misiones de visayas, mil veces la diera. Y á los que han vivido en Filipinas algunos años, no les parece bien ninguna otra tierra; aunque es verdad que para servir á Dios cualquiera es buena. Faltan á los religiosos en estos ministerios las grandezas de las cortes, los aplausos de los pulpitos, los lucimientos de las cátedras; pero, todo esto es un poco de viento, cuando no faltan los consuelos del cielo, que se logran en estas soledades […]; y así por estar lejos de vanidades, en ninguna parte se puede servir á Dios, mejor que en esta tierra, principalmente para los que tienen vocación, y los llama á ella Dios[30].

Sin embargo, Delgado no se interesaba tan sólo por la ciencia, la religión y la salvación de las almas, sino que en su obra da constantes muestras de otro tipo de preocupaciones. Son estas inquietudes, que podríamos dividir en tres,

---

27 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, pp. 2-3.
28 José L. Betrán, «Como corderos…», *op. cit.*, p. 192.
29 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. 577.
30 *Ibidem,* pp. 295-296.

las que convierten al jesuita en un religioso singular. En primer lugar, declara su inquietud por el estado de la economía y el comercio de las islas y, en definitiva, por el bienestar material de los filipinos y su prosperidad. En segundo lugar, transmite una gran piedad y un intenso sentimiento de amor a Filipinas y a sus habitantes que no guardan relación sólo con su condición de misionero, sino también de hombre. Estas dos facetas, más humanas que religiosas, no eran tan propias del siglo XVIII como lo fueron en el XIX, cuando eclosionó una nueva etapa misional llamada «segunda primavera de las misiones» en la que la fiebre humanitaria se unió a la fiebre evangelizadora en igualdad de condiciones[31]. La tercera y más destacable preocupación de Delgado es la defensa de los nativos del archipiélago. No nos referimos sólo a la protección del indígena frente a los abusos de los colonizadores, pues esto ya fue reivindicado mucho antes por personalidades como el dominico fray Domingo de Salazar, primer obispo de Manila (1579-1594)[32]. El discurso pro-filipino de Delgado va más allá: reivindica la racionalidad y valía de los naturales de las islas, y por lo tanto también su derecho a ser ordenados sacerdotes. En toda su obra hallamos referencias al tema, pero es en el tercer libro donde el jesuita se detiene a argumentar exhaustivamente sobre ello durante nada menos que cuatro capítulos (V-VIII). El eje de su alegato contra la visión peyorativa de los indígenas de su época es una carta escrita en 1725 por Gaspar de San Agustín, un agustino madrileño (1650-1724) y autor de una esmerada obra acerca de la primera época del archipiélago[33]. El jesuita publica con osadía en el capítulo VI la «Carta que escribe el muy reverendo padre fray Gaspar de San Agustín a un amigo suyo, dándole cuenta del natural y genio de los indios de estas islas Filipinas». La epístola fue publicada parcialmente en fragmentos por Sinibaldo de Mas en 1843 para describir el ca-

---

31 Henri-Charles Puech (dir.). *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*, Madrid, Siglo XXI. Historia de las religiones, vol. VIII, 1981, p. 88; Álvaro López V., *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Roma, Pontificia Università Gregoriana. Tesi Gregoriana: Serie Storia Ecclesiastica, 2004, pp. 103-105.

32 En 1583 Salazar escribió a Felipe II una carta con este propósito, titulada «Memorial de las cosas que en estas Yslas Philipinas de Poniente pasan y del estado de ellas y de lo que hay que remediar» y que recogió Wenceslao E. Retana en su *Archivo del Bibliófilo Filipino*, vol. III, Madrid, Viuda M. Minuesa de los Ríos, 1897, pp. 3-45.

33 Gaspar de San Agustín, OSA., *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, (1.ª ed. Madrid, 1698), CSIC-Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1975. Biblioteca «Missionalia Hispanica», vol. XVIII.

rácter y las costumbres de los filipinos[34], pero Delgado la utilizó antes, aunque su obra se publicó con posterioridad.

El jesuita conoció en vida al agustino y expresa su admiración y respeto, pero añade que le impulsa a comentar su carta «el deseo de sacar en limpió la verdad, para que no se acobarden, entristezcan ó arrepientan aquellos á quienes Nuestro Señor escogiese y llamase á estas gloriosas misiones, pensando que vienen á lidiar cenias hidras y monstruos del África ó con gentes intratables, ásperas, bárbaras ó indómitas»[35]. Es inevitable recordar la polémica entre el humanista Juan Ginés de Sepúlveda y el dominico fray Bartolomé de las Casas a mediados del siglo XVI, aunque éstos se centraron sobre todo en la legitimidad de la guerra de conquista sobre los indígenas. Como Sepúlveda, Agustín ve a los indígenas como inferiores a los europeos, tanto en el ámbito intelectual como en el cultural, y por lo tanto como siervos por naturaleza, sin excepciones. Las Casas niega esta generalización de la barbarie sobre los pueblos no cristianos, pero sobre todo defiende la evangelización pacífica[36].

La postura de Delgado supone un avance cualitativo. Contra la opinión de Agustín, que cree que todos los nativos son iguales, constituyendo simplemente un género, el jesuita defiende la individualidad del indígena[37] y afirma que los filipinos son «animales racionales como los europeos». Siguiendo su lógica científica, rehúye los casos particulares negativos y alaba las virtudes de la mayoría de naturales de las islas, ciñéndose siempre a su propia observación y argumentando en base a factores climatológicos, geográficos, de influencias humanas, etc, es decir, factores racionales[38]. Asimismo, desaprueba los proverbios y los tópicos en que se apoya Agustín y esgrime como prueba la falsedad de toda generalización[39], pues «en las naciones más políticas nacen Molinos, Calvinos y Luteros»[40]. Delgado pretende devolver la honra perdida a los nativos y demostrar «con cuan poca verdad se imprime que los indios son los mayores enemigos que los padres ministros tienen»[41]. Para ello enumera las habilidades manuales y virtudes de los filipinos que

---

34 Sinibaldo de Mas, *Informe sobre el estado de las islas Filipinas en 1842*, vol. I., Madrid, 1843, pp. 63-132.

35 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. 303.

36 Sobre esta controversia, ver: Bernat Hernández, *Bartolomé de las Casas*, Madrid, Taurus, 2015, pp. 177-189.

37 Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. 297.

38 *Ibidem,* pp. 267-272.

39 *Ibidem,* pp. 303-304.

40 *Ibidem,* p. 295.

41 *Ibidem,* p. 301.

él conoce y otras que ya describió Murillo Velarde, enfatizando el hecho de que sólo se suelen destacar los aspectos negativos, pero sobre todo, con gran pasión, reivindica lo que en su opinión olvidó Velarde y que a sus ojos es crucial[42]: la eficaz e imprescindible labor de los filipinos en el archipiélago, pues son quienes siembran la tierra, cuidan los animales, llevan el galeón de Acapulco e incluso guían y atienden a los misioneros, en beneficio también de los españoles:

> ¿Este es el agradecimiento que les damos, cuando estamos dominándolos en sus mismas tierras y hechos señores en ellas, sirviéndonos ellos casi de esclavos? Debemos dar á Dios Nuestro Señor muchas gracias, porque nos mantiene sólo por el amor y bien de los indios en estas tierras, que si no fuera por este bien y por la salvación de los indios, quizá nos hubiera ya arrojado de ellas. Debemos asimismo á los indios mucho agradecimiento, puesto que Dios Nuestro Señor nos mantiene en sus tierras por ellos, y nos moriríamos de hambre, si ellos no nos sustentaran y nos dieran de comer, no nos sirvieran y nos llevaran por las islas con tanto amor y seguridad, que primero perecerán todos ellos antes que el padre perezca en tantos peligros como se ofrecen[43].

En consonancia con esto, recuerda que son los indígenas «los que nos defienden de nuestros enemigos, porque ¿quiénes son, en los presidios, los soldados, quiénes van á las armadas, quiénes van por delante en las guerras?». Asimismo, atribuye todo levantamiento indígena a la «la crueldad, maldad y tiranía de algunos alcaldes mayores y otros españoles que, levantados de viles principios se quieren en las provincias hacer dioses y reyes, tiranizando á los indios y á sus haciendas»[44]. También defiende con auténtica vehemencia a los naturales de su supuesta pereza, ingratitud, corrupción, vicios, falta de educación, insolencia, soberbia, rencor, cobardía, lujuria, alcoholismo, etc, todos ellos defectos señalados por Agustín. Constantemente hace mención de la falta de pruebas del agustino, que a menudo señala pasajes de las Sagradas Escrituras o proverbios negativos para ejemplificar esas malas virtudes de los filipinos, como si sólo a ellos pudieran aplicárseles esos textos. En su contra, Delgado añade ejemplos de individuos españoles que realizan esas mismas faltas o, en otros casos, simplemente las niega en base a su propia experiencia. Para el misionero los naturales son «muy capaces» de aprender a leer, escribir y otras habilidades, y se debe «castigarlos como hijos, no como esclavos»[45].

---

42 *Ibidem,* p. 300.
43 *Ibidem,* p. 301.
44 *Ibidem,* pp. 301-302.
45 *Ibidem,* pp. 303-322.

El colofón de su alegato es la defensa de la promoción del clero secular nativo en Filipinas, un tema que generó controversia en su época, no tanto por la ordenación de sacerdotes filipinos en sí como por la adjudicación a éstos de algunos curatos, en vez de permanecer como meros coadjutores. Dicho clero nació en 1677 mediante una real cédula que ordenaba la instrucción sacerdotal de los nativos y su promoción en caso de reunir los requisitos necesarios. Inmediatamente el clero regular español mostró su oposición, reacio a ceder su espacio, pero pese a su poder, vital para el mantenimiento del régimen colonial, finalmente a mitad del siglo XVIII las autoridades civiles y religiosas acordaron secularizar gran parte de las parroquias como consecuencia de la resistencia de los frailes a aceptar la visita diocesana y al Real Patronato[46]. Sin embargo, la precipitación de la medida hizo que muchos sacerdotes estuvieran poco preparados y que las mismas autoridades frenaran el proceso poco después, devolvieran las parroquias a los regulares y relegaran al clero secular a tareas de coadjutoría, lo que generó gran resentimiento en éstos últimos. Esta «cuestión clerical» terminaría convirtiéndose en el siglo XIX en uno de los elementos clave del nacimiento del nacionalismo filipino[47]. Delgado no fue el único, pero sí uno de los pocos que, a título individual, defendió los derechos y validez del clero filipino, eludiendo tanto los condicionantes de índole racial como las conveniencias políticas que el sector contrario esgrimía. En su obra menciona «el respeto y reverencia que debo á los señores sacerdotes naturales de estas islas, conociendo yo en ellas algunos clérigos que, aunque indios, pueden ser ejemplo y confusión de los europeos»[48]. Y como prueba hace referencia a dos sacerdotes filipinos ilustres: Eugenio de Santa Cruz, natural de Pampanga y alumno de San José, que fue provisor y vicario general de la diócesis de Cebú, y el tagalo Bartolomé Saguinsin, natural de Antipolo y sacerdote de Quiapo[49].

---

[46] Sobre el nacimiento y desarrollo del clero filipino, ver: John N. Schumacher, SI., «The Eighteenth Century Filipino Clergy: A Footnote to De la Costa», *Philippine Studies*, vol. 26, 1-2 (1978), pp. 157-173; John N. Schumacher, SI., «The Early Filipino Clergy: 1698-1762», *Philippine Studies*, vol. 51, 1 (2003), pp. 7-62; Horacio de la Costa, SI., «The development of the native clergy in the Philippines», *Theological Studies*, 8 (1947), pp. 219-250; Luciano P.R. Santiago, *The hidden light: The first Filipino priests*, Quezon City, New Day Publishers, 1987.

[47] Roberto Blanco Andrés, «Forjando la identidad: la cuestión clerical en el nacimiento del nacionalismo filipino», en Marta M.ª Manchado y Miguel Luque Talaván (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2011, pp. 281-316.

[48] Juan J. Delgado, SI., *Historia general sacro-profana…*, *op. cit.*, p. 293.

[49] *Ibidem,* pp. 33, 293 y 891.

Conclusión

Resulta sorprendente la escasa atención que Juan José Delgado ha despertado entre los investigadores, pese a la colosal obra que su actividad febril nos legó. Múltiples facetas de su libro son susceptibles de estudios mucho más extensos y profundos que el que aquí presentamos. Sin duda, Delgado puede ser calificado de instruido médico, pese a no poseer ninguna titulación académica, por su conocimiento de las enfermedades filipinas, sus causas, síntomas y desarrollo; de experimentado boticario, por estar atento a toda novedad farmacéutica y recolectar, conservar, preparar y administrar las medicinas; y de experto antropólogo, por su descripción minuciosa de las etnias, lenguas, religiones y costumbres nativas. Pero sobre todo, este jesuita destaca por su racionalidad y por su peculiar visión de Filipinas en todos sus ámbitos, basada en su propia observación empírica y carente de muchos de los prejuicios típicos de su época.

EL ESCEPTICISMO ANTE LAS VISIONES FEMENINAS. LAS OBRAS DE JUAN DE HOROZCO Y GERÓNIMO PLANES[1]

Rosa M.ª Alabrús
Universitat Abat Oliba CEU
ralabrusi@uao.es

Resumen:

En este artículo se analiza la evolución del discurso eclesiástico ante el mundo visionario femenino después de Teresa de Jesús y se recorren las actitudes, especialmente, sobre el mismo de Juan de Horozco y Gerónimo Planes a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII.

Palabras clave:

Visiones, Espiritualidad, Mujeres, Iglesia, Horozco, Planes.

Abstract:

This article studies the evolution of ecclesiastical discourse about female visionary world after Teresa of Jesus. Especially, the attitudes of Juan de Horozco and Gerónimo Planes are analyzed, during the late Sixteenth century and early Seventeenth century.

Key words:

Visions, Spirituality, Women, Church, Horozco, Planes.

[1] Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación I+D+I: «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna», con referencia HAR 2014-52434-C5-4-P del Ministerio de Economía y Competitividad.

Aun con los antecedentes del alumbradismo de comienzos del siglo XVI, el imaginario visionario alcanzaría a su hito estelar con Teresa de Ávila que describió sus manifestaciones místicas en su *Libro de la Vida*. Su obra autobiográfica la escribió, la monja de Ávila, en 1565, por mandato de su confesor, el dominico García de Toledo. En esta obra narraba su experiencia visionaria que reabriría el debate sobre la espiritualidad femenina entre dominicos y jesuitas. La madre Teresa definía los arrobamientos, elevamientos o vuelos del espíritu de ese modo[2]:

> En estos arrobamientos (…) las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas veces, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube, u esta águila caudalosa y cogeros con sus alas (…) y en este extremo que muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada. Algunas podía algo, con gran quebrantamiento; como quien pelea con un jayán fuerte, quedaba después cansada; otras, era imposible, sino que me llevara el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener y algunas todo el cuerpo, hasta levantarle.

El libro circularía manuscrito con opiniones favorables pero muy cargadas de matices. El dominico Báñez y Juan de Ávila lo leyeron pero resolvieron que «este libro no está para que se comunique a quien quiera sino a los hombres doctos y de experiencia y discreción cristiana». El Inquisidor General Gaspar de Quiroga, sin embargo, lo leyó y lo inmunizó estableciendo que «es de lectura muy segura, verdadera y provechosa». La obra de Teresa de Jesús supuso la voluntad de equilibrio entre la realidad y el imaginario, entre el mundo contemplativo y visionario y la vida activa. Intentó rebajar la transcendencia de sus propias vivencias, recomendando a sus monjas no confundir el arrobamiento con el abobamiento. Buscó, por otra parte, la cobertura de apoyo de jueces letrados tanto en la Orden de Predicadores como en la Compañía de Jesús. Mantuvo una excelente relación con los jesuitas de la primera generación (Antonio de Araoz, Francisco de Borja, Baltasar Álvarez…) aunque tras la muerte de Borja (1572) la Compañía se fue desvinculando de la reforma carmelitana, especialmente, en el contexto rigorista de los últimos papas (Sixto V, Urbano VII, Gregorio XIV, Inocencio IX y Clemente VIII) de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII[3]. Por último, desde que comenzó su vida fundacional en los años

---

2 Teresa de Jesús, «Libro de la Vida», en *Obras completas*, Madrid, BAC, 2012, caps. 20, 3 y 4, pp. 108-109.

3 Javier Burrieza, «Teresa de Jesús y la Compañía de Jesús: Una palabra experimentada», en Emilio Callado (ed.), *Viviendo sin vivir en mi. Estudios en torno a Santa Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*, Madrid, Sílex, 2016 (en prensa).

sesenta, disminuyeron y pronto desaparecieron sus propias visiones. La Teresa de Jesús, fundadora, no era ya la Teresa de los éxtasis y la transverberación[4]. En su última década de vida, se había desatado una nueva corriente espiritual, la de los alumbrados de Llerena, denunciada, en 1575, por el dominico Alonso de la Fuente. Éste denunció, con especial intensidad, las experiencias místicas del nuevo alumbradismo. Subrayó la fragilidad femenina que hacía a las mujeres fácil presa, de las revelaciones divinas allí proyectadas. La misoginia crecía.

La monja abulense marcó, en definitiva, a lo largo de su vida, la fuente de legitimidad del imaginario religioso femenino. Se quedó en el límite de lo que una mujer podía hacer y decir. Se erigió en el canon de la religiosidad femenina aceptable para el clero masculino. Bordeó la Inquisición sin ser nunca procesada. Su obra suscitó muchas prevenciones pero acabó siendo aceptada porque supo en todo momento unir como San Ignacio la religiosidad institucional y su propio carisma. El texto de la *Censura* del dominico Báñez, apostando por los criterios tomistas en materia de revelaciones divinas, en el libro de *La Vida* de Teresa, es el mejor ejemplo de los problemas de discernimiento que generaba la obra de la futura santa[5]:

> Sólo una cosa hay en este libro en que poder reparar, y con razón, basta examinarla muy bien, y es que tiene muchas revelaciones y visiones, las cuales siempre son mucho de temer, especialmente en mujeres, que son más fáciles en creer que son de Dios y en poner en ellas la santidad, como quiera que nos consista en ellas, antes se han de tener por trabajos peligrosos para los que pretenden perfección; porque acostumbra Satanás transformarse en ángel de luz y engañar las almas curiosas y poco humildes, como en nuestros tiempos se ha visto. Más no por eso hemos de hacer regla general de que todas las revelaciones y visiones son del demonio (…).
>
> Santos han tenido revelaciones y santas, no solamente de los tiempos antiguos, más aun en los modernos, como fue Santo Domingo, San Francisco, San Vicente Ferrer, Santa Catalina de Siena, Santa Gertrudis y otros muchos que se podrían contar. Y como siempre la Iglesia de Dios es y ha de ser santa hasta el fin, no sólo porque profesa santidad, sino porque hay en ella justos y perfectos en santidad, no es razón que a carga cerrada condenemos y atropellemos las visiones y revelaciones (…). Santo Tomás entenderá con cuánta diligencia se deben examinar los que en la Iglesia de Dios descubren algún don particular que puede ser para utilidad o daño de los pró-

---

4 José Jiménez Lozano y Teófanes Egido, *Sobre Teresa de Jesús*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2015, pp. 212-250; Rosa M.ª Alabrús y Ricardo García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 205-220.

5 Teresa de Jesús, «Libro de la Vida», *op. cit.,* pp. 230-231.

ximos, y cuánta atención se haya de tener de parte de los examinadores para no extinguir el fervor del espíritu de Dios en los buenos.

Teresa de Jesús contribuiría decisivamente a abrir el gran debate sobre la ilusión, el discernimiento entre la verdad o la falsedad del mundo visionario que empezó por afectar a sus propios amigos. Conviene recordar aquí el caso de Juan de la Cruz, muerto en 1591, que como ha demostrado Fabián Alejandro Campagne, en su *Subida al Monte Carmelo* se pronunció en contra del mundo visionario. Devaluaba, sin contemplaciones este mundo: «Han menester advertir que todas las visiones y revelaciones y sentimientos del cielo… no valen tanto como el menor acto de humildad. Recomendaba huir de esas experiencias «sin querer examinar si son buenas y malas». Se negaba a discernir y mucho más a sentar doctrina sobre ello: «Conviene librarse del peligro y trabajo que hay en discernir las malas de las buenas y conocer si hay ángel de luz o tinieblas, en que no hay provecho ningún, sino gastar tiempo». El carmelita hacía una crítica de las presuntas capacidades sensoriales y consideraba que el demonio podía generar falsas ilusiones. Se negaba a entrar en la propia naturaleza del discernimiento. Lo mejor era dejarlo toda a la subjetividad más íntima, nunca entrar en la doctrina[6].

La madre Teresa sería canonizada (1622), cuarenta años más tarde de su muerte (1582), con extraordinaria rapidez, pero su promoción a la santidad fue excepcional. La Iglesia le concedió la patente de excepcionalidad cuando el recelo y la desconfianza eclesiásticas estaban ya desatadas a finales del siglo XVI. A ello contribuyeron varios factores.

Un primer elemento a tener en cuenta es la imbricación de las visionarias en el ámbito de la política. En los casos de acusaciones de fraudes o falsas iludentes y embaucadoras tuvo incidencia la política. El primer ejemplo, el más famoso, ya que tuvo un enorme impacto, fue el de la religiosa dominica de Lisboa, María de Meneses o María de la Visitación. Ésta, nacida en 1551, tuvo infinidad de visiones y experimentó éxtasis, levitaciones y estigmas de todo tipo. Su momento álgido fue 1575, en el que su mundo visionario, ante las primeras denuncias fue apoyado y legitimado por Fray Luis de Granada y el General de la Orden de Predicadores, Sixto Fabri. Después de que en 1588 se posicionara en contra

---

6 Fabián Alejandro Campagne, «Crisis y reinvención del discernimiento de espíritus en la era confesional. Análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini», *Revista de Historia comparada*, 18, n.º 2, pp. 60-107.

de los derechos de Felipe II al trono de Portugal, cayó en desgracia política y se pondría en evidencia el fraude de todo un aparato de llagas y visiones[7].

¿Cuántas beatas o monjas que gozaron de extraordinario prestigio, tanto en la corte como en la propia Iglesia, fueron después estigmatizadas como heterodoxas por desavenencias coyunturales con el poder político? A parte de la citada ya María de la Visitación habría que situar aquí a personajes como Catalina de Cardona, Lucrecia de León o, más tarde, a sor María de Ágreda.

El racionalismo preventivo fue ganando puntos. Roma reconoce el poder divino de conferir dones proféticos y visionarios y, de hecho, en las Actas de canonizaciones, queda recogida la importancia que la Iglesia concedía a los éxtasis y a las visiones, pero la sospecha de las falsas ilusiones femeninas se extendió. El Santo Oficio en el siglo XVII estableció la *Interrogatio* para el examen de revelaciones, visiones y sueños.

En el endurecimiento de la actitud de la Iglesia va a influir mucho la demonomanía que afectó a toda la intelectualidad europea desde la clásica obra de Bodino (*Démonomanie des sorciers*, 1580). Si la obsesión por el demonio, en relación con la magia, se venía planteando en España ya desde 1529 con las obras de Martín de Castañega y Pedro Sánchez Ciruelo, sería el pensamiento jesuita, a finales del siglo XVI, con figuras como Benito Pereyra y Martín del Río, el que intelectualizaría más este discurso. La fijación por las brujas, en la coyuntura dramática de los procesos de Zugarramurdi, con el famoso auto de fe de 1610, y el debate en torno a si son creíbles o no los presuntos contactos de estas con los demonios, desata la discusión en torno a la credibilidad de las visiones de las monjas, la polémica, en definitiva, en torno a la ilusión femenina[8].

Por otra parte, el propio proceso de beatificación y canonización de Teresa de Jesús, desde su muerte hasta su culminación feliz en 1622, obligó a la propia Iglesia a reavivar el viejo problema de la gracia, confrontando la providencia divina con los méritos de la persona agraciada. El caso de Teresa se convirtió en un caso emblemático. Su extraordinaria personalidad, que le llevó a la santidad,

---

7 Richard Kagan, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1992; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII,* Madrid, Akal, pp. 35, 40 y 468-470; Palma Martínez-Burgos García, «Los sueños de Eva: visiones, éxtasis y raptos en la sensibilidad del Barroco», Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, t. 63, pp. 464-475.

8 María Tausiet y James Amelang, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

supuso tener que plantearse que el carisma no podía cuestionar, en ningún momento, la trascendencia de la gracia divina. Los analistas futuros de las visiones reconocerán los méritos de la madre Teresa, pero se esforzarán en penalizar los egos excesivos para resaltar la generosidad divina que está muy por encima del carisma individual. Había que seleccionar, discernir, entre la locura y la razón, entre la ficción y la realidad, entre la apariencia y la objetividad. La Iglesia se erigiría en la auténtica gestora del carisma femenino.

La primera toma de posición eclesiástica respecto a las visiones después de la muerte de Teresa fue la del arcediano de Cuéllar, Juan de Horozco y Covarrubias. Éste, en 1588, publicó un *Tratado de la verdadera y falsa prophecía* en el que intentó fijar las fronteras entre la realidad y el imaginario. Su objetivo era detectar a engañadores, en general, en materia visionaria. Tenía muy claro que los herejes eran los únicos responsables de la difusión de la falsa profecía y no las mujeres únicamente: «En el presente Tratado de verdadera y falsa profecía, pretendo advertir a los que no saben, la diferencia que entre sí tienen, para que no se dejen engañar con las invenciones del demonio que son muchas y con grandes sutilezas, con que a los muy advertidos suele deslumbrar». Y para ello, proponía: «Las reglas alcanzadas de los mismos santos, para conocer cuál sea verdadera o falsa profecía estas pongo, juntando con ellas lo que con diligencia he podido traer de las historias y sucesos particulares que en todo tiempo ha habido».

Horozco se refería al caso de la monja franciscana cordobesa Magdalena de la Cruz que, tras realizar profecías varias y gozar de notable prestigio, acabó siendo procesada por la Inquisición en 1544[9]:

> Y no es menos notable el caso de Magdalena de la Cruz en Cordova, que entre nosotros es notorio, y no faltó quien fuera del Reyno le escribiese con mucha particularidad, y en suma es, que siendo niña se le apareció el demonio en figura de negro, aunque con halagos y caricia que no se espantava del, antes cobrando amistad la hablaba cada día, aviendola amenazado si descubría a persona alguna lo que passava, y enseñándola cosas que no eran de su edad, la començó a poner en manera de santidad con que se admiraban todos y ella començó a sentir vanidad y con esto halló el demonio la entrada que pretendía y ofreciola que si se casaba con él, la haría ser estimada por santa y haría milagros y consintiendo ella en su mal casamiento, y torpezas que por muchos años duraron, permitió Dios que fuesse tenida por santa, haciendo fingidos milagros descubría secretos, diciendo que tenía revelaciones de los Ángeles buenos, y assí dixo la prisión del Rey de Francia, el día mismo que sucedió y también la entrada en Roma en tiempo de Clemente Septimo.

9 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 40.

En la línea de Teresa de Jesús que establecía en *El libro de la vida* dos tipos de visiones, las imaginarias y las intelectuales, Horozco recalcó que la visión intelectual era de más valor que la imaginaria y, desde luego, no negaba la capacidad de profecía en la mujer religiosa[10]:

> No se puede entender que cesase la profecía con la venida de Cristo, antes se continuó en Simeón, Anna, Santa Isabel, San Juan y después en Agabo (como consta de los Actos de los Apóstoles) en Jerusalén y en las cuatro hijas de Philipo en Cesarea, de San Juan Evangelista, San Pablo (…) confesando que verdaderamente estaba Dios con ellos y estas revelaciones descubriéndose las cosas secretas son presentes, o las que están por venir han tenido muchos santos, como San Benito, San Paulino y Santa Hildegarda y otros santos modernos como lee en sus vidas (…). Cromero escribe lo mismo de Santa Heduygis, mujer de Henrico Barnabato, duque de Bratislava. Del Abad Joaquin se escribe sus dotes para la profecía (…) y aunque es verdad que ha de haber gran recato en semejantes cosas, no se ha de cerrar la puerta a todo (…). De las revelaciones particulares como las que se cuentan de Santa Brígida y de Santa Catalina de Siena se espantan algunos, como es Juan Gerson, por ver la familiaridad de Cristo y la merced que hacía a estas santas con tanta comunicación. Y en lo que toca al libro de las revelaciones de Santa Brígida, es cosa sin duda que se aprobó en el Concilio de Basilea.

Aportó como ejemplo de legitimidad las visiones de Santa Teresa de Jesús[11]:

> En nuestros tiempos para gloria del mismo Dios, también se ha visto y publicado las grandes mercedes y favores que Dios hizo a la madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalzas carmelitas. Y si consideramos la grandeza de Dios y su benignidad inmensa y los favores que siempre hizo a las fundadoras de las religiones, habiéndola escogido para fundadora de tan santa religión, podemos decir que convenía su divina Majestad la honrosa y engrandeciese para gloria de su santo nombre, como lo ha sido el ver, que en tan pocos años se han fundado tantas casas de religiosas y de frailes de la misma orden (…) y en lo que trató, del particular don de profecía y revelación, se pudiera decir algo de lo que en sus libros dejó escrito la madre Teresa, a quién, en mi ánimo, le doy el título que merece.

Horozco precisó la diferenciación entre los engañadores y los engañados[12]:

> Estos profetas falsos se consideran de dos maneras, unos que el demonio los engaña y ellos piensan que son verdaderos y otros que conociendo su falsedad quieren engañar, y aunque todos son perjudiciales y suelen ser instrumento de grandes mal-

---

10 Juan de Horozco, *Tratado de la verdadera y falsa prophecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, cap. VIII.

11 Juan de Horozco, *op. cit.*, cap. VIII.

12 Juan de Horozco, *op. cit.*, cap. X.

> dades que el demonio ordena por medio de ellos, los que pretenden engañar suelen ser de más perjuicio, para con la gente ordinaria y los que son engañados suelen ser el engaño de los buenos, porque se fían de la sencillez que ven y de algunas cosas buenas que los acredita el demonio para sus fines.

Para remediarlo Horozco fijaba varias reglas contra los falsos profetas y visionarios sin distinción entre hombre-mujer reflejadas en los capítulos XV, XVI, XVII y XVIII de su obra. Todavía parece participar del antiguo optimismo gersoniano respecto a las visiones aunque sean visibles las primeras muestras de vacilación y desconfianza. El escepticismo eclesiástico en cualquier caso será progresivo. Muy poco después que Horozco, el franciscano Fray Juan de los Ángeles, en su obra, *Diálogo de la conquista del reino de Dios* (1595), arremete directamente contra las monjas visionarias[13]:

> Que de ordinario se fingen espirituales y dicen que padecen éxtasis y raptos mentales y que tienen espíritu de profecía y es lo bueno que a costa de la virtud que no tienen se hacen ricas, recibiendo de los señores y personas devotas grandes regalos y dádivas de mucho precio. ¿Oh cuántas tengo yo conocidas que las traen de palacio en palacio, pensando los caballeros y señoras que con su presencia quedan santificadas las casas y redimidas sus culpas!

El debate sobre las visiones supuso un esfuerzo reinterpretativo de la propia obra de Teresa de Jesús y se fue asentando la convicción de que solo la Iglesia debía tener el monopolio del discernimiento. El jesuita Martin del Río, en su *Disquisitiones Magicorum* (1599-1600), había concedido a los clérigos la capacidad, de dibujar la frontera entre la realidad y la pura imaginación. En cualquier caso, se intentó buscar el equilibrio entre lo infuso y lo adquirido. El carmelita descalzo Tomás de Jesús, seis años después de la beatificación de Teresa de Jesús estableció, en 1620, la jerarquía entre la contemplación adquirida y la infusa, la una obra del entendimiento y la voluntad, la otra, de la gracia divina.

En la línea de la búsqueda del equilibrio difícil, entre el racionalismo progresivo de las primeras décadas del siglo XVII del mundo visionario, destaca la obra del franciscano Gerónimo Planes: *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos* (1634) que significó el establecimiento de la doctrina canónica sobre las visiones, una vía intermedia entre el reconocimiento del propio discernimiento del sujeto y el papel del confesor como director de conciencia y de la Iglesia como fundamento último de la legitimación o deslegitimación.

---

[13] Juan de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del Reino de Dios*, Palencia, ed. Ángel González, diálogo IV, 1595, pp. 213-214.

Planes era mallorquín, nacido en 1564. De joven, se trasladó a Valencia para continuar sus estudios y allí ingresó en la orden de los franciscanos. Falleció en 1635 en la Cartuja mallorquina de Valldemosa. Su obra tiene más de 1000 páginas con 100 capítulos. En la primera parte, en materia de *Discretio Spirituum*, manifiesta que la era de los milagros no había concluido y que desde el origen de la especie la divinidad había transmitido mensajes a los hombres a través de visiones, sueños y profecías y continuaría haciéndolo hasta el final de los tiempos. Asumió los principios de Gerson con su optimista confianza en la capacidad del discernimiento de los espíritus para cumplir con su cometido. No mostraba reparo en los ejercicios de autodiscernimiento tradicionalmente practicados por los grandes santos cristianos, y, desde luego, enfatizó el papel de la jerarquía eclesiástica a la hora de distinguir las verdaderas y las falsas profecías y de determinar la genuina santidad femenina. Planes empezó por establecer la diferencia entre revelaciones, visiones y raptos. La revelación es «la manifestación de alguna verdad escondida y oculta a la criatura racional, que la recibe en sí misma en el modo de manifestarse». Definió la visión «como manifestación de espíritus, en la cual fuera de la orden de la naturaleza por divina dispensación, ellos (los espíritus) por ciertos modos se representan a las humanas potencias». Identificó los raptos con los éxtasis y, a su juicio, se pueden producir los mismos «por enfermedad corporal, apetito sensitivo, imaginación o voluntad».

Planes se preocupó, sobre todo, por establecer las condiciones que deben tener las revelaciones[14]:

> Hay que tener una edad madura pero no ser ni demasiado viejo ni demasiado niño. Si se tienen de anciano hay peligro de caducar y delirar, como la experiencia lo enseña. Y si son de poca edad, corre en las tales personas el riesgo de liviandad, y de la enfermedad de la imaginación, por tener el cerebro muy húmedo y lleno de vapores.

Subraya nueve condiciones que deben tener las revelaciones[15]:

1. Revelaciones con humildad y honestidad. Solo así se llega a la comprensión de lo divino.
2. Revelaciones que no aparten de la hermanidad, amor y caridad fraternal a los que se comunica.

---

[14] Gerónimo Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, 1634, p. 266.

[15] Gerónimo Planes, *op. cit.*, p. 310.

3. Que la revelación tenga equidad en el interior y en el exterior del alma.
4. Que no se aparten de la obediencia.
5. Consentimiento de los consejos a partir de los santos varones.
6. Que fomenten o promuevan la misericordia y la compasión porque la sabiduría del ciego hace al hombre compasivo.
7. Variedad y estar llenas de buenos frutos de todas las obras de misericordia.
8. No juzgar mal al prójimo, ni sospechar de cosa mala, sin fundamento y bastante razón a partir de la revelación.
9. No fomentar la hipocresía a partir de la revelación.

El esfuerzo de Planes es extraordinario en dar relevancia a la gracia divina por encima de las propias cualidades carismáticas del individuo. La vía purgativa no conduce para él a la vía mística. Las revelaciones no se consiguen por la propia voluntad ni por el estudio o el ejercicio sino por la bondad de Dios. La revelación es iluminación «el entendimiento es alumbrado y elevado para conocer las cosas que le son propuestas y representadas y por razón de esta luz se dice la revelación, iluminación o inspiración». Utiliza el ejemplo de Teresa de Jesús para poner de relieve que no basta la voluntad para tener revelaciones y, desde luego, cuestiona la vía puramente sensitiva[16]:

> Entre los que en ella han sido regalados en nuestros tiempos es la beata y santa Madre Teresa de Jesús, la cual, humilmente, confiesa de sí, que jamás entendió había otra manera de oir, que con los oídos corporales, hasta que lo vi por mi dice: porque aunque son (añade) unas palabras muy formadas, las que Dios habla, más con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndase muy más claro, que si se oyesen y dejarlo de entender, aunque se resista es por demás: porque cuando acá no queremos oir, podemos a tapar los oídos, o advertir, a otra cosa, de manera que aunque se oiga, no se entienda. Pero en esta platica que hace Dios al alma, no hay remedio ninguno, sino aunque me pese (escribe) me hace escuchar y estar el entendimiento entero, para entender lo que Dios quiere entendamos, que no basta querer, ni no querer: porque el que todo lo puede, quiere que entendamos y se ha de hacer lo que él quiere y en esto se muestra Señor verdadero de nosotros.

Por último, Planes aunque admite la santidad de algunos de los grandes referentes de la religiosidad femenina (la última, Teresa de Jesús), demuestra una misoginia singular para prevenir sobre la escasa fiabilidad de las visiones y revelaciones en las mujeres religiosas. Su tesis es que la mujer es un arma en manos

---

16 Gerónimo Planes, *op. cit.*, p. 186.

de Lucifer contra el hombre. Dos son los principales objetos de su misoginia: la debilidad con las enormes limitaciones de la naturaleza femenina y la intrínseca perversidad moral de las mismas. Respecto a la debilidad femenina se centra en subrayar su propensión a caer en las ficciones del imaginario[17]:

> Naturaleza flaca y frágil que cree más fácilmente en las revelaciones y sugestiones e imaginarios naturales o diabólicos: finge y compone muchos sueños a los cuales dan crédito; y está llena de pasiones y afectos ásperos, vivos, agudos y vehementes; por lo cual piensa proceder de la verdad, lo que nace de su propia pasión. Son otro las mujeres de naturaleza, más húmeda y lo húmedo fácilmente se muda (como se ve en el agua) y recibe diversas figuras y más dificultosamente se quieta y sosiega y por esto las mujeres imaginan más presto y sustentan con mayor pertinacia sus imaginaciones que los hombres y como regularmente hablando tengan menos razón y prudencia que los hombres, es más fácil al demonio engañarlas con falsas visiones y revelaciones.

En cuanto a las condiciones morales, su crítica es feroz incidiendo en la mujer-tentación o puerta del diablo[18]:

> ¿Qué cosa es la mujer sino un naufragio de la tierra y vana fuente de maldad, un mortal encuentro, caída de los ojos y muerte del alma… con deseo precipitado y perdición. Calumnia de los santos, reposos de la antigua serpiente, solar del diablo, una enfermedad sin consuelo, hierro encendido en fuego del infierno, escándalo de los que estaban guardados de ella, continuos engaños, hospicio de los hijos pródigos, oficina de los demonios, locura desenfrenada, víbora vertida de muchos colores, tempestad de la casa, naufragio de la razón, fiera indómita.

Alude a San Juan Crisóstomo para llamar a la mujer[19]: «Tentación natural, calamidad descalza, pólipo doméstico, daño deleitable y detestable naturaleza de todo mal cubierta (…)» y a Aristóteles, referido por Santo Tomás, en que «la mujer es un varón imperfecto, porque pretendiendo la naturaleza producir varón, como cosa más perfecta (a la cual siempre encamina sus acciones) saca a la luz a la hembra y mujer llena de mil imperfecciones». Planes no solo adjudica vicios sistemáticos en las mujeres (vanidad, hipocresía, envidia, locuacidad, ambición, codicia, lujuria…); señala, además, la especial capacidad de éstas para el engaño, retomando los *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, de fray Juan de los Ángeles (con una cita de Theophilato)[20]:

---

17 Gerónimo Planes, *op. cit.*, pp. 29 y 267.
18 Gerónimo Planes, *op. cit.*, pp. 267-268.
19 Gerónimo Planes, *op. cit.*, p. 268.
20 Gerónimo Planes, *op. cit.*, p. 266.

> Siendo pues el espíritu de soberbia mayor en las mujeres, mayores serán las tentaciones de ser tenidas y respectadas por las revelaciones, por las cuales quieren mandar a sus propios padres espirituales (…). Y como no pueden alcanzar esta estima, ni por oficios, ni dignidades, ni prelacías, ni sacerdocio (…), la alcanzan predicando sus virtudes, en las revelaciones que cuentan de su misma santidad, por esto hay grande sospecha de ellas.

Conclusiones

Si la primera Teresa de Jesús fue una visionaria, tal y como lo refleja su propia autobiografía, tras los autos de fe de Sevilla y Valladolid (1559) comenzaría su etapa fundacional y sus visiones y revelaciones disminuirían. Tras su muerte (1582) se desatarían más aún las prevenciones sobre la espiritualidad femenina y se impondría el racionalismo de los tratadistas eclesiásticos. La imbricación de las visionarias, en el ámbito de la política (la monja dominica de Lisboa, Lucrecia de León, etc…) contribuyó al creciente recelo hacia las embaucadoras.

En este contexto, el arcediano Juan de Horozco y Covarrubias, en su *Tratado de la verdadera y falsa profecía* (1588), pretendió fijar las fronteras entre la realidad y el imaginario, sin distinción hombre-mujer y sin condenar, todavía, la capacidad visionaria y profética de las monjas.

Más tarde, los franciscanos Juan de los Ángeles y, especialmente, Gerónimo Planes, en su *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos* (1634), se mostraron muy escépticos ante el mundo visionario femenino. Planes arremetió contra la debilidad de la mujer y defendió las limitaciones de ésta, en un esfuerzo por dejar claro el protagonismo de la jerarquía eclesiástica, en detrimento de la religiosidad femenina. La obra de Planes, publicada doce años después de la canonización de Teresa, supuso la voluntad, de nuevo, de restringir el camino abierto hacia la santidad femenina, entre 1605 y 1622, durante los papados de Paulo V y Gregorio XV, en que la Iglesia relajó su control sobre las beatificaciones y canonizaciones y en el que se inserta el caso de Teresa de Jesús.

LA JERARQUÍA ECLESIÁSTICA RURAL: VICARIOS Y BENEFICIADOS DE ALCALÁ DE LOS GAZULES EN EL SIGLO XVIII

Avelina Benítez Barea

Resumen:

El estudio se centra en el colectivo formado por los vicarios y beneficiados de Alcalá de los Gazules en el siglo XVIII, clérigos que conformaban la cúpula de la jerarquía eclesiástica rural en dicha población gaditana. Un grupo poderoso, económica y socialmente, enfrentado a otros colectivos dentro de la iglesia local, muy piadoso, según las fuentes, y fuertemente vinculado a sus familias de origen, por lo que, en consecuencia, sus actos irán encaminados a la promoción y perpetuación del *status* familiar. Un grupo complejo en el que analizaremos los momentos vitales más significativos de algunos de sus elementos destacados, aquéllos que eran capaces de ser piadosos, generosos y cercanos pero también injustos, parciales y muy distantes.

Palabras clave:

Beneficiados, vicarios, clero rural, Alcalá de los Gazules, jeraquía eclesiástica, Edad Moderna.

Abstract:

The study focuses on the collective formed by the vicars and benefit of Alcalá de los Gazules in the Eighteenth Century, clerics who made up the dome of the rural ecclesiastical hierarchy in the population of Cádiz. A powerful group, economically and socially, faced to other groups within the local church, very pious, according to the sources, and strongly linked to their families of origin, so that, in consequence, their acts will be to the promotion and perpetuation of family *status*. A complex group in which we will explore the vital times more significant than some of its salient elements, those that were able to be pious, generous and close but also, unfair, partial and very distant.

Key words:

Benefit, vicars, clergy rural, Alcalá de los Gazules, ecclesiastical hierarchy, Modern Age.

Introducción

Aunque en las últimas décadas el estudio de la Iglesia, en general, y los eclesiásticos, en particular, ha cobrado especial relevancia y son muchas las aportaciones que desde diferentes perspectivas abordan su estudio[1], es indudable que hay cuestiones aún poco tratadas, en las que apenas se ha profundizado o que son susceptibles de un enfoque diferente[2]; cuestiones que nos ayudarían a comprender mucho mejor el mundo que rodeó las vidas de hombres y mujeres que en un pasado no tan lejano estuvieron aquí, tan iguales o tan diferentes como nosotros, pero mediatizados por un contexto sacralizado que todo lo impregnaba y del que no se podían sustraer[3].

Desde la historia social, desde la historia de la familia[4], desde la microhistoria, tan necesaria para guiarnos a través de pequeños detalles a conceptos mucho más amplios y complejos, nos seguimos interesando por la figura del clérigo rural durante la modernidad[5]; en esta ocasión, por aquellos elementos que se posicionan en los lugares más elevados de la jerarquía eclesiástica rural, que, no obstante, aun-

---

1 Un estado de la cuestión en Arturo Morgado García, «El clero secular en la España Moderna: un balance historiográfico», en Ángel L. Cortés Peña y Miguel L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Abada Editores, S. L., 2007, pp. 49-73.

2 En este sentido, el tema relativo a *beneficios y beneficiados* adolece aún de un tratamiento más amplio, aunque contamos con las aportaciones sumamente interesantes de Maximiliano Barrio Gozalo, entre las que destacamos «La Iglesia y los eclesiásticos en la España del Seiscientos. Beneficios y beneficiados», en José Alcalá Zamora y Ernest Belenguer Cebriá (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Sociedad Estatal Nuevo Milenio, 2003, pp. 361-400; y *El sistema beneficial de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen (1475-1834),* Alicante, Universidad de Alicante, 2010. Y en nuestro ámbito concreto, las de Arturo Morgado Garcia, «Las bases humanas y económicas del clero de la diócesis de Cádiz en la segunda mitad del siglo XVIII», en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1991; *y* «Provisión de beneficios eclesiásticos en la diócesis de Cádiz durante el Antiguo Régimen (1700-1836)», *Chrónica Nova*, 18, 1990, pp. 343-364.

3 *Vid.* Teófanes Egido, «La religiosidad de los españoles (siglo XVIII)», en *Actas Coloquio Internacional «Carlos III y su siglo»,* t. I, Madrid, 1988, pp. 767-792.

4 Un ejemplo más que sobresaliente del estudio del clero desde la perspectiva de familias y redes lo encontramos en María Teresa Benito Aguado, *La sociedad vitoriana en el siglo XVIII: el clero, espectador y protagonista*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001.

5 *Vid.* Avelina Benítez Barea, *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca gaditana de la Janda,* Cádiz, Universidad de Cádiz, 2013.

que simbolicen los escalones más bajos dentro de la cúpula, nada que ver con las jerarquías existentes en ámbitos urbanos, por ejemplo, no deja de representar la situación más privilegiada a la que se puede aspirar dentro de ese reducido contexto. Por otra parte, ello no implica que su poder se vea mermado, antes todo lo contrario, se magnifica, precisamente, por las características propias de esos núcleos pequeños y cerrados. Pertenecientes a las familias más acaudaladas e influyentes de la zona, aquéllas que de una forma u otra controlan la vida de la colectividad y que guardan con el estamento una relación continuada, basada en la sucesión y el relevo generacional de sus miembros; su posición elevada les convierte en agentes influyentes, actores de primer orden, queridos y alabados por unos, odiados y criticados por otros, pero nunca indiferentes.

Proponemos, en esta ocasión, el estudio de personajes concretos, porque nos atrae sobre todo su dualidad. A través del cruce de fuentes: *testamentos*, *visitas pastorales*, *Catastro de Ensenada* y *expedientes de órdenes*; nos acercaremos a las trayectorias vitales de 32 beneficiados y tres vicarios de la población gaditana de Alcalá de los Gazules durante el siglo XVIII. Vidas y obras, a veces incompletas, por supuesto, a traves de las cuales hemos vislumbrado la realidad de unos hombres que viven aún intensamente la piedad barroca, pero también fuertemente vinculados a sus familias de origen, participando activamente en sus estrategias y tomando partido e involucrándose en los asuntos familiares sin ningún pudor, al tiempo que hacen valer sus privilegios, legítimos o no, en un colectivo profesional profundamente dividido, aquejado de males endémicos cuya solución no pasa, en absoluto, por la pérdida de sus derechos. Personajes que, incluso, pese a los informes desfavorables de los visitadores, se mantienen en sus puestos, dando una imagen ejemplar gracias al ejercicio de la caridad mientras se presentan como valedores de las causas más injustas y mundanas. Algo que, por otra parte, no es más que un fiel reflejo, dentro de ese colectivo, de lo que era la sociedad del Antiguo Régimen: una sociedad sacralizada, jerarquizada, injusta y desigual.

Finalmente, solo resta decir que las fuentes consultadas se encuentran en el Archivo Histórico Provincial de Cádiz [AHPCA], Archivo Histórico Diocesano de Cádiz [AHDCA], y Archivo Histórico Municipal de Alcalá de los Gazules [AHMAG].

Una estrecha jerarquía

Vicarios y beneficiados representan la cúspide de la jerarquía eclesiástica rural, una jerarquía inferior, como ya hemos indicado, a la que se pueda aspirar en la capital de cualquier diócesis. No obstante, la entidad menor de estas localidades,

el carácter endogámico de su población, las redes clientelares que se tejen entre sus vecinos y la acaparación del poder en manos de unas pocas familias, que colocan a sus miembros estratégicamente en los diferentes centros de poder, uno de ellos, la Iglesia, hacen de estos clérigos personajes mucho más poderosos de lo que en un principio cabría esperar. El bajo clero secular es un grupo heterogéneo y diverso, marcado fuertemente por las diferencias que establecen los distintos cargos y ministerios que ocupan, pero también, y sobre todo, por las diferencias inherentes al origen de muchos de sus miembros, pertenecientes a familias con un peso específico importante, no solamente dentro del estamento, sino de toda la comunidad, lo que marcará sus carreras futuras y será la causa, en muchos casos, de esos cargos y ministerios que ocupan. Y dentro de este colectivo concreto, el de vicarios y beneficiados, aunque unido por intereses comunes, también encontramos notas discordantes, conflictos y situaciones que ponen en tela de juicio la aparente buena hermanadad que se profesan entre sí. Y todo ello porque estos hombres, que son hombres de la Iglesia, hombres de Dios, que predican su religión con palabras y obras, y son piadosos, caritativos, generosos y virtuosos, son también hombres del siglo, miembros destacados de unas familias a las que se deben por encima de todo, y participan de su riqueza y poder y actúan en consecuencia para que esa riqueza y poder se perpetúe en ellas. Esa dualidad en la que se mueven es aceptada y no representa ningún obstáculo desde el punto de vista moral porque esa dualidad es la que permite que el sistema social existente, del cual ellos son los principales garantes y beneficiarios, se mantenga y perpetúe.

En el *plano profesional*, se trata de un colectivo enfrentado al de los curas, ya que la desigualdad en las rentas de ambos será un punto de fricción importante[6]. Al percibir los beneficiados parte del producto decimal, sus ingresos superarán en mucho a los de los curas, teniendo, además, unas obligaciones menos gravosas, pues no necesitaban para el disfrute de los beneficios, en muchos casos, más que la simple tonsura. No obstante, todos los beneficiados de nuestro estudio son presbíteros y algunos, beneficiados y curas a la vez, con lo que unen ambas rentas. Esta situación repercutirá, obviamente, en el desarrollo de sus obligaciones, y aunque medidas como nombrar a los curas servidores de beneficios, favorecer la acumulación de fundaciones en sus manos o crear nuevos beneficios con cura de almas, mejorarán en parte su situación económica y reforzarán su

---

6 En 1717 los curas de Alcalá obtienen 1.300 reales de vellón anuales mientras que cada beneficio asciende a 3.300. AHDCA, Manuscritos, Visitas pastorales, lib. 1241, ff. 259-260.

figura[7], en modo alguno conseguirán equipararse a los beneficiados[8]. Beneficiados que gracias a sus prerrogativas y a un arraigado corporativismo gozarán de gran consideración frente al resto de los eclesiásticos[9]. Ese corporativismo del que hacen gala, aparentemente, sin fisuras, con expresiones del tipo «mis carísimos hermanos», se fomenta, por ejemplo, con el mantenimiento de los beneficios propios y ajenos, dejando adscritas las misas de sus fundaciones a los beneficios de familiares, por supuesto, pero también a los de compañeros beneficiados o al grupo colegiado al completo.

En cuanto a su *origen*, descienden de familias «de esclarecido estirpe», «de notoria y probada limpieza de sangre», con numerosos eclesiásticos regulares y seculares en sus filas, en las que se suceden, generación tras generación, los principales oficios y empleos honoríficos de la villa.

El relevo generacional en el estamento es una constante[10] y todos presentan sobrinos o hermanos en el mismo, muchos de ellos, beneficiados también, lo que nos induce a pensar en un grupo prácticamente cerrado. Relevo que se produce gracias a la fundación de beneficios y capellanías cuyo principal objetivo es la ordenación y promoción de familiares. Sus hogares (ver tabla núm. 1) reflejan la acogida de familiares y deudos, la presencia importante de mujeres y un número de sirvientes, en ocasiones, ciertamente elevado, en consonancia con los cargos y ministerios que ocupan, con su edad, y con sus extensas propiedades.

---

7 Miguel L. López-Guadalupe Muñoz, «De clero y fieles en la diócesis de Granada a través de las visitas pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII», *Chronica Nova,* 23, 1996, p. 308.

8 Arturo Morgado García, *La diócesis de Cádiz: de Trento a la Desamortización,* Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008, pp. 189-190.

9 Así, por ejemplo, el cuerpo de beneficiados de Alcalá, persona jurídica y colegiada, constituyó durante siglos una institución singular, de gran relieve e influjo entre la población. Fernando Toscano Puelles, *Historia de la Congregación-Beaterio de Jesús, María y José,* Cádiz, 1988, pp. 91 y 113-114.

10 *Vid.* Avelina Benítez Barea, «El bajo clero y las estrategias familiares de perpetuación: promoción y relevo generacional (La Janda, siglo XVIII)» en *X Congreso de la Asociación de Demografía Histórica*, Albacete, 2013.

TABLA NÚM. 1
COMPOSICIÓN DE LOS HOGARES[11]

NOMBRE	CARGO/BENEFICIO	EDAD	CONVIVEN EN SU HOGAR
Alonso de Alba	beneficiado	35	Un hermano, dos deudas y dos sirvientes
Alonso González	beneficiado	41	Madre y un sirviente
Alonso Vicente Pérez	beneficiado y cura	52	Una hermana, una sobrina, una deuda y dos sirvientes
Cristóbal Joseph Collado	beneficiado	¿34?	¿Tres hermanas, cuatro deudos y un sirviente?
Cristóbal Muñoz	beneficiado, cura y comisario del S. O.	48	Una hermana, tres deudos, dos sirvientes y una sirvienta
Diego Muñoz	beneficiado	42	
Fernando Chacón	beneficiado	34	Dos sirvientes y una sirvienta
Fernando Cortegana	vicario	70	Dos sirvientes y cinco sirvientas
Francisco Recio	beneficiado y cura	40	Madre, dos hermanas, un hermano, un sirviente y una sirvienta
Francisco Joseph de Velasco	beneficiado	30	Madre, un hermano, un sirviente y una sirvienta
Pedro Muñoz	beneficiado	52	Una hermana, dos sirvientes, dos sirvientas y dos esclavas

Su *nivel económico*, como ya hemos adelantado, es superior al de otros colectivos pues detraen parte del producto decimal, a lo que unen, en ocasiones, lo que obtienen como administradores de determinadas rentas, de instituciones o del abastecimiento de productos como el aceite. Sus cabañas ganaderas son importantes (ver tabla núm. 2) y las tierras que poseen, aunque gravadas con tributos al Duque de Medinaceli, obtienen buena rentabilidad. Sus beneficios, por último, oscilan entre los 173 y los 285 reales, uniendo algunos las rentas de un curato.

[11] Beneficiados y vicarios de Alcalá en 1752, según la documentación primaria del Catastro. AHMAG, Abecedario del Libro de eclesiásticos de la Villa de Alcalá, leg. 226; Libro personal e industrial de eclesiásticos de la Villa de Alcalá, leg. 229.

TABLA NÚM. 2
CABAÑA GANADERA Y RENTABILIDAD[12]

CLÉRIGOS	VACUNO	EQUINO	JUMENTOS /ASNAL	CABRÍO	CERDA	LANAR	COLMENAS	UTILIDADES (EN R.V.)
Alonso González	–	5	2	227	–	–	–	1204
Alonso Vicente Pérez	80		5	5	–	5	–	2127
Cristóbal Joseph Collado	190	20	5	133	130	443	12	18185
Cristóbal Muñoz	130	10	9	650	448	60	50	15737
Fernando Chacón	151	7	7	–	545	210	–	16679
Fernando Cortegana	1550	86	64	850	454	1780	–	72132
Francisco Recio	27	–	5	–	51	–	–	3590
Pedro Muñoz	31	7	4	240	44	76	–	3812

Su *conducta*, pese a esa situación de privilegio que poseen dentro del estamento, o quizás por ello, no es ejemplar. Así, nos dice el visitador Huarte[13] que «el incumplimiento de sus funciones por parte de los beneficiados y su indisciplina son generalizados, no diciendo las misas que deben ni en la forma adecuada, ni haciendo caso de las recomendaciones sobre el ritual y la universal disciplina». Algo que no es exclusivo del colectivo, ya que la situación del clero en general es lamentable, calificándolo de «indisciplinado, rústico y nada aplicado». A lo que añade que, «como consecuencia de la ignorancia y ociosidad», los clérigos tienden a inmiscuirse en todos los chismes de los seglares, y en lugar de ser los pacificadores toman partido. Un efecto de ese mundo pequeño y cerrado en el que se desenvuelve su vida, donde las familias, sus clientelas, sus viejas rencillas, abarcan a toda la población, y ellos forman parte de ese mundo, no pueden sustraerse de él por mucho que por su condición eclesiástica deban situarse al margen de los asuntos mundanos y practicar la equidad y la imparcialidad.

Finalmente, y en todo lo que atañe al *plano espiritual*, la mayoría presenta una vivencia de su religión aún intensamente barroca, con gestos grandilocuentes y fastuosos. Todos hacen gala de una gran generosidad con los necesitados

[12] Beneficiados y vicarios de Alcalá en 1752, según la documentación primaria del Catastro. AHMAG, Abecedario del Libro de eclesiásticos de la Villa de Alcalá, leg. 226; Libro personal e industrial de eclesiásticos de la Villa de Alcalá, leg. 229.

[13] AHDCA, Secretaría de Cámara, Visitas y estados, leg. 507.

en el momento último de la muerte, aunque también realizan fundaciones de misas perpetuas con el único fin de salvar su alma y la de sus allegados, al tiempo que aseguran la entrada o promoción en el estamento de algún sobrino destinado a relevarlos en las filas del clero. Del mismo modo, la devoción que profesan a determinadas imágenes les hace destinar parte de sus bienes al culto, financiando retablos, camarines, vestiduras, luminarias, etc., todo para su mayor «adorno, decencia y decoro». En este aspecto, realizan una intensa labor de mecenazgo en las parroquias, les interesa el aspecto de éstas, de sus imágenes y capillas, como algo imprescindible para la adoración por parte del pueblo. Sus aportaciones dignifican la iglesia y contribuyen a que el lugar de culto y veneración de las imágenes presente la majestad y esplendor que deben tener, beneficiando a un pueblo que participa de esa grandeza y percibe plásticamente lo que con palabras se le predica. Pero también, y sobre todo, les supone un beneficio propio, pues se presentan como personajes influyentes y generosos enviando el mensaje de su autoridad, de su origen y posición, el mensaje de la diferencia. Su comportamiento, en cierta forma, es el que se espera de ellos según su posición y situación; pese a que no dudamos, en absoluto, de sus creencias y fe, también entendemos que deben mostrarse de una determinada manera porque así es como el pueblo tiene que visualizarlos[14].

Sus funerales y exequias marcan esta diferencia en bastantes ocasiones y aunque todos piden ser enterrados «con la pompa y aparato que se acostumbra con sus individuos, el cuerpo de beneficiados», muchos solicitan, por ejemplo, un mayor acompañamiento, o doble de campanas o un número de misas de cumplimiento excesivo.

Vicarios y beneficiados: luces y sombras

Nada mejor que adentrarnos en algunos de los aspectos de las trayectorias vitales de estos hombres para constatar todo lo que de forma general hemos indicado hasta ahora. Así, como ejemplo, aunque podemos aportar muchos, de esa piedad

---

14 *Vid.* León C. Álvarez Santaló, «Vivir como un cura. Algunas precisiones cuantitativas respecto al imaginario social del clero en el siglo XVIII», en Francisco J. Aranda Pérez (coord.), *Sociedad y Élites eclesiásticas en la España Moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 101-148; y Antonio Irigoyen López, «Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII», *Hispania*, 230, 2008, pp. 707-734.

y caridad, de ese mostrarse al pueblo en toda su grandeza, de esa promoción familiar y de ese corporativismo en el grupo, presentamos al beneficiado *D. Bartolomé Muñoz Morillo*[15], tío de los hermanos Cristóbal Muñoz, beneficiado, cura y comisario del Santo Oficio, y Diego Muñoz, beneficiado, y de Juan de Cárdenas, también beneficiado, quien pide, además del funeral acostumbrado, que le acompañen todos los guiones de las cofradías y ermitas de la villa que quisieran asistir. Su generosidad hacia los más necesitados la demuestra legando al hospital de la villa 100 reales de vellón, pidiendo a sus albaceas que compren pan, carne y vino para darle de comer dos días a los pobres de la cárcel, dando un real de vellón a cada uno; y diez mantos y diez sayas de anascote nuevos para diez pobres vecinas de la villa; y que repartan diferentes limosnas, mantos y sayas, o lienzo blanco para camisas, a pobres necesitados y parientes, según su calidad y necesidad. Por otro lado, lega a la Santa Escuela de Cristo 50 reales y a la cofradía de las Benditas Ánimas 500 ladrillos para la obra que está realizando. Finalmente, instituye una fundación perpetua de tres misas cantadas en la Iglesia Mayor, el día de los Dolores, que agrega al beneficio de su sobrino D. Juan, el día de San Bartolomé, que agrega al beneficio de su sobrino D. Cristóbal, y la última en los días antes de la Natividad, que agrega a su beneficio y la dirá el sacerdote que le sucediere en él.

En la misma línea, su sobrino *D. Diego*[16], administrador de las rentas decimales, también quiere un funeral más fastuoso, con acompañamiento de doce pobres con hachas encendidas, los guiones de todas las cofradías, la Santa Escuela y doble en todas las ermitas; no obstante, el número de misas de cumplimiento no será excesivo, solo 400. Su aportación al culto se centra en el legado de dos espejos grandes con marcos dorados y cuatro cornucopias doradas para el altar del Santísimo Sacramento y el de Nuestra Señora de los Dolores, así como diversos objetos de plata para que de ellos se haga alguna alhaja para el Santísimo Sacramento. Funda un aniversario en la parroquial el día de San Diego de Alcalá o inmediato, con doble de campanas, dotado con 4.000 reales de vellón. En él ha de cantarse vigilia y misa con vestuarios y asistirán sus hermanos beneficiados y demás ministros, recibiendo cada uno una limosna en proporción a su trabajo: el beneficiado que diga la misa, que deberá ser por

[15] AHPCA, Protocolos de Alcalá de los Gazules, lib. 161, ff. 66-73, 1737; lib. 276, ff. 64-65, 1739; y lib. 275, ff. 233243, 1740.

[16] AHPCA, Protocolos de Alcalá de los Gazules, lib. 183, ff. 167-168, 1765; y lib. 415, ff. 8-24, 1777.

turno, diez reales, los dos vestuarios, dos cada uno, los beneficiados por su asistencia a dicha vigilia, misa y responso, tres cada uno, los beneficiados caperos, uno más cada uno, el sochantre, cuatro, el sacristán, dos, el mozo de coro, dos, los cinco acólitos, uno cada uno, la fábrica, seis, y el campanero, dos; con la condición de que el que no asista pierda dicha obvención y los asistentes se repartan las de los no asistentes.

De todo lo anterior, de un poder económico elevado y de una conducta que no está a la altura de dicha dignidad y posición, nos hablan los vicarios de la familia Cortegana. *D. Pedro Collado Cortegana*[17], vicario también del convento de Santa Clara, cura y beneficiado, presenta la misma actitud caritativa y generosa, que advertimos en la cuantía y destino de su legados piadosos: 400 pesos escudos de plata al convento de Santa Clara para la obra del tercer cuarto de dicho convento que está labrando; 2.000 reales de vellón a la Iglesia Mayor para la cajonería de la sacristía, 1.000 al convento de la Victoria para la obra de dicho convento, 1.000 al hospital de la Misericordia para una cama con dos colchones, dos sábanas, dos almohadas y una fresada; 200 fanegas de trigo a los pobres de solemnidad; una cadena de oro al Santísimo Sacramento de la parroquial; un caballo para el servicio de la ermita de los Santos; 100 reales de vellón a la cofradía del Carmen; y 6 o 7 pesos a la cofradía de Jesús Nazareno que ésta le adeudaba y se los perdona. Además de todo ello, y de dejar dispuestas 3.000 misas de cumplimiento, impone sobre su casa una fiesta de Concepción en su octava y una misa cantada en la parroquial todos los años el domingo de la Santísima Trinidad. Una actitud digna de elogio; no obstante, el visitador dice de él que le falta celo para cumplir la vicaría, no corrige a los clérigos ni que se cumplan las misas y no cela la clausura de las religiosas permitiendo que entren seglares.

Su sobrino, *D. Fernando Cortegana Bañales*[18], no sale mejor parado y el mismo visitador expone «que no ha estudiado en Facultad y sólo es moralista, es majadero y vive con gran satisfacción confiado en ser vicario». No va mal encaminado, pese a sus aptitudes, los será, y al final de su vida mostrará el mismo

---

[17] AHPCA, Protocolos de Alcalá de los Gazules, lib. 30, f. 488, 1712; y lib. 132, ff. 45-57, 1725.
AHDCA, Manuscritos, Visitas pastorales, lib. 1241, f. 299.

[18] AHPCA, Protocolos de Alcalá de los Gazules, lib. 271, ff. 40-43 y 54, 1764.
AHDCA, Manuscritos, Visitas pastorales, lib. 1241, f. 299.
AHMAG, Abecedario del Libro de eclesiásticos de la Villa de Alcalá, 1752, leg. 226; Libro personal e industrial de eclesiásticos de la Villa de Alcalá, 1752, leg. 229.

afán grandilocuente en su despedida, solicitando, además del acompañamiento general y el de los dos conventos masculinos de la villa, el de todos los guiones de las cofradías y hermandades y el de 20 pobres con sus hachas; a lo que une 3.500 misas de cumplimiento. Manda a Nuestra Señora de los Santos 100 pesos para ayuda a su culto, al patriarca San José un vestido de tela, 50 mantos y sayas a los pobres que eligiese su heredero, cuatro reales a cada uno de los pobres que llegasen el día de su entierro, que se diga todos los días de fiesta misa en la ermita de San José y que se alumbre todos los viernes del año el Santísimo Cristo de la Viga. Finalmente, impone sobre sus casas una misa cantada perpetua con vestuarios y responso en el altar mayor de la parroquial por el beneficiado que le tocare en los días de San Fernando. Dicho vicario, que en 1752, con 70 años, vive con dos sirvientes y cinco sirvientas, posee un nivel económico muy superior, avalado por una cabaña ganadera que le renta 72.312 reales de vellón, dos casas por las que obtiene de arrendamiento anual 1.298 reales, 230 fanegas de tierra de secano, 26 de tierra infructífera, cuatro aranzadas de viña y diez de olivar, tierras que le reportarían unos 27.000 reales de vellón, aproximadamente[19]; un patrimonio considerable, sin duda, que sitúa a D. Fernando como un auténtico privilegiado no solo dentro del grupo, sino dentro de su comunidad.

Finalmente, *D. Alonso de la Jara y Morito*[20], beneficiado, cura, vicario y administrador de las rentas decimales; un personaje singular, enfrentado al pueblo por su forma extrema de corregir las faltas y santificar, y al mismo tiempo actuar del modo más injusto por beneficiar a su familia. Lo primero que nos llama la atención de D. Alonso, tío de los beneficiados Vicente de la Jara y Pedro López de la Jara, es la singularidad de su biblioteca: tres estantes de libros en pasta, vitela y pergamino, donde, además de los consabidos tomos de teología moral o libros espirituales, encontramos los 14 tomos de Feijoo que lega a su hermano Pedro, vecino y comerciante rico de Cádiz, lo que pone de manifiesto un cierto carácter ilustrado en este clérigo, sobre todo en lo relativo a su concepción de la mujer, al dejar el usufructo de una de sus casas al Beaterio de San Miguel, fundado por el beneficiado D. Diego de Viera Márquez[21], «mientras en él hubiere la instrucción de niñas en clase pública; y si ésta se quita, dicha comunidad de beneficiados y también los curas darán el usufructo de dichas casas a una o dos

---

19 Avelina Benítez Barea, *Clero y mundo rural …, op. cit.*, p. 113.

20 AHPCA, lib. 415, ff. 35-38, 1781; y lib. 229, ff. 137-140, 1798.

21 *Vid.* Fernando Toscano Puelles, *Historia de la Congregación …, op. cit.,* pp. 119-167; y Avelina Benítez Barea, *Clero y mundo rural …, op. cit.*, pp. 238-242.

maestras para que enseñen a las niñas pobres de balde». D. Alonso, que no requiere ese fasto que hemos visto en otros en sus exequias y solicita el oficio acostumbrado, sin más, y solo 200 misas de cumplimiento, presenta una actitud digna de elogio, caritativa, ilustrada, una manifiesta inquietud por el mundo que le rodea y la sociedad en la que está inmerso y una loable preocupación por la instrucción femenina, aunque los motivos últimos fueran el adoctrinamiento religioso y moral así como la perpetuación de los roles establecidos[22].

No obstante, por otro lado, el visitador Huarte[23], tilda su conducta de inapropiada, intransigente e imprudente. Según él, dicha conducta ha puesto «al pueblo en convulsión», al tratar con poca cautela el asunto de un clérigo acusado de incontiente, dando muestras de un comportamiento motivado más por el espíritu de venganza que por hacer verdaderamente justicia. Para Huarte, aunque lo considera «virtuoso, laborioso, instruido y docto», no es merecedor del cargo de vicario pues «quien haya estado, aunque sea de paso en Alcalá, sabrá que el apellido de Jara en el vicario y en cuantos lo llevan está en execración en aquel pueblo», habiéndose dado varios casos que prueban su proceder imprudente y la utilización de su cargo para beneficiar a sus familiares a toda costa. Así, junto al beneficiado D. Juan Delgado, se había empeñado en corregir a todos, acusando continuamente, aún de lo más mínimo, a clérigos y seglares al obispo, incluso al Ayuntamiento, celando indiscriminadamente las amistades y publicando algunos delitos que debían sigilarse «lo que produjo el aborrecimiento de todos». Igualmente, empeñado en quererlo todo para sus parientes, se había quejado a la Intendencia a nombre de un sobrino suyo, sin decir que lo era, de que no le daban suertes de tierras, teniendo ya una, informar como vicario y causar un procedimiento contra el juez, que revocó después el mismo intendente.

No olvidemos que los clérigos seculares permanecen unidos a sus familias, son un activo importante dentro de las mismas, y en ámbitos rurales aún más, si cabe, se encuentran involucrados en el devenir de las mismas; por ello, no es infrecuente que tomen partido no solo en las cuestiones de índole religiosa que se suscitan dentro de su grupo, sino en las que tienen que ver con la comunidad, con su familia, generándose enemistades o manteniendo antiguas rencillas que vienen de lejos. Son un elemento más del poder de las familias, un elemento importante y decisivo, en muchas ocasiones.

---

22 *Vid.* María J. de la Pascua Sánchez, «Las fundaciones docentes en la España del siglo XVIII a través de los protocolos notariales gaditanos», *Gades*, 18, 1988, pp. 109-134.

23 AHDCA, Secretaría de Cámara, Visitas y estados, leg. 507.

Especialmente combativo con de la Jara en este asunto fue el beneficiado D. Juan de Mendoza, quien, en palabras de Huarte, «tras no ser laborioso, aspira a mandar, y con esta mira (lo asegura sin escrúpulo) fue uno de los más enconados contra el vicario», lo cual deja al descubierto las ansias de poder de algunos miembros del grupo, así como las intrigas, impropias de unos hombres que debían entregarse a su Dios y a su comunidad pero en los que sus familias y afectos se imponían.

A modo de conclusión

El estudio particularizado de los vicarios y beneficiados de Alcalá a lo largo del siglo XVIII nos ofrece el perfil de un grupo de poder aparentemente unido, al menos en la defensa de sus privilegios frente a otros clérigos y en el mantenimiento de unas formas de visualizarse ante al pueblo, con gestos que denotan devoción y generosidad pero también un deseo de mostrar su verdadera dignidad y marcar las distancias con el resto; pero que en el fondo presentaba en su seno profundas diferencias, tantas como orígenes tenían sus miembros, porque estos hombres que conformaban el grupo se debían, ante todo, a su familia. Por ello, promocionan a sus familiares dentro del grupo y se posicionan al lado de la familia frente a todos, aunque no sea ni justo ni correcto lo que se defiende. Su poder económico sitúa a algunos en los lugares más destacados de ese contexto rural y no es de extrañar que, pese a sus escasas aptitudes para ocupar determinados cargos y de las reticencias diocesanas, permanezcan en sus puestos, gracias a sus redes clientelares, tejidas, imaginamos, más allá de su propio entorno. Unos hombres en claroscuro, que se mueven entre el ser y el parecer y sienten y reaccionan como todos los demás ante los estímulos más primarios que motivan al ser humano, condicionados por una cultura material e inmaterial que tiene como uno de sus principios fundamentales la desigualdad.

Bibliografía

Álvarez Santaló, L. C., «Vivir como un cura. Algunas precisiones cuantitativas respecto al imaginario social del clero en el siglo XVIII», en Francisco J. Aranda Pérez (coord.), *Sociedad y Élites eclesiásticas en la España Moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 101-148.

Barrio Gozalo, M., «La Iglesia y los eclesiásticos en la España del Seiscientos. Beneficios y

beneficiados», en J. Alcalá Zamora y E. Belenguer Cebriá (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Sociedad Estatal Nuevo Milenio, 2003, pp. 361-400.

Barrio Gozalo, M., *El sistema beneficial de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen (1475-1834),* Alicante, Universidad de Alicante, 2010.

Benítez Barea, A., *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca gaditana de la Janda,* Cádiz, Universidad de Cádiz, 2013.

Benítez Barea, A., «El bajo clero y las estrategias familiares de perpetuación: promoción y relevo generacional (La Janda, siglo XVIII)» en *X Congreso de la Asociación de Demografía Histórica*, Albacete, 2013.

Benito Aguado, M. T., *La sociedad vitoriana en el siglo XVIII: el clero, espectador y protagonista*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001.

Irigoyen López, A., «Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII», *Hispania*, 230, 2008, pp. 707-734.

López-Guadalupe Muñoz, M. L., «De clero y fieles en la diócesis de Granada a través de las visitas pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII», *Chronica Nova,* 23, 1996, p. 308.

Morgado García, A., «Provisión de beneficios eclesiásticos en la diócesis de Cádiz durante el Antiguo Régimen (1700-1836)», *Chrónica Nova*, 18, 1990, pp. 343-364.

Morgado García, A., «Las bases humanas y económicas del clero de la diócesis de Cádiz en la segunda mitad del siglo XVIII», en *Actas de II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1991.

Morgado García, A., «El clero secular en la España Moderna: un balance historiográfico», en Á. L. Cortés Peña y M. L. López-Guadalupe Muñoz, (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, 2007, pp. 49-73.

Morgado García, A., *La diócesis de Cádiz: de Trento a la Desamortización,* Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008.

Pascua Sánchez, M. J. de la, «Las fundaciones docentes en la España del siglo XVIII a través de los protocolos notariales gaditanos», *Gades*, 18, 1988, pp. 109-134.

Toscano Puelles, F., *Historia de la Congregación-Beaterio de Jesús, María y José,* Cádiz, 1988.

EN LA CASA DEL CURA. EL CLERO Y SUS FAMILIARES EN LA EDAD MODERNA (INTERIOR PENINSULAR, SIGLO XVIII)[1]

José Pablo Blanco Carrasco
Universidad de Extremadura

Resumen:

Nuestro conocimiento sobre la estructura residencial de la España Moderna, es, con luces y sombras, un territorio sobre el que se han vertido un número de trabajos muy elevado. Sin embargo, una parte sensible de la población no ha sido objeto de atención en la misma medida. Nos referimos concretamente a los clérigos seculares, tan desconocidos como presentes en los pueblos y ciudades modernos, y, con ellos, al conjunto de familiares que vive bajo su tutela y cuidado.

El objetivo de nuestro trabajo será plantear una aproximación a este aspecto particular de la sociedad moderna en función de sus tipologías y sobre la base de una historia social de la población.

Palabras clave:

Clero secular, familia, España, siglo XVIII.

Abstract:

Our knowledge of the residential structure during the Modern Age in Spain, is, with lights and shadows, a subject on which there are numerous essays and papers. However, part of this population has not been addressed to the same extent. We refer specifically to priests, chaplains and other secular clerics. These characters were very common in towns and cities, and with them, the whole family living under his tutelage and care.

[1] Este trabajo está incluido en el proyecto de investigación HAR2013-48901-C6-5-R, del MINECO, y se beneficia del apoyo académico del grupo de investigación GESHOMP, grupo catalogado de la Junta de Extremadura.

The aim of our work will raise an approach to this particular aspect of modern society according to their types and on the basis of the social history of the family.

Key words:
Secular Clerics, Family, Spain, 18th Century.

Introducción

La preocupación por la historia de la Iglesia en el modernismo español tiene una larga tradición. Sin embargo, el clero secular, que es el grupo humano del estamento eclesiástico que nos interesa rastrear ahora, no ha gozado de una atención especial[2]. Hasta la renovación temática que supuso la publicación en los años setenta del siglo pasado de las obras Antonio Domínguez Ortiz[3], el número de trabajos dedicado a este sector de la Iglesia española es bastante reducido. En un balance historiográfico dedicado a la historia del clero secular en la edad moderna española, Arturo Morgado dibujaba su parca trayectoria como la prueba más clara de los condicionantes que supusieron para su desarrollo cierta orfandad institucional, característica que funda sobre la base de un poco elaborado sentido de comunidad, junto a la ausencia de interés real por reivindicar la labor de este contingente humano por la institución en su conjunto, lo que convierte a lo producido sobre este relevante sujeto de la historia española en uno de los menos conocidos, en comparación, por ejemplo, con los componentes del clero

[2] La historia de la familia en España nos permite encajar fácilmente las familias de eclesiásticos en el conjunto. El volumen de trabajos publicados hasta el momento no es siempre accesible, ni comparable entre sí. No obstante, contamos con una serie sólida de monografías y trabajos de síntesis que enmarcan con límites seguros las principales facetas del tema. *Vid.*, al respecto, el reciente trabajo dirigido por Francisco Chacón y Joan Bestard, *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la edad media a nuestros días)*, Cátedra, Madrid, 2011.

[3] En 1970 Antonio Domínguez Ortiz de los primeros trabajos de peso sobre este tema, enteramente orientados al estudios de las rentas episcopales en primera instancia, pero sobre todo tras la publicación ese mismo año de la segunda parte de *La sociedad española en el siglo XVII*, dedicada como es sabido al estamento eclesiástico.

regular, las dignidades eclesiásticas que protagonizan las élites dirigentes, o los cabildos catedralicios[4].

Desde entonces, la irrupción de la historia de las mentalidades y la religiosidad popular, junto a la ya iniciada corriente de estudio de las economías diocesanas durante el período moderno, han dejado un panorama de importantes monografías que, no obstante, contemplan el entorno familiar del clero regular desde ópticas muy distintas, poco comparables y difícilmente integrables en el contexto de la historia social de la población[5]. Las razones son múltiples, pero quizás siga valiendo la documentada queja del maestro andaluz de historiadores para entender que las dificultades de estudio singuen siendo, a día de hoy, los principales motivos para su abandono.

A pesar de las lagunas, la historia de la familia de los eclesiásticos no nos es del todo desconocida. La mayoría de los trabajos dedicados al estudio de las estructuras familiares contienen una parte específica dedicada al estudio de los hogares de los clérigos, en un intento de integración de sus especificidades en el contexto de un modelo –el del grupo de Cambridge–, que se apresta a contener la diversidad inespecífica de estos modelos, para destacar, a renglón seguido, lo vano de asimilar este tipo de familias en los tipos familiares comunes. El hecho de que una buena parte de los estudios acabe adjudicando los tipos familiares encabezados por eclesiásticos seculares a tipos excéntricos, extensos o solitarios, es quizás un ejemplo claro de la escasa operatividad de este modelo de análisis cuando se trata de integrar las familias de eclesiásticos en el conjunto de la población.

---

4 Este hecho, palpable desde los inicios de la modernidad, se enquista desde el punto de vista metodológico y temático en posiciones autorreferenciales con la superación del siglo XVIII y el advenimiento de una época convulsa para la Iglesia española como institución, dando pie a una cierta endogamia a la que se llega precisamente durante la eclosión de la historia positivista e historicista de finales del siglo XIX. Arturo Morgado García, «El clero secular en la España Moderna: un balance historiográfico», en Antonio L. Cortés Peña y Miguel L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna,* Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 39-74.

5 No es objeto de este trabajo desarrollar un aparato crítico al respecto, sin embargo creemos necesario indicar al menos que el universo de las economías monásticas ha supuesto un importante avance en nuestro conocimiento de la economía eclesiástica, aunque el predominio de las grandes cuentas diocesanas ha dejado en la sombra otros temas importantes, como los patrimonios de los clérigos, por ejemplo, o la fiscalidad, para los que Ofelia Rey Castelao reclamaba mayor atención (Ofelia Rey Castelao, «Las economías eclesiásticas en la Edad Moderna: estado de la cuestión de la historiografía reciente (1994-2006)» en Antonio L. Cortés Peña y Miguel L. López Guadalupe Muñoz, *La Iglesia… op. cit.,* p. 199).

Jefaturas de hogar

Desde que Felipe Ruiz Martín publicara en los años setenta el primer acercamiento a este aspecto de la población española[6], apenas han sido un puñado los trabajos los que se han acercado con tales intereses a la población eclesiástica, permitiendo que perviva cierto desconocimiento sobre una realidad que, durante estas fechas, no permite obviar de ninguna manera el peso del fenómeno religioso en la vida de las personas.

La estructura por edad de las cabeceras de estos hogares está presidida por el mismo patrón que el resto de la comunidad. En comparación con los registros conocidos de otras bases de datos que nos proporcionan información sobre la edad del vecino que encabeza el hogar, la estructura está básicamente determinada por un mismo esquema etario[7].

CUADRO 1.
REPARTO POR EDAD DE LA CABECERA DEL HOGAR

EDADES DE LOS CLÉRIGOS	TOTAL	% POB	EDAD PROMEDIO
<20	16	2,17	17,13
20-29	97	12,97	24,46
30-39	184	24,93	33,94
40-49	163	22,09	43,04
50-59	157	21,27	52,87
60-69	97	13,14	62,41
70-79	21	2,85	73,43
>79	5	0,68	88,60
Total/Edad mediana	740	100	45,30
Edad desconocida	43	(6%)	

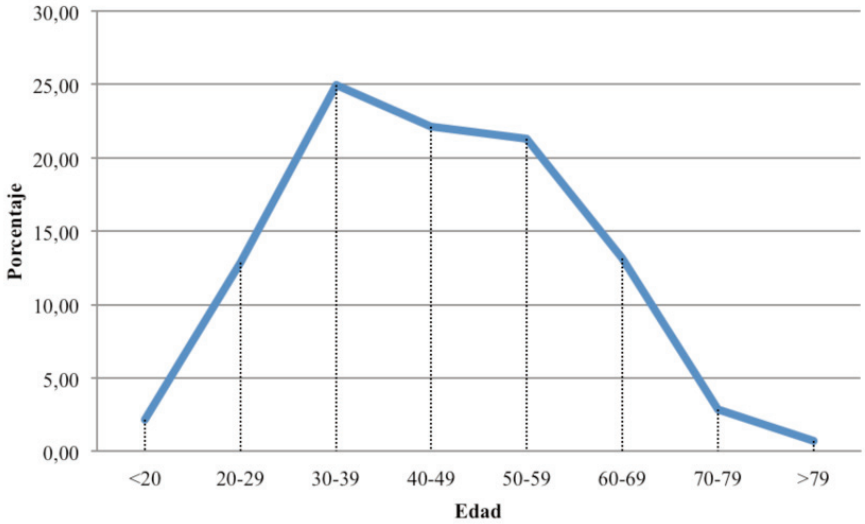
Fuente: vid. nota 7

6 Felipe Ruiz Martín, «Demografía Eclesiástica hasta el siglo XIX», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol. 2, Madrid, Instituto Enrique Flórez, CSIC, 1972. De las mismas fechas, con cifras sujetas a cierta revisión, Annie Molinié-Bertrand, «Le clergé dans le Royaume de Castille à la fin du XVIe siècle», *Revue d'histoire Economique et Sociale*, 51, 1973.

7 Los datos provienen de la explotación sistemática de los Libros de lo personal de Eclesiásticos contenidas en la siguiente muestra de localidades: Adanero, Arenas de San Pedro,

A la luz de la información que refleja el cuadro anterior, es evidente que la mayor parte de los clérigos con casa propia se concentran entre los 30 y los 60 años. Antes de llegar a esa edad tan sólo el 15% encabeza su propio hogar y pasados los sesenta los porcentajes se reducen en el mismo sentido. Más allá del salto cualitativo que supone la entrada en la carrera eclesiástica, en ocasiones apenas superada la adolescencia, y al igual que ocurre en las casas de sus vecinos, el mayor porcentaje de jefaturas de hogar corresponde a edades centrales porque en ellas el efecto de las tasas de mortalidad diferencial no es apreciable todavía, un hecho que viene acompañado económicamente por un momento profesional en el que es posible mantener con seguridad las cargas del gasto diario al que se enfrentan, y hacerlo de forma más desahogada que en los años de formación.

GRÁFICO 1.
JEFATURAS DE HOGAR. DISTRIBUCIÓN DE LAS EDADES DECLARADAS ENTRE EL CLERO (MEDIADOS DEL SIGLO XVIII)



Fuentes: Vid. nota 7

Arévalo, Ávila, Bohoyo, Candeleda, El Tiemblo, Fontiberos, Horcajada, Madrigal, San Martín de la Vega del Alberche, en la actual provincia de Ávila; Alcaracejo, Aguilar, Almodóvar del Rio, Baena, El Carpio, El Viso, Espiel, Guadalcázar, Lucena, Palma del Rio, Pedroche, Priego, Puente de Don Gonzalo, Villaharta, Villanueva del Rey, Zuheros, todos de la provincia de Córdoba; Arjona, Cazorla y Porcuna de la de Jaén; Abenójar, Agudo, Alamillo, Albaladejo, Alcoba, Alcolea de Calatrava, Alcubillas, Aldea del Rey y Sobradillo, Alhambra, Almadén, Almagro, de la actual provincia de Ciudad Real. Chozas, Gajanejos, Tordelrábano y Torija, de Guadalajara. De la provincia de Cáceres, Alía, Berrocalejo, Bohonal, Guadalupe, Valdela-

Desconocemos la edad de un porcentaje pequeño de casos, el 6%. En el resto, la evolución parece indicar que el número de hogares en manos de clérigos crece constantemente hasta llegar a la barrera de los 40 años, a partir de cuyo momento el número de clérigos presente en la muestra, a la cabeza de sus respectivas familias, comienza a decrecer, a diferencia de otras regiones, como Galicia, por ejemplo, bien conocida en las mismas fechas, que mantiene porcentajes crecientes hasta los 50 años[8]. Sin ser, obviamente, un elemento diferenciador determinante, sí anuncia una experiencia distinta entre ambas realidades dado que en los datos manejados por nosotros este extremo se da entre los 30 y los 40 años, lo cual tendrá una incidencia en la distinta presencia de familiares en el seno de estos hogares. Otra diferencia, aunque menos llamativa, se da al inicio de la vida profesional de los clérigos, más temprana en el caso de la muestra del interior peninsular que en el caso gallego.

El ingreso en la carrera eclesiástica viene marcado por edades relativamente tempranas, al menos el ingreso en posiciones que permiten al clérigo mantener de forma independiente su propia vida, y, con frecuencia creciente, la de familiares y parientes corresidentes, aunque no en las cantidades observadas posteriormente, como tendremos ocasión de ver cuando analicemos la estructura de los hogares encabezados por clérigos de edad más avanzada. Así, entre los 20 y los 25 años pasamos de 17 casos a 72, algo más de la mitad de los 124 totales analizados en la muestra disponible entre estas edades. Este, no obstante, es un momento inicial, en muchos casos de formación aún, pero también la franja de edad en la que buena parte de la población integrada en el clero da sus primeros pasos profesionales[9]. Pasados los 25 años de edad, 64 casos más se sumarán a la curva, apare-

casa y Villar del Pedroso; De la provincia de Badajoz, Valdecaballeros; El conjunto de localidades compone una muestra aleatoria que actualmente estamos completando. Los datos, por tanto, pueden esconder un sesgo geográfico motivado por el peso de las grandes ciudades y villas andaluzas. Estamos en proceso de inclusión de datos de las provincias de Logroño, Toledo y Madrid. Todas las fuentes provienen de la página web familysearch.org, concretamente de la sección que dedica al Catastro del Marqués de la Ensenada.

8 Los clérigos de la villa de Cáceres presentan en estas fechas una edad promedio de 50 años. Santiago Aragón Mateos, «Notas sobre el clero secular en el Antiguo Régimen. Los presbíteros del obispado de Coria en el siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 89, 1992, p. 302. Para el caso gallego es indispensable el trabajo de Isidro Dubert García, *Historia de la familia en Galicia durante la Época Moderna, 1550-1830 (Estructura, Modelos hereditarios y Conflictividad)*, La Coruña, Ediciós do Castro. 1992, pp. 167 y ss.

9 La presencia ente las cabeceras de hogar de este primer grupo de jóvenes capellanes y clérigos de menores demuestra las posibilidades crecientes para un temprano acceso a la cabecera del hogar, pero, en general, coindice, a lo largo de la vida, con lo que ocurre en el resto del tejido social.

ciendo apenas un pequeño grupo de clérigos repartidos en los dos extremos de la muestra, es decir, por debajo de los 20 años cumplidos y más allá de los 70, una edad relativamente elevada en los modelos demográficos de alta presión de la mortalidad y aún temprana para ocupar un puesto con cura de almas.

El destino preferido de una parte importante de los clérigos seculares es la parroquia, un estadio profesional transitorio a veces por convertirse en algunos casos en paso previo necesario antes de saltar a posiciones más ventajosas en cabildos y curias diocesanas, pero casi siempre la plataforma que hará de la vida de los más capaces –o los más necesitados– una carrera plagada de traslados y ascensos entre templos mejor y peor dotados[10]. Las rentas son tan diversas como las economías locales, de manera que buena parte de su riqueza se basa, enteramente en el nivel de ingresos de las parroquias que sirven. Tales diferencias, de las que hablaremos más adelante, pueden condicionar de forma elemental la composición de los hogares que encabezan, aunque el grado de diversidad de las ciudades y grandes villas con varias colaciones en su casco urbano y una demanda privada de culto muy elevada, sea también mucho mayor que el que se percibe en localidades uniparroquiales, y, dentro de ellas, las visibles entre pequeñas y grandes poblaciones, cuyas rentas por el simple pago de tasas por la celebración de misas puede alimentar la ambición de clérigos de toda condición con el objetivo de acceder a ellas[11].

Una parte del problema, sin embargo, reside en la estructura demográfica. La edad con la que accede a determinados puestos en la carrera eclesiástica está vinculada al ciclo vital del protagonista del registro con la de su familia por motivos muy diversos. En principio, y sólo considerando condicionantes demo-

---

[10] La movilidad entre parroquias del mismo obispado es frecuente entre el clero secular. En ello mucho tiene que ver el peso económico de la parroquia en cuestión. En el caso de uno de los obispos de Coria, Juan Álvarez de Castro, desde sus orígenes como cura de una pequeña parroquia cercana a su población de origen, hasta que ocupase el puesto de párroco en San Justo y Pastor en Madrid, transcurrieron algo más de cuarenta años y un ministerio repartido en cinco templos más, cada uno mejor dotado que económicamente que el anterior. Vid. José Pablo Blanco Carrasco, «Intentos de la reforma y política social de la diócesis cauriense en tiempos de la Guerra de la Independencia española. El obispo Juan Álvarez de Castro», *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas*, 7, 2012, pp. 283-313.

[11] M.ª Luisa Candau Chacón dice al respecto en el caso de la Campiña sevillana que las fuentes de ingresos y sus criterios de distribución podían variar considerablemente entre territorios y oficios, sin contar las prácticas ilícitas, como el desempeño de oficios prohibidos, por ejemplo. Un pormenorizado análisis de este aspecto en *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, Ediciones de la Caja Rural de Sevilla, 1994, pp. 241 y ss.

gráficos, llegar a determinada edad por parte de los integrantes de la familia hace que los resortes que regulan la solidaridad familiar se activen y que, en consecuencia, muchos clérigos acabasen por acoger en sus casas a uno o más parientes, casi todos ellos mujeres si hay que ceñirse a la experiencia de los estudios realizados hasta el momento.

El número de clérigos, cercano al millar, que ha sido analizado para este estudio nos permite asegurar que se mantiene una estructura de edades en las cabeceras del hogar en la que predomina la presencia de individuos con edades cuyo vértice central podemos situar en los cuarenta años, una situación no muy distante de la realidad dibujada para Galicia por Dubert, con ciertas diferencias, pero en general con un trazado no muy distintos de lo expresado para otros territorios[12].

Otro de los elementos diferenciadores es, evidentemente el económico. Las rentas disponibles por el clero secular pueden ser muy variables, tanto por el puesto que se ocupa en la escasa diocesana y local, como por los ingresos a los que tiene derecho. En buena medida, el grupo de los curas párrocos, beneficiados de una renta dependiente del tamaño de sus parroquias, es el más característico[13].

La unidad residencial

La vida en solitario de los clérigos, entendida en nuestro caso exclusivamente como la residencia sin familiares corresidentes, es más habitual de lo que pudiera desprenderse de lo establecido en la bibliografía, una idea quizás susceptible de alguna matización por la inclusión de esta parte de la comunidad en los grupos dominantes y las élites locales de las sociedades en las que viven. Parece constatado que la soledad residencial no aparece aislada como la principal nota distintiva de las primeras fases de la carrera profesional, poco dotada económicamente, y también quizás por el protagonismo de este tipo de clérigos en un contexto, el urbano, en el que la demanda de capellanes y clérigos de menores es mayor.

---

12 Isidro Dubert García, *Historia de la familia…, op. cit.,* p. 171.

13 Aragón Mateos señala la llegada al presbiteriado como el principal destino de los clérigos seculares, un destino al que se llega por término medio transcurridos 50 meses desde la prima tonsura (Santiago Aragón Mateos, «Notas sobre el clero secular en el Antiguo Régimen. «Los presbíteros del obispado de Coria…», *op. cit.,* p. 296). Si la tonsura llega en el obispado de Coria a los 21-22 años, se llega a ser presbítero unos cinco años después.

CUADRO 2.
NÚMERO DE FAMILIARES COMPONENTES DEL HOGAR POR EDAD
(excluido el jefe del hogar)

COMPONENTES DEL HOGAR	0	1	2	3	4	5	6	TOTAL COMPONENTES
EDAD								
<20	15	1	0	0	0	0	0	16
20-29	79	12	5	0	1	0	0	97
30-39	111	30	16	16	6	3	2	184
40-49	95	22	20	9	6	5	6	163
50-59	76	43	17	10	8	0	3	157
60-69	49	24	14	5	1	3	1	97
70-79	11	6	2	1	1	0	0	21
>79	2	0	1	0	2	0	0	5
Total hogares	438	138	75	41	25	11	12	740

En realidad, algo más de la mitad de los clérigos, el 59,2% del total, no mantiene a ningún familiar bajo su techo[14]; convive en su mayoría con criados y criadas de todo tipo y empleo, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, tanto por necesidad como por ostentación seguramente, pues no debe olvidarse que su posición respecto de las propiedades agrarias que posee o administra es obligadamente la del rentista.

En todo caso, ahora quisiera destacar el hecho de que el grupo de edad que más se acomoda a este patrón es lógicamente el compuesto por los clérigos más jóvenes, como parece demostrar la falta de familiares entre los hogares encabezados por ellos y que manifestaron tener entre 20 y 29 años en las fechas de confección de los vecindarios. Pese a ello, la soledad residencial es la principal de los modos de vida. El ciclo vital familiar y, posiblemente también la incapacidad de asumir un papel económicamente solvente por encima de las posibilidades del sostenimiento propio, actuarían como condicionantes esenciales para la ampliación de estas familias, señaladamente en el segundo de los casos, dado

[14] Estas cifras coinciden con los datos de la villa de Cáceres (Aragón Mateos), pero son considerablemente más altos que lo observado en la ciudad de Cádiz para el siglo XVIII y el conjunto de Galicia.

que esta circunstancia, que describe prácticamente a ocho de cada diez hogares, es mayoritaria también entre los clérigos más maduros, siendo el caso que la vida diaria sin compañía familiar diaria se eleva por encima del 48% en todos los tramos de edad, llegando a ser especialmente significativa entre los clérigos de menor rango incluso entrados en la vejez[15].

En el otro lado de la realidad se encuentran los clérigos que, gracias a sus propios bienes, a los ingresos de sus empleos o a la rentas que perciben por la administración de curatos, templos y capillas, consiguen reproducir un tipo de vida familiar muy cercana al modelo típico de las élites locales. Entre ellos, un conjunto muy heterogéneo de familiares, deudos y sirvientes se arremolinan alrededor de la figura del clérigo, dibujando un modelo de vida en el que la solidaridad familiar se entremezcla frecuentemente con el pragmatismo, concretado en la prestación de servicios por parte de los componentes del hogar, más aún si consideramos que la proyección social del clero depende, en buena medida, de su influencia.

CUADRO 3.
NÚMERO MEDIO DE CRIADOS POR HOGAR

Edades	>20	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70-79	80 y más
Media	0	0,35	1,15	1,46	1,41	1,91	1,92	2,2

[15] El 41,6% de los clérigos no son asistidos por ningún criado, lo cual está muy cercano al modelo que presenta la villa de Cáceres, pero muy alejado de la experiencia gaditana, tanto en el siglo XVII como en el XVIII. Este nivel de contratación y de demanda de servicio puede ser adquirido o formar parte de la experiencia vital del protagonista del registro, lo cual es poco visible con el uso del Catastro como referencia principal. Es posible que se diesen diferencias de partida muy importantes entre los ordenados. Aragón Mateos encuentra, a partir del empleo del Don entre los progenitores de los ordenados en el obispado de Coria-Cáceres, apenas a un 6%, subrayando el origen rural de muchos de ellos, y ello a pesar del protagonismo de villas señoriales en las que el peso de la hidalguía es importante, como Cáceres, Brozas, Ceclavín, Garrovillas o Alcántara entre otras. Frente a este escaso 6%, en el Cádiz del siglo XVIII este concepto de distinción afecta al 75% aproximadamente. Vid. Santiago Aragón Mateos, «Notas sobre el clero secular en el Antiguo Régimen. Los presbíteros del obispado de Coria en el siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 89, 1992, p. 294. La comparación los datos gaditanos se refiere al trabajo de Arturo Morgado García, en «El clero gaditano en el siglo XVIII» *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, vol. II, Madrid, Universidad Complutense, 1989, p. 393 (*cf.* Aragón Mateos, *ibid.*).

La convivencia con criados es tan habitual como lo era entre la nobleza o entre los grupos campesinos dominantes en pueblos, villas y ciudades, tanto en virtud de la rentas de las que dispone el clero en función de su papel local, como, con frecuencia, de la posición precedente que alimenta sus patrimonios familiares. Un número de sirvientes dispar, no obstante, que podía ascender en casos excepcionales a cantidades considerables, pero que, en general, se comporta estadísticamente con medias que oscilan entre los 0,35 de los clérigos de menor edad y experiencia, y los 2,2 de los más envejecidos, valores muy próximos a la realidad vivida por el mundo seglar, en el que la presencia de criados por término medio es pareja[16]. En el 21% de los casos, el modelo de servicio que se prefiere es el compuesto por al menos un hombre y una mujer desempeñando tareas específicas, sucintamente descritas por la fuente, aunque no sea frecuente que se precisen cocheros, lacayos ni otros servicios domésticos específicos, salvo en el grupo de las altas instancias episcopales o capitulares. Salvo por la existencia puntual de un paje al servicio de un canónigo de la catedral de Ávila, o la inclusión de estudiantes o licenciados albergados en los domicilios de los clérigos, el modelo de servicio más habitual es el descrito anteriormente. Pese a todo ello, uno de cada tres clérigos no tiene más servicio que una o dos criadas que atienden su casa en sus cuestiones más básicas, lo cual indica que, si bien es cierto que el modelo de corresidencia acerca a buena parte de los clérigos a un modelo de vida típicamente elitista, en la mayoría de los casos se trata antes de suplir funciones básicas indispensables que en desempeñar, como ocurre con la casa noble o el lar campesino acomodado, determinada función simbólica.

El servicio doméstico compuesto por mujeres tiene al ama y a la criada como patrón dominante, sobre todo cuando al clérigo le acompañan otros familiares bajo su autoridad, un binomio repetido en muchas ocasiones y que ha dado lugar incluso a la recreación teatral y novelesca de esta realidad como tipo literario, un hecho que se repite tanto en el entorno urbano como en el mundo rural[17]. Medio centenar de los clérigos que habitan en la ciudad de Ávila, por ejemplo, tiene a su

---

16 Francisco García González detectaba en la comarca de la sierra de Alcaraz una media de 2,45 criados por hogar, repartidos entre el 1,66 de media en hogares encabezados por jóvenes menores de 25 años y los 3,02 empelados por hogares con cabeceras de familia que tienen entre 45 y 55 años, en relación directa con el peso de las labores agrarias en este caso. Vid. *La Sierra de Alcaraz*…, p. 245.

17 El personaje del ama de don Quijote de La Mancha es un buen ejemplo, aunque dedicada al servicio de un hidalgo, con la que convive estrechamente su sobrina y un criado. El personaje del ama y la criada aparecen retratados con rasgos celestinescos en muchas ocasiones,

servicio un ama que emplean «para el gobierno de su casa», mujeres cuya media de edad alcanza los 41 años, muy por encima de la que declaran las jóvenes criadas a su mando, que apenas alcanzan los 23 en nuestra muestra. Tanto los componentes del clero catedralicio como los que ocupan parroquias o capellanías de la ciudad pagan por tener a su servicio un ama y una criada, un ejemplo que siguen otros muchos curas párrocos locales no sólo por comodidad sino también por pragmatismo. La criada ejerce con frecuencia las labores de acarreo –de agua o de leña por ejemplo– o el traslado de información que el cura necesita realizar a menudo. En El Tiemblo, Madrigal, Casavieja, Bohoyo y otros muchos pueblos, la presencia del ama caracteriza como ningún otro a los componentes del servicio doméstico empleado en los hogares de los eclesiásticos. En suma, significan, con o sin la precisión terminológica que singulariza al ama, el modelo de servicio y corresidencia más frecuente entre el clero secular.

Pese a todo ello, el 42% de los clérigos no emplean servicio complementario, quizás porque se apoyan en la presencia mayoritaria de mujeres de su propia familia, entre las que dominan madres y hermanas solteras, sobrinas y «parientas» indeterminadas, que vienen a suplir en la práctica el servicio prestado por amas y criadas, una situación que siempre fue vigilada por las autoridades eclesiásticas pero que, en cada diócesis, era interpretada de forma más o menos exigente y regulada. La presencia de mujeres bajo el mismo techo que los clérigos, para la que no había en la práctica más límite que la moralidad, resultaba desaconsejable si despertaba el recelo de la comunidad, pero no fue objeto de especial atención por parte de los obispos salvo por el ejemplo que debía transmitir el modo de vida de los clérigos en sus respectivas parroquias para evitar las insinuaciones. De hecho, las directrices impuestas que afectaban al modo de vida de los clérigos, no regularon en detalle sobre este tema salvo en casos muy concretos, dejando el asunto normalmente en el terreno de la opinión pública, es decir, para ser abordado caso a caso y si las circunstancias empujaban a ello. En consecuencia, las constituciones sinodales constriñen de manera muy parca estos modelos de convivencia mayoritariamente femenina, al menos teóricamente, con el único fin de evitar toda apariencia de escándalo. Ya en las últimas constituciones pretridentinas del

---

pero con frecuencia componen un universo muy del gusto del teatro clásico español y europeo en general. La literatura al respecto es abundantísima. Vid. p.e. las páginas dedicadas al tema por Luciano García Lorenzo, *La criada en el teatro español del siglo de oro*, Madrid, Fundamentos, 2008.

obispado de Coria de 1537, por ejemplo, se ordena explícitamente que los clérigos no tengan en sus casas mujeres sospechosas para su servicio…

> […] y encomendamos mucho a nuestros visitadores e vicarios que hagan la susodicha amonestación secretamente. Quál sea muger sospechosa no se declara, por la gran variedad que la experiencia en esto nos ha mostrado, ca muchas que no lo devrían ser, hemos visto que lo son, y otras que lo devrían ser, que no lo son, de manera que no se podría dar regla cierta para universal remedio desto[18].

A pesar de la divergencia de criterios que manifiesta este párrafo, el obispado instituyó que habría de tenerse por sospechosa cualquier mujer de menos de 35 años, excepto si el clérigo al que sirve ha superado la cincuentena y no ha estado casado anteriormente. Cuando se trata de familiares, los clérigos del obispado no podían tener en su casa a mujeres de mala fama pública y en ningún caso fuera del tercer grado de consanguinidad, incluso si éstas estuviesen casadas[19]. Por este motivo, el universo femenino familiar acogido por el clérigo suele nutrirse de familiares muy cercanos y estar constituido en consecuencia por el núcleo familiar dependiente de la viuda, normalmente acompañada de alguna de sus hijas y, en ocasiones, de algunas de sus nietas. En cualquiera de los casos, será el modo de convivencia preferida por las curias porque el problema del amancebamiento era experimentado como una de las prácticas más perjudiciales para la Iglesia, tanto por la generalización con la que se percibía como por la aparente normalidad con laque se desarrollaba[20].

En el 6,3% de los casos el clérigo declara residir con su madre. Se trata en general de una mujer viuda que ha superado la cincuentena, y que, en la mayoría de los casos ha desplazado su casa a la casa del hijo clérigo; tan sólo en una oca-

---

18 Antonio García y García (ed.), *Synodicon Hispanum. Vol V. Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*, Madrid, Universidad Pontifica de Salamanca-Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, pp. 222-223.

19 *Ibidem,* p. 223.

20 Un análisis en profundidad de este problema, en el contexto geográfico del obispado de Coria, en Isabel Pérez Muñoz, *Pecar, delinquir y castigar: el tribunal eclesiástico de Coria en el siglo XVI y XVII,* Cáceres, Diputación Provincial, 1993. Un análisis menos promorizado pero útil por lo sintético de su información al respecto, «El clero rural del arzobispado de Toledo en el seiscientos: distribución, formación y conducta», *Hispania Sacra*, 94, 1994, pp. 427-448. Vid. además, para el caso de la diócesis gaditana, también para el Seiscientos, Arturo Morgado García, *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en la diócesis de Cádiz en el siglo XVII,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1996.

sión el domicilio que se ocupa es el de la madre, el caso de un «sacerdote secular» residente en Almadén. En estos casos, la historiografía nos habla de situaciones de acogimiento como la razón más plausible para justificar esta circunstancia. Poco dicen las fuentes al respecto, pero el hecho de que aparezcan criadas y criados en las mismas unidades familiares no sugiere razones distintas. Las fórmulas de acogimiento normalmente afectan tan sólo a las progenitoras, pues el modelo puede extenderse al resto del núcleo familiar dependiente de la viuda, lo que en términos laslettianos convierte una familia nuclear en una familia extensa en la que aparentemente se ha dado un cambio o una cesión de la jefatura del hogar. En nuestro caso, esta circunstancia está presente tan sólo en el 2,5% de los hogares rastreados.

Más frecuente es el acogimiento en casa del clérigo de hermanas solteras o viudas, con o sin progenie, casi el 12% de las modalidades de corresidencia detectadas. Como en el caso de las madres, se trata con frecuencia de mujeres viudas y en su mayoría solteras que pasan a depender de la autoridad del clérigo cuando desaparece la jefatura del hogar precedente. En este sentido, las familias se hacen más complejas, más difíciles de encuadrar en modelos preestablecidos. La presencia de hermanas en los hogares no elude la presencia de criados y criadas, pues suponen un 1,6 de los miembros de la unidad familiar frente al 0.90 que presentan en los casos en los que es la madre el familiar asimilado por la unidad familiar del clérigo, una realidad que sugiere que la fórmula de acogimiento puede estar motivada en estos casos tanto por la horfandad en la que queda parte de la familia, sobre la que se ejerce una tutela práctica o efectiva, como por el hecho, posiblemente cierto, de que este tipo de reagrupamientos presenta ventajas sobre la vivencia en solitario de estas mujeres, pues impide poner en riesgo los patrimonios familiares, optimizarlos de cara a futuros enlaces y volver a un *status quo* perfectamente integrable en los modelos de convivencia cultural y moralmente admitidos por la comunidad.

Desde un punto de vista meramente residencial, la presencia de sobrinos y sobrinas en las casas de sus parientes es una constante a lo largo de toda la muestra. En este sentido no existe una diferencia mayor que la significada por el hecho de que la presencia en solitario de sobrinas bajo la tutela de sus tíos representa tan sólo el 5,7% de los casos, siendo incluso menor la presencia de sobrinos, que apenas alcanza el 1% de la muestra analizada. En el caso de las mujeres se trata casi por completo de mujeres solteras con edades que no superan la treintena normalmente. Como en el resto de los casos, las motivaciones se nos escapan pero en el caso de las sobrinas su presencia suele estar ligada al desempeño de labores de asistencia doméstica de forma más explícita, asistencia

que puede darse incluso en solitario, aunque en casos muy reducidos, supliendo por completo las labores que desempeñan criados y criadas, que pueden incluso justificar su presencia a partir de este desempeño específico, pero en el resto, creemos que se trata generalmente de mujeres que han perdido a ambos progenitores y cuya tutela ha recaído en un nuevo jefe del hogar.

Si la presencia de mujeres es mayoritaria en la casa del clero secular, la presencia de criados de sexo masculino no menudea, aunque no es tan regular como la de mujeres empleadas para el servicio doméstico, hermanas o sobrinas. Jóvenes mandaderos y adolescentes empleados en los recados y el desempeño de ciertas actividades ejecutadas frecuentemente fuera del domicilio, son el modelo más repetido. Sin embargo, en muchos casos resulta inviable establecer una diferencia entre los criados destinados a la labor o el cuidado del ganado propiedad del clérigo y aquellos otros que sirven en el hogar ocupados en tareas de mantenimiento u otro de tipo de actividades. Pedro Atienza, por ejemplo, un presbítero residente en Arévalo (Ávila), de 60 años de edad, declaró que bajo su techo vivía un criado «mandadero» empleado para traer «agua y leña a la casa», y junto a éste joven, de 25 años, una criada de 18 «para el aseo de su casa» con la que se completaba el personal a su servicio. Sin embargo, junto a Pedro Atienza convivían una hermana soltera de 63 años, otra viuda de 46, y dos hijos de esta última, posiblemente –un joven soltero de 24 y su hermana de 26–, junto a otra sobrina cuya filiación no se precisa, todavía soltera, de 29 años de edad.

El caso del presbítero abulense, con el que conviven ocho personas bajo su aparente autoridad, no es extraordinario en el contexto de la familia de los eclesiásticos en la época moderna. Pese a que resulta del todo imposible establecer un patrón singular, seguido en todos los casos, es evidente que en muchos de ellos la convivencia familiar está condicionada por prestaciones de servicios que los familiares habrán de satisfacer a cambio de cobijo y protección económica. La presencia de sobrinos y sobrinas es tan común en la casa del clérigo como la de los criados, a veces de forma excluyente o complementaria, lo que nos induce a pensar que entre la jefatura del hogar y los miembros del hogar corresidentes se establecen fórmulas de acogimiento que podríamos enmarcar, en cada caso de forma distinta, en posiciones indeterminadas entre la solidaridad familiar y la prestación de servicios.

Bajo este modelo de convivencia es difícil presentar una valoración cuantitativa precisa. En muchos casos, la corresidencia con familiares de sexo masculino está determinada por la necesidad de atender el cultivo de la hacienda propia, venga justificada o no por la incapacidad o la conveniencia. Uno de los presbíteros residentes en Baena declaró vivir en la compañía de una criada y de

tres sobrinos. Todos ellos se dedicaban al cuidado de la hacienda del clérigo. En una situación similar se encuentra un presbítero de 38 años, quien declara que el hermano que le acompaña está, también, aplicado a la labor de su hacienda. En algunos casos, la fuente nos indica explícitamente que el clérigo es labrador «por mano ajena», con lo que en sus casas suelen aparecer asociados al registro tanto familiares como criados empleados en el campo. En otros, la corresidencia entre hombres está ligada a la presencia en casa del clérigo de estudiantes –llamados con frecuencia «criado estudiante»–, algunos de ellos familiares directos del clérigo y otros para los que esta afirmación resulta más aventurada. Clérigos de menores, estudiantes de gramática, ordenados, sin aparente relación con el cabeza de familia, son frecuentes en las casas de los clérigos de mayor rango y autoridad.

El mantenimiento de cierto nivel económico permite al clero rentista ceder las propiedades en alquiler o transferir el cuidado a un pariente en primero o segundo grado. En casi todos estos casos, la corresidencia se da entre solteros –y ocasionalmente entre el clérigo y algún familiar viudo–. En tan sólo una docena de ocasiones, el cura convive con la familia completa de algunos de sus parientes.

No es fácil detectar estrategias concretas. La presencia de hidalgos entre el clero secular no era infrecuente y puede estar en relación con el acceso a un conjunto de propiedades más diversificado, pero no se da de forma regular, sino en casos de grandes villas. Es más frecuente, como estrategia que permite conectar al clero con los grupos dominantes locales, al menos cuando se constata la presencia repetida de apellidos en determinados contextos urbanos o semiurbanos del sur (Aguilar, Priego, Baena y Lucena, por ejemplo), que en las zonas rurales. La presencia de hidalgos, en ocasiones de forma bastante significativa, ocupando puestos al frente de las capellanías locales, como ordenados y clérigos de menores, e incluso como presbíteros, se reduce a un porcentaje muy escaso de ejemplos por lo que nada nos permite asegurar que la presencia entre el clero seglar de hidalgos o pequeños nobles locales fuese sibnificativa.

Conclusiones

La vida en familia del clero transcurre en el interior español durante el siglo XVIII presidida por la presencia de familiares en una proporción no muy elevada. Establecer para las corresidencias entre clérigos y familiares los mismos niveles de incidencia que puedan observarse en los modelos de tipo nuclear en

la familia seglar, quizás como pudiera desprenderse del análisis del mundo urbano, dista mucho de ser una realidad en el interior peninsular. Más de la mitad de los clérigos no comparten su morada más que, ocasionalmente, con alguna criada o criado. Aun así, un porcentaje no escaso no recibe asistencia, de manera que su forma de vida está marcada por la soledad residencial.

Cuando la casa del clérigo se llena, lo hace principalmente de mujeres, familiares en el caso en el que se mantienen lazos de consanguinidad, y por la presencia de amas y criadas en casi todos los hogares analizados y, señaladamente, en los casos en los que se contrata servicio doméstico. La casa del cura se feminiza conforme la edad avanza; también se completa con criados y se amplía la capacidad de acogida, aunque el ciclo vital limite este elementos a edades centrales en la pirámide de edad.

LA *PRIMA VITA* DEL DOMINICO FRAY LUIS ALIAGA, CONFESOR REGIO E INQUISIDOR GENERAL

Emilio Callado Estela
Universidad CEU-Cardenal Herrera. Valencia

Resumen:

Pocas trayectorias religiosas y políticas tan fulgurantes se recuerdan en España como la del confesor de Felipe III e Inquisidor general fray Luis Aliaga (1565-†1626). Más o menos conocida resulta la etapa final de esta vertiginosa carrera. No así la *prima vita* de su protagonista, cuyo origen, juventud y primeros oficios constituyen el objeto de análisis de la presente comunicación.

Palabras clave:

Luis Aliaga, Felipe III, Confesor regio, Inquisidor general, Dominicos, Siglo XVII.

Abstract:

One of the most brilliant ecclesiastic careers during the reign of Philip III was that of the royal confessor and Inquisitor general father Luis Aliaga (1565-†1626). But the historians have dealt till now with the final stage of this path, forgetting the *prima vita* of his protagonist; it is to say his origin, youth and the first trades. On these aspects the present study deals.

Key words:

Luis Aliaga, Philip III, Royal confessor, Inquisitor general, Dominicans, 17th century.

Durante el reinado de Felipe III pocas trayectorias religiosas y políticas tan fulgurantes se recuerdan en España como la del confesor regio e Inquisidor general fray Luis Aliaga (Zaragoza, 1565-Zaragoza, †1626). Conocida resulta, a grandes rasgos, la etapa final de esta vertiginosa carrera[1]. Tiempo que ensombreció para siempre la *prima vita* de su protagonista, cuyo origen, juventud y primeros oficios, como hijo de un modesto mercader y religioso de la orden de Predicadores, constituyen el objeto de análisis de la presente comunicación. Hasta su definitiva consolidación en la corte, el padre Aliaga vestiría el hábito de santo Domingo en el convento de Predicadores de la capital cesaraugustana, en el que impartiría clases como lector poco antes de incorporarse a su Universidad en calidad de catedrático de Teología. Fue también colegial del Colegio de San Vicente Ferrer y prior de la nueva fundación dominicana de San Ildefonso, establecimientos ambos en la misma urbe. Y hechura, finalmente, en calidad de Provincial de Tierra Santa, del cardenal Xavierre, su valedor y protector desde la más tierna mocedad y responsable, en última instancia, del camino por él emprendido hacia el poder y la gloria.

* * *

[1] A la espera de una biografía completa sobre el personaje –en la que ahora trabajamos–, puede verse Maximiliano Canal, «El padre Luis de Aliaga y las controversias teológicas de su tiempo», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, X, 1932, pp. 107-157; José Navarro Latorre, «Aproximación a fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III e Inquisidor General de España», *Estudios del Departamento de Historia Moderna*, 1981; Isabelle Poutrin, «L'oeil et le souverain: Luis de Aliaga et le métier de confesseur royal sous Philippe III», en J. M. Scholz y Th. Herzog (dirs.), *Observation and Communication: The construcction of realities in the Hispanic World*, 1997, Frankfurt am Main, s.e., 1997, pp. 253-270; y Bernardo J. García García, «El confesor fray Luis Aliaga y la conciencia del rey», en *I religiosi a corte, teologia politica e diplomazia in Antico Regime*, Florencia, Bulzoni Editore, 1998, pp. 159-194. También Emilio Callado Estela, «Parentesco y lazos de poder. Las relaciones del arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga con su hermano fray Luis Aliaga, confesor regio e Inquisidor General», en *Espacios de poder. Cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Autónoma, 2002, vol. I, pp. 123-138; «Del Cielo a los Infiernos. Cénit y nadir del confesor regio fray Luis Aliaga», en *Las artes y la arquitectura del poder*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2013, pp. 2303-2321; «Un testimonio inédito contra la expansión conventual en la España de Felipe III», *Studia Philologica Valentina. Filología, literatura, historia y pensamiento en la época de san Juan de Ribera*, 15-12, 2013, pp. 149-168; «El confesor real fray Luis Aliaga y la expulsión de los moriscos», *Investigaciones históricas*, 34, 2014, 27-46; «El confesor real fray Luis Aliaga y la controversia inmaculista», *Hispania Sacra* (en prensa), LXVIII, 2016, pp. 317-326.

En el barrio zaragozano de las Boticas Hondas de Zaragoza, donde su familia regentaba un pequeño comercio de paños, vino al mundo allá por 1565 nuestro hombre[2]. Era hijo del hidalgo Pablo Aliaga[3], afincado en esta ciudad aunque natural de la villa turolense de Iglesuela del Cid, en la que posteriores panegiristas radicarían el origen de tal linaje bajo nobiliar[4]; y de Gracia Martínez, vecina también de la capital aragonesa, en la que sus padres habían abierto el susodicho establecimiento telar[5]. El matrimonio alumbró un segundo vástago dos años después, Isidoro[6]. Todavía niños ambos hermanos, la muerte sorprendía a su padre mediada la década de los setenta[7]. Hubo entonces la madre de

---

2 El dato procede del expediente incoado con ocasión del nombramiento de fray Luis Aliaga como Inquisidor, con motivo del cual depondrían sus testimonios tres docenas de testigos, de Iglesuela del Cid, Huesca y Zaragoza. Archivo Histórico Nacional [AHN]. *Inquisición*. Leg. 1306, exp. 3, *Información de la genealogía del padre maestro fray Luys Aliaga, confesor de su magestad, natural desta ciudad de Zaragoça*. Confirma el particular Francisco Latassa y Ortín, añadiendo que «en esta ciudad era conocido el blasón de su linage con una banda, una mata de aliaga a la derecha y tres cuellos de serpientes a la izquierda». *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1600 hasta 1640. Tomo II*, Pamplona, Joaquín de Domingo, 1799, p. 376.

3 Sus progenitores, Luis Aliaga, de la misma Iglesuela del Cid, y Dulçina Brusca, de la vecina Villafranca. Ambos –según el correspondiente libro parroquial– habían contraído matrimonio en la primera localidad, y ante el vicario del lugar Luis Sorribas, en noviembre de 1529. Al año siguiente nació al mundo su primogénito, no otro que Pablo, cuyos padrinos bautismales fueron dos beneficiados de Cantavieja, mosén Gaspar y mosén Jaime. Se confirmó en 1536. *Ibidem*. Tiempo después le sería reconocida su hidalguía. Archivo del Conde de Orgaz [ACO]. *Fondo Sobradiel. Declaración de ydalguía a favor de don Paulo Aliaga, en el año 1560, confirmando la que de immemorial havían posehido don Miguel y don Luis Aliaga, abuelo y padre de dicho don Pablo*.

4 Que desde los tiempos de Alfonso II de Aragón –siempre según estas fuentes– había estado al servicio de la corona, «con cargos eminentes y reales, en la paz y en la guerra». Lo sería, por ejemplo, Juan Aliaga, secretario personal de Pedro IV el Ceremonioso. Luis Díez de Aux, *Compendio de las fiestas que ha celebrado la imperial ciudad de Çaragoça por aver promovido la magestad cathólica del rey nuestro señor, Filipo Tercero de Castilla y Segundo de Aragón, al ilustríssimo don fray Luys de Aliaga, su confesor y de su Real Consejo de Estado, en oficio y cargo supremo de Inquisidor General de España*, Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartan, 1619, pp. 141 y ss.

5 Lo eran Miguel Martínez, de Huesca, «adonde tenía su cassa, que la vendió para el Ospital de esta ciudad», y Gracia Martín, de la misma Zaragoza. AHN. *Inquisición*. Leg. 1306, exp. 3.

6 Archivo Secreto Vaticano [=ASV]. *Processus Episcoporum Sacrae Congregationis Consistorialis*, 1, ff. 109-119. De él nos ocupamos ya en Emilio Callado Estela, *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2001.

7 Según consta en ACO. *Fondo Sobradiel. Ynstrumento que manifiesta como, haviendo muerto don Paulo Aliaga, dejando en hijos a Luis y Ysidro Aliaga, el magnífico Juan Avieso, tutor de*

sacar adelante a las criaturas, empleándolas en el negocio familiar mientras proseguían con sus estudios, según se nos cuenta:

> […] la dicha Gracia Martínez, siendo viuda, vivió junto a la iglesia de San Pedro de la dicha ciudad de Çaragoça; y con particular cuydado hazía estudiar y trabajar al dicho maestro fray Luis Aliaga y a su hermano […] siendo niños[8].

La economía de los Aliaga, sin embargo, languidecía ya por aquellas fechas. Hasta el punto de marcar el destino de ambos muchachos. Tanto que, juzgándolos «por personas venidas al mundo para grandes cosas»[9], acogió bajo su protección el padre Jerónimo Xavierre, prior del convento de Predicadores de Zaragoza y en los prolegómenos de una carrera ni un ápice menos rutilante a la que ahora nos ocupa[10]. En este cenobio[11] ingresó el joven Luis –fray Luis en adelante– para realizar su profesión religiosa el 3 de noviembre de 1582, de manos del propio Xavierre[12]. Su hermano Isidoro lo haría cuatro años después[13]. Allí se encontraron los dos con un primo, fray Gaspar Luis Serra, de largo recorrido en la orden de Predicadores[14].

---

dichos Luis e Ysidro, pidió en el año 1577 se le registrase la declaración de ydalguía hecha a favor del citado Paulo Aliaga y sus ascendientes en el año 1560.

8 AHN. *Inquisición*. Leg. 1306, exp. 3.

9 Vicencio Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón en que se continúan los Anales de Çurita, desde el año 1556 hasta el de 1618*, Zaragoza, Juan de Lanaja, 1622, vol. II, p. 554.

10 Tampoco el padre Xavierre cuenta con una biografía moderna. Únicamente trabajos parciales como los de Tomás Echarte, «El cardenal fray Jerónimo Xavierre (1546-1608)», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 39-40, 1981, pp. 151-173, y Lorenzo Galmés Mas, *El cardenal Xavierre (1543-1608)*, Provincia Dominicana de Aragón, Valencia, 1993.

11 En relación a este establecimiento religioso, aún por historiar, véase Biblioteca Universitaria de Zaragoza [BUZ]. Ms. 1, *Relaciones ajustadas con historias, tradiciones y escrituras fidedignas que principalmente trata del convento de Predicadores de Çaragoça y de otros varios sucesos de dentro y fuera de la orden de Predicadores*; Ms. 25, *Libro de diversos tratados y memorias antiguas*; Ms. 30-32, *Historia del convento de Predicadores de Zaragoza, formada con los papeles varios reunidos por fray Thomás Domingo*; y Ms. 190, *Lumen domus. Historia de la fundación y sucesos más notables del convento de Predicadores de Zaragoza, refundida y fundada en lo que se halla escrito en el 1.º lumen domus. Fray José Lamana, año 1713*, f. 21.

12 Y a las cinco de la tarde. Archivo Histórico de la Provincia Dominicana de Aragón [AHPDA]. *Libros de Predicadores de Zaragoza*. Ms. 1, *Libro de profesiones del convento de Predicadores de Zaragoza*, f. 7v.

13 Concretamente el 4 de junio de 1586. AHPDA. *Libros de Predicadores…, op. cit.*, f. 8.

14 Religioso desde 1578, se convirtió en prior del convento dominicano de Huesca el año 1604. Un bienio después la orden aceptaba su predicatura general por aquel cenobio. En

A la sombra de su bienhechor, el padre Luis Aliaga empezó a destacar entre los suyos. Cuentan las crónicas conventuales que era «mui amante de la religión de nuestro padre Santo Domingo, tanto que todos los días, en missa, haçía colasión dél»[15]; y que sus sermones –el pronunciado en la Cuaresma de 1598, sin ir más lejos– resultaban del agrado de la comunidad entera[16].

Despuntaría igualmente como alumno aventajado del nuevo colegio dominicano de San Vicente Ferrer, al que se trasladó en compañía de su hermano y junto a su primer rector, no otro que fray Jerónimo Xavierre, responsable de que tan joven institución obtuviera el reconocimiento como Universidad *ordo ad intra*[17]. Allí lograba nuestro religioso en 1600 el grado de lector en Teología[18]. Algo más tarde se haría con el de maestro, también fray Isidoro, máximo galardón blanquinegro para aquellos frailes distinguidos en el estudio y enseñanza de esta disciplina. Lo recogieron las actas del capítulo provincial blanquinegro reunido el año 1606, anotando a este respecto «acceptamus magisterii reverendi patres fr. Ludovici Aliaga [et] fr. Isidori Aliaga»[19].

1604 fue elegido por compañero del definidor para el inminente capítulo general. Superior del convento de Predicadores de Zaragoza residiría allí hasta trasladarse a Valencia junto a su primo fray Isidoro Aliaga, con motivo de la promoción episcopal de éste a aquella sede, sobre la que más adelante se hablará. Allí murió en 1615. BUZ. Ms. 190, *Lumen domus…, op. cit.*, f. 28.

15 *Ibidem,* f. 35v.

16 BUZ. Ms. 30, *Historia del convento de Predicadores… op. cit.*, f. 559.

17 «Confirmamus omnes ordinationes factas a bonae memoriae P. Generali praeterito easque in suo robore permanere volumus circa collegium Caesaraugustanum Sancti Vincentii. Quod quidem collegium erigimus in universitatem volumusque illud quibuscumque gratiis et privilegiis caeterarum universitatum ordinis gaudere». *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum Historica. Tomus X,* Roma, Ex typografica polyglota S. C. De Propaganda Fide, 1902. Veáse en todo caso Emilio Callado Estela, «Documentos para la Historia del dominicano colegio zaragozano de San Vicente Ferrer», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXXV, 2005, pp. 182-183.

18 En su apartado *Provisiones studiorum*: «In conventu Caesaraugustanae damus in regentem R. A. fr. Michaelem a Losilla, magistro; in lectorem Theologiae primarium f. Ludovicum Aliaga, praesentatum; in lectorem secundum, f. Dominicum Xavierre, praesentatum; in magistrum studentium f. Garciam de Aldovera; in lectorem atrium f. Thomam Venasque». *Haec sunt acta capituli provincialis Caesaraugustae celebrati, die 22 aprilis, anni 1600*, Zaragoza, 1600. Y al año siguiente fray Isidoro Aliaga. *Haec sunt acta capituli provincialis Barcinone celebrati in conventu Sanctae Catherinae Martyris, die XIIII mensis octobris anni MDCI*, [Barcelona, 1601].

19 *Acta capituli provincialis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati, die quintadecima mensis aprilis anni 1606*, Valencia, 1606, p. 16.

Para entonces, el padre Luis Aliaga se habría incorporado al claustro docente de la Universidad de Zaragoza, tan estrechamente vinculada desde sus orígenes a los dominicos del lugar[20]. No en vano, la Facultad de Teología –cuya primera cátedra había empezado a regentar el padre Xavierre– era coto prácticamente reservado a los hijos de santo Domingo y la escuela tomista. Entre ellos se hallaría fray Luis, al menos para algunos autores conocedores del ambiente académico cesaraugustano. Según éstos, fue el tercer catedrático de tal materia, en la especialidad de Santo Tomás y con un salario de setenta libras[21].

Durante varios cursos, el padre Aliaga «enseñó y leyó [Teología] con eminencia y satisfación muy grande»[22]. Hasta que otra responsabilidad llamara a la puerta de su destino. El rico mercader local Alonso de Villalpando, devoto de la orden de Predicadores, había impulsado un nuevo establecimiento dominicano en la capital bajo la advocación de San Ildefonso[23]. Fallecido éste en 1604 –con la asistencia espiritual del propio fray Luis, por cierto– quedaron sus bienes para la fundación en cuestión, que sita en unas antiguas instalaciones carmelitanas, iniciaba su particular singladura a comienzos del año siguiente, con una solemnísima ceremonia presidida por el Maestro General de Santo Domingo, dignidad ejercida desde hacía un tiempo por el padre Jerónimo Xavierre[24]. Sería precisamente el susodicho quien escogiera a su favorito como primer prior de aquel cenobio[25]. En efecto, fray Luis Aliaga hubo de encargarse de la constitución de tal comunidad, así como su fábrica conventual. Sobre ambas tareas escribirían los cronistas de la orden poco más adelante:

---

20 Manuel Jiménez Catalán y José Sinués y Urbiola, *Historia de la real y pontificia Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, La Académica, 1924, p. 244, y Varios Autores, *Historia de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza*, Editorial Nacional, 1983, p. 132.

21 Diego Fraylla, *Lucidario de la Universidad y Estudio General de la ciudad de Zaragoza. Edición preparada por A. Canellas López*, CSIC, Zaragoza, 1983, p. 93, y Gabriel Borao, *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Calixto Ariño, s.a., p. 113.

22 Vicencio Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas…, op. cit.,* p. 554.

23 BUZ. Ms. 190, *Lumen domus…, op. cit.,* ff. 181v y ss. También Ms. 1, *Relaciones ajustadas…, op. cit.,* ff. 427-468v.

24 Daniel Antonin Mortier, *Histoire des maitres généraux des frères Précheurs*, París, A. Picard, 1911-1913, vol. VI, pp. 52-121.

25 Con ocasión de aquel acto «hize este dístico que declara lo que dezimos: Aevo Aliaga Xavierro, sed par utrique/ Muneris iniuncti gloria, fama, fides». Vicencio Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas…, op. cit.,* p. 532.

> Hasta ahora, por no estar hecha la fábrica, no ay aún en el [convento el] número de religiosos que ha de aver con el discurso del tiempo. Pero ay los sufficientes para llevar el peso de las comunidades, y se vive en él religiosamente[26].

Tampoco iba a permanecer mucho tiempo el religioso al frente de San Ildefonso. Porque el padre Xavierre requeriría de sus servicios en Roma. Con fecha 20 de enero de 1607 –y junto al de visitador de la Provincia dominicana de Portugal– se le confirió el título de Provincial de Tierra Santa, que en las últimas décadas venía acompañando a los socios de los Maestros Generales, y cada vez más para los territorios españoles[27].

Ningún rastro documental dejó esta etapa en la vida de fray Luis. Quizá por lo extremadamente corta de la misma. Porque el padre Jerónimo Xavierre, confesor de Felipe III tras la muerte de su hermano de hábito fray Diego Mardones y tocado con la púrpura cardenalicia, por obra y gracia en ambos casos de don Francisco de Sandoval y Rojas, duque de Lerma, marqués de Dénia y privado del monarca, pronto abandonaría el gobierno de la orden de Predicadores, y con él su íntimo colaborador, a quien se reservaba la conciencia del todopoderoso valido[28].

Los dos nombramientos reafirmaron la presencia de los dominicos en los reales confesionarios, toda una tradición desde la entronización de los Austrias[29]. Pero sobre todo imprimirían fuerzas renovadas a la privanza del duque de Lerma, con nuevas incorporaciones a su equipo de colaboradores. Una, de reconocido prestigio y trayectoria que había venido ocupándose de su alma. Otra, una joven promesa, sobre quien los coetáneos escribieron:

---

[26] Diego Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar y excellencias de la Imperial ciudad de Çaragoça*, Barcelona, Sebastián Mateuad, 1616, p. 293.

[27] Según Francisco Latassa Ortín, *Biblioteca nueva…*, *op. cit.*, p. 378 y Celedonio Fuentes, *Escritores dominicos del reino de Aragón*, Zaragoza, Gambón, 1932, p. 97. No se recoge este nombramiento, sin embargo, en *Acta capitulorum generalium…, op. cit.*

[28] Antonio Feros, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 234, y Patrick Williams, *El gran valido. El duque de Lerma, la corte y el gobierno de Felipe III, 1598-1621*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010, pp. 213-214.

[29] En realidad, en media Europa y con anterioridad incluso a la época moderna. William A. Hinnesbuch, *Breve historia de la orden de Predicadores*, Salamanca, San Esteban, 1999. Para el caso español, véase el clásico de Luis Alonso Getino, «Dominicos españoles confesores de reyes», *La ciencia Tomista*, XIV, 1916. También Leandro Martínez Peñas, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad Complutense, 2007.

> […] vino por compañero del padre maestro Xavierre […]. Como sucedió en este tiempo la caída del conde de Villalonga, con tanto peligro de llevarse tras sí al duque de Lerma, tomó por espediente recivirle por su confesor para tener quien templase al de su magestad y le encaminase a sus fines; y en todo el tiempo que se ocupó en esto siempre estuvieron muy conformes[30].

Con poco más de treinta y tres años fray Luis podía estar satisfecho de su brillantísima carrera. Y tanto o más el padre Isidoro Aliaga, cuya trayectoria en ningún caso debe desvincularse de la de su hermano y el propio fray Jerónimo Xavierre. El menor de los Aliaga se había trasladado una larga temporada a Roma, a la casa madre de la orden de Predicadores, en Santa María de la Minerva, llegando a ser regente de estudios del prestigioso colegio de Santo Tomás[31]. Allí se hallaba todavía cuando el capítulo de la Provincia dominicana de Aragón, reunido en Barcelona a comienzos de 1608 e influido sin duda por sus valedores, lo escogiera como Provincial, y por tanto al frente de los territorios del mismo Aragón, Cataluña, Valencia y Mallorca[32].

Pese a la obligatoriedad de residir en un convento de la Provincia, conforme a su nueva responsabilidad, fray Isidoro no lo hizo, sirviendo todavía un tiempo a los intereses de los padres Xavierre y Aliaga en la Ciudad Eterna. Así debe entenderse su participación en el inminente capítulo general de la orden[33], del que pudo haber salido convertido en superior absoluto de todo el orbe dominicano, a no ser por la imposición del favorito pontificio fray Agostino Galamini[34]. O su gestión, como embajador extraordinario, para algunos asuntos italianos relacionados con la república de Venecia[35]. El premio a tal fidelidad llegó sólo

---

30 Biblioteca Nacional de España [BNE]. Ms. 2394, *Memorial contra fray Luis Aliaga y sus mañas*. Editado en Emilio Callado Estela, «Libelos, pasquines y memoriales antidominicanos en la Valencia del Seiscientos», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXXIX, 2009, pp. 221-252.

31 Emilio Callado Estela, *Iglesia, poder y sociedad…, op. cit.*, p. 22. A propósito de esta institución tomista se remite a Carlo Longo, «Fr. Juan Solano O. P. (1505 ca-1580) e la fondazione del Collegium S. Thomae de Urbe (1557)», en *Formazione integrale domenicana al servizio della Chiesa e de la società*, Bolonia, 1996, pp. 156-179.

32 *Acta capituli provincialis Barchinonae in conventu Sanctae Catharinae Martyris ordinis Praedicatorum celebrat die prima februarii anno millessimo sexcentessimo octavo*, Barcelona, 1608, s.p.

33 *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum…tomus XI… op. cit.*, p. 83.

34 Archivo Segreto Vaticano [ASV]. *Segr. Stato, Spagna* 335, ff. 155-157.

35 Archivo General de Simancas [AGS]. *Estado*. Leg. 1860. También ASV. *Segr. Stato, Spagna* 335, ff. 108-109 y ss.

unos meses después y en forma de promoción episcopal a la Iglesia de Albarracín, vacante por muerte de don Vicente Roca de la Serna[36].

Entretanto, el futuro de fray Luis Aliaga seguía su curso. A finales de agosto de 1608, de manera repentina, el padre Xavierre cayó gravemente enfermo; calenturas pestilentes según unos, envenenamiento por parte de sus enemigos a decir de otros[37]. En cualquiera de los casos, sería atendido durante semejante trance por el confesor del duque Lerma. Es más, el religioso se encargaría de administrarle los postreros sacramentos antes de expirar en Valladolid el 2 de septiembre[38]. Desde aquella localidad, acompañó los restos mortales del difunto hasta Zaragoza[39]. Descansarían para siempre en su convento de Predicadores, levantándose al efecto un monumental sepulcro a costa del mismo fray Luis, como registran los correspondientes asientos cenobiales:

> Tráxosse su cuerpo a esta ciudad. Y con mucha magestad fue enterrado en el capítulo, a la parte del Evangelio, en una arca levantada de tierra, debajo un dosel de terciopelo dorado, donde poco después se alzó el sepulcro de alabastro que oy tiene, el qual costó mil escudos, todo a espensas y por orden del illustríssimo señor don fray Luis Aliaga[40].

Los mentideros cortesanos hervían mientras en rumores a propósito de la suerte del real confesionario. En todas las quinielas figuraba el nombre del padre Aliaga, recomendado al soberano en su lecho de muerte por el cardenal Xavierre y avalado por don Rodrigo Calderón, el conde de Gondomar y otros influyentes personajes de la política patria, además claro del propio valido. Ya el 13 de septiembre eran un secreto a voces las posibilidades del dominico, «de cuyo acrezentamiento ay grandes promesas»[41]. De ello también se haría eco Luis Cabrera de Córdoba, todavía con algunas dudas a propósito del asunto:

---

36 Pasó su gracia por la Santa Sede el 10 de octubre de ese mismo año. ASV. *Acta Camerarii Sacri Collegii S. R. E. Cardenalium* 14, ff. 107-107v. Véase Juan José Polo Rubio, «Episcopologio de Albarracín», *Aragonia Sacra*, 16-17, 2001-2003, p. 137.

37 BUZ. Ms. 190, *Lumen domus…, op. cit.*, ff. 26 y 36.

38 Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones de las cosas sucedidas en la corte de España, desde 1599 hasta 1644*, Madrid, Imprenta de J. Martínez Alegría, 1857, p. 349, y Matías de Novoa, *Historia de Felipe III, rey de España*, Madrid, CODOIN, 1875, tomo II, p. 89.

39 Partió el cortejo fúnebre el día 22. Real Biblioteca [RB]. II / 2112, doc. 135. Carta de Lorenzo Salvador a don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar.

40 BUZ. Ms. 190, *Lumen domus…, op. cit.*, f. 111.

41 RB. II / 2117, doc. 88. Carta de Luis Abarca de Bolea a don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar.

> Aunque se habla en quién será el confesor del rey, no se sabe cosa cierta, si bien se dice del maestro fray Luis de Aliaga, compañero del cardenal Xavierre, que es confesor del duque de Lerma, persona de mucha virtud y letras, a cuyo hermano han hecho ahora obispo de Albarracín en Aragón[42].

Porque otros candidatos, como el dominico valenciano fray Andrés Balaguer, obispo de Orihuela a la sazón, andaban en liza:

> […] también se ha dicho del obispo de Orihuela y que se le ha escrito. Y la Provincia de Castilla pidió al duque le favoreciese, pues era patrón de ella, en que se eligiesse confesor de su magestad de los sugetos que hay tan doctos en ella. Y el duque le respondió que no les podía asegurar más de que sería de la orden de santo Domingo[43].

Incertidumbres, en fin, despejadas a principios de octubre, según el mismo autor de las *Relaciones*:

> […] se afirma que está nombrado por confesor de su majestad el padre maestro fray Luis de Aliaga […] y que se declarará la semana que viene porque se ha de confesar el rey para el día de los Santos[44].

En efecto, la suerte estaba echada. Desde el 1 de noviembre de 1608, festividad de Todos los Santos, el padre Luis Aliaga empezó a asistir a la confesión de Felipe III en las más importantes celebraciones religiosas[45]. Como el día de San Eugenio, en El Escorial, que absolvió al soberano de sus pecados y le administró la comunión[46]. Algo después comenzaba a hacer lo propio con el despacho

---

42 Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones…, op. cit.*, p. 350.

43 *Ibidem*. En idéntico sentido se expresarían otros relatos anónimos, para los cuales «hase avivado mucho estos días la voz de confesor del rey por el maestro fray Luys Aliaga, si bien en Valladolid por la providençia se hiço diligençia con el duque que, pues era protector della, no permitiesse fuesse elegido confesor de su magestad otro de afuera, a lo qual respondió que no podía asegurárselo, más de que sería de la orden de santo Domingo. Hase sabido que se embió despacho al obispo de Origüela, por vía del virrey de Valencia, y no se sabe la respuesta que dio, más de que se tenía por cierto era sobre ser confesor de su magestad. Y se cree no lo ha aceptado y que se ha escusado dello y que así ha vuelto la palabra por el padre Aliaga. Parece que se sabrá lo cierto por todo este mes». BNE. Ms. 1492, f. 340.

44 Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones…, op. cit.*, p. 353.

45 Aquel mismo día escribía al conde de Gondomar un bien informado dominico, de nombre fray Pedro Paladinas «creo, conforme a las relaciones que tengo, que ya oy, día de Todos los Santos, estará publicado ser confesor [el padre Luis Aliaga] y que tendrá ya la sédula, aviendo confesado a su magestad». RB. II / 2117, doc. 116. Carta de fray Diego de Paladinas a don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar.

46 Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones…, op. cit.*, p. 354.

de algunos pareceres particulares reservados al confesor[47]. Con todo, su designación oficial como tal hubo todavía de esperar unas semanas. Llegó el 6 de diciembre y he aquí su tenor:

> Nos, don Phelippe, por la gracia de Dios rey de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Sicilias, de Jerusalén y de las Indias. Por quanto habiendo fallesçido el maestro fray Gerónimo Xavierre, mi confessor, y considerando las [muchas] letras, christiandad y prudencia y otras buenas calidades que concurren en la persona del [padre] maestro fray Luis de Aliaga, Provinçial de Tierra Sancta, de la orden de sancto Domingo, y entendiendo que así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y descargo de mi consçiençia, por la satisfaçión que tengo de que, con su particular cuidado, mirará por ella, le he eligido y nombrado por mi confessor en lugar del dicho cardenal Xavierre. Y es mi voluntad y mando que, como a tal, se le guarden las honrras, inmunidades y preheminençias que por esta razón le pertenesçen y pueden y deven pertenesçer en qualquier manera, y que aya y tenga para su entretenimiento los seiscientos ducados de salario en cada un año que han gozado los que han ocupado este ministerio, los quales he mandado librar por otra çédula mía en mi tesorería general[48].

La mudanza operada en las últimas semanas quedaría rematada a comienzos de 1609, con la elección de un nuevo confesor para sí mismo por parte del valido. Muy posiblemente tuviera en cuenta el noble el parecer de fray Luis Aliaga. En cualquier caso, resultó serlo el prior del convento dominicano de San Pablo fray José González, designado en breve compañero del confesor real –como éste lo había sido de su predecesor en el cargo– «porque quieren que si el que lo es, por proveerle de alguna Iglesia o morirse faltare, suceda el que fuere su compañero»[49].

Por doquier, lloverían desde entonces parabienes al padre Aliaga. Pero pocos tan sentidos por el religioso como los procedentes del reino de Aragón, su patria, a cuyos representantes giró la siguiente misiva:

> La carta de vuestra señoría, con la enorabuena de mi elección, trahe buen testimonio de la merced que, en general y particular, me haze ese reyno y continúa en mi

---

47 El 22 de noviembre concretamente. Biblioteca Bartolomé March de Mallorca [BBMM], *Papeles del confesor*, ff. 1-22.

48 Archivo General del Palacio Real [AGPR]. *Expedientes personales*. Caja 45, exp. 33, *Título de confesor de vuestra magestad para el maestro fray Luis de Aliaga.* Con la cédula referida se ordenaría al tesorero don Juan Ibáñez de Segovia entregara al nuevo confesor «seiscientos ducados, que balen doçientos y veinte y cinco mil maravedís de salario en cada un año, que le an de correr desde tres de setiembre del año pasado de mil y seiscientos y ocho en adelante». *Ibidem.*

49 Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones…, op. cit.*, p. 374.

persona la misma de que acostumbran gozar sus hijos quando salen tan afectos como yo al servicio y bien de su patria y naturaleza. En esta parte no quiero dar la ventaja a nadie. Assí, presupongo a qüenta de mis desseos el favor que vuestra señoría me haze en esta ocasión y en todas las que hiziere experiencia dellas vuestra señoría hallará un verdadero hijo suyo que le servirá con mayor grande voluntad, assí en el puesto que tengo como en qualquier otro que Nuestro Señor fuere servido ponerme, y siempre será desigual a mis méritos, según lo poco que yo juzgo dellos[50].

* * *

Acababa así la *prima vita* de fray Luis Aliaga. Un nuevo tiempo se abría para él, cargado de nuevas responsabilidades, como miembro del Consejo de Estado[51] y pronto de la Suprema[52]. También sus deudos y parientes iban a verse favorecidos con toda suerte de prebendas, en particular su hermano fray Isidoro, obispo de Tortosa y Valencia sucesivamente[53]. Pocas cosas empezaron a escapar al control del confesor, de quien el nuncio Antonio Caetani escribiría «difícilmente hoy exista un ministro de más consideración»[54]. Hasta tal punto terminó resultando así que ensombreció al propio duque de Lerma, cuya decadencia política se haría tan patente como el simultáneo ascenso hacia la privanza de su hijo el duque de Uceda, estrechamente unido ahora al religioso y amos ambos de la confianza del rey. Esta situación posibilitó al padre confesor en 1619 el definitivo broche a su carrera, en calidad de Inquisidor general apostólico de España y todos sus señoríos[55]. Con él se iniciaría asimismo el declinar de su estrella política y el final de su propia vida, progresivamente apagadas ambas en los años siguientes…

---

50 BNE. Ms. 1492, f. 338.

51 Francisco Barrios, *El Consejo de Estado de la Monarquía Española, 1521-1812*, Madrid, Consejo de Estado, 1984, p. 226.

52 AHN. *Inquisición*. Lib. 271, ff. 159-159v.

53 Véase nota 6.

54 Cit. José Navarro Latorre, *Aproximación…*, *op. cit.*, p. 14.

55 AHN. *Inquisición*. Lib. 592, f. 174. El correspondiente breve pontificio se guarda en el mismo archivo y sección, legajo 5054, caja 1. De la gestión del dominico en su nuevo cometido se ha ocupado brevemente Enrique Galván Rodríguez, *El Inquisidor general*, Madrid, Dykinson, 2010, pp. 411-435.

ESTRATEGIAS ECONÓMICAS DE LAS PRIORAS DE UN PEQUEÑO CONVENTO RURAL VIZCAÍNO. NUESTRA SEÑORA DE LA PIEDAD DE MARKINA, 1547-1833

Elena Catalán Martínez
Universidad del País Vasco UPV/EHU

Resumen:

El análisis de la documentación del convento de Nuestra Señora de la Piedad de Markina constituye un magnífico ejemplo a través del cual poder abordar la lógica económica y de gestión de los conventos rurales en el norte peninsular. En este trabajo se realiza un análisis longitudinal de la gestión del patrimonio y sus variaciones en función de la coyuntura en un lapso de tiempo muy amplio (1584-1825). En él se muestra la importancia que tuvo la gestión económica de las comendadoras que permitió a un pequeño beaterio convertirse en uno de los conventos mercedarios de referencia del norte de España.

Palabras clave:

Prioras, gestión económica, beaterio, censos, administración directa.

Abstract:

The analysis of the documents from the Mercedarian convent of Markina constitutes a magnificent example through which to address the economical logic and management of rural convents in northern Spain. This paper presents a longitudinal analysis of patrimonial management and its variations depending on the economic situation in a long period of time (from 1584 to 1825). It describes the significance of prioress in the economical management. This one allowed that a small convent become one of the reference Mercedarian convents to northern Spain.

Key words:

Prioresses, economical management, sanctimonious house, cosignatory mortgages, direct administration.

Introducción

Un convento constituye un universo complejo en el que interactúan superponiéndose las instituciones religiosas, en sus diferentes planos jerárquicos –orden religiosa, obispado y papado– y los intereses civiles –patrón, concejo y monarquía–, familiares y personales[1]. La proyección de cada orden religiosa y su posición con respecto a las demás depende en buena medida del grado de *engagement* adquirido por cada convento. Éste tiene que ver con la interacción entre el tiempo, el esfuerzo y otros recursos, invertidos tanto por las monjas como por las instituciones, destinados a optimizar la experiencia conventual y mejorar los resultados espirituales de cada persona lo que redunda en el desarrollo, rendimiento y reputación de la institución[2]. Tan importantes son las políticas de responsabilidad social corporativa, ejercidas por la Iglesia y por la propia Orden, como el compromiso social y emocional de cada monja en el proyecto común. En este sentido, el papel de las prioras se torna esencial puesto que serán las encargadas de fomentar los valores inherentes a la Orden entre personas con diferentes caracteres, inquietudes y grado de compromiso, a la vez que ejercen de intermediarias entre la comunidad y la sociedad.

Tal y como señalaba Ángela Atienza en el I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna, el balance historiográfico sobre los conventos femeninos es muy dispar: desde estudios de carácter puntual en su temática y en su objeto, con gran variedad de enfoques, formas y claves interpretativas, hasta los más recientes ligados a la historia social de la cultura y de la vida cotidiana[3].

---

[1] Elena Catalán Martínez. orcid.org/0000-0002-0033-9157; Scopus Author ID: 56628410700.
Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad HAR2014-52434-C5-5-P titulado «Abadesas y prioras. El ejercicio del poder en y desde los conventos femeninos en la Edad Moderna. Sus límites y Problemas». Así mismo, la autora forma parte del Grupo de Investigación del Sistema Universitario Vasco IT-897-16. Agradezco sinceramente a la priora del convento de Markina y a Cristina Castillo, responsable de gestión de fondos del AHEB-BEHA, el que me hayan permitido consultar los fondos de este archivo durante su proceso de catalogación.

[2] Vicky Trowler, «Student engagement literature review», *The Higher Education Academy,* 2010, p. 3. Aunque el concepto de engagement se aplica fundamentalmente al análisis de la calidad de la enseñanza universitaria y al desarrollo de la imagen corporativa de las empresas, se ajusta perfectamente al universo conventual y a las estrategias de cada orden religiosa para prosperar y competir con las demás.

[3] Ángela Atienza, «El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos», en Eliseo Serrano (coord.), *De la tierra al cielo.*

Estos trabajos ponen de manifiesto la enorme diversidad existente en el universo conventual femenino y dejan traslucir afinidades evidentes, tanto en Europa como en América, en la gestión económica y en la reglamentación de la vida conventual, siendo más lo que les une que lo que les separa[4].

Desde el punto de vista económico, la homogeneidad documental estuvo garantizada por Trento, con el fin de facilitar una supervisión ágil y comparativa[5]. Además, la Iglesia emitió unas directrices claras para gestionar los patrimonios, no tanto para buscar su rentabilidad económica como para garantizar la continuidad y estabilidad de los ingresos. En este sentido, y aunque las directrices generales emanaban de la dirección de cada orden religiosa, la toma de decisiones de la que dependía en última instancia la viabilidad de cada casa, estuvo en manos de las prioras, supervisadas por el responsable del convento masculino de referencia. Ofelia Rey apunta que existían diferencias en el grado de eficacia de cada Orden influenciadas por las circunstancias de su fundación, la militancia religiosa o el capital social que manejaban, y señala que las diferencias de gestión económica entre frailes y monjas no son tan relevantes como las que existen entre monjas de distintas órdenes[6]. Aun estando de acuerdo en lo fundamental con esta reflexión, no se puede olvidar que un convento desarrolla su actividad económica en un entorno real y, por lo tanto, tendrá que hacer frente a los mismos problemas y limitaciones que cualquier otro

---

Líneas recientes de investigación en Historia Moderna, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 2013, p. 90-93. En este trabajo se puede encontrar una amplia revisión bibliográfica y nuevas perspectivas de investigación en el mundo conventual femenino. El interés por los aspectos económicos de los conventos femeninos es mucho menor que en otros aspectos de la vida conventual. Va a hacer veinte años que el VI Congreso de la Asociación de Historia Económica (Girona 1997) dedicó una de sus sesiones a las «Economías Monásticas en la España medieval y moderna» coordinada por Enrique Llopis y José Antonio Sebastián. Desde entonces, se han publicado varios trabajos entre los que podemos destacar la sesión dedicada a las economías monásticas en el marco del XIII Congreso de la AEIHM, coordinada por Ofelia Rey Castelao y publicada en «Las economías eclesiásticas en la Edad Moderna: un estado de la cuestión», en Cristina Borderías (ed.), *Historia de las mujeres: perspectivas actuales,* Barcelona, Icaria, 2009, pp. 197-223. Así mismo es relevante el trabajo de Ángela Atienza, «La vida económica en los conventos femeninos en España durante la Edad Moderna. De una visión general a planteamientos más novedosos», *Ariadna*, 21, 2010, pp. 218-253.

4 Ofelia Rey Castelao, «Las economías monásticas…», *op. cit.*, p. 204 y Fiorenzo Landi, *Storia Economica del clero in Europa. Secoli XV-XIX,* Carocci, 2005.

5 Un análisis de la regulación tridentina en cuanto a la administración conventual puede leerse en M.ª Luisa García Valverde, «El concilio de Trento: una aproximación a la organización archivística monacal», *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas historiográficas*, 1995, 20, pp. 93-113.

6 Ofelia Rey Castelao, «Las economías monásticas…», *op. cit.*, pp. 213-215.

agente económico. En este sentido, los conventos femeninos o masculinos del norte peninsular tendrán entre sí más puntos en común que con los de la Meseta o los del sur latifundista, con independencia de la orden a la que pertenezcan. Por ello creo que, en el conocimiento de los mecanismos que permitieron a cada orden religiosa posicionarse y competir en el complejo mundo de la sociedad confesional del barroco, no debe faltar un análisis económico integral que contemple la diversidad productiva del territorio en el que se asienta.

En este sentido, el convento mercedario de Nuestra Señora de la Piedad de Markina (Bizkaia) constituye un magnífico ejemplo a través del cual poder abordar la lógica económica y de gestión de los conventos rurales en el norte peninsular. Por desgracia, no se han conservado las actas capitulares o los libros de visita que hubieran permitido un conocimiento más profundo del porqué de ciertas actuaciones. Sin embargo, los libros diarios de ingreso y gasto tienen una calidad excepcional tanto por el detalle de las anotaciones como por la amplitud cronológica de la muestra (1587-1833). El análisis comparado de ambas partidas permitirá en un futuro desvelar la lógica económica que regía el convento y el papel que tuvieron las prioras en su gestión. Sin embargo, y debido a las restricciones de espacio, en esta ocasión me limitaré a realizar un análisis longitudinal en la gestión del patrimonio y sus variaciones en función de la coyuntura.

1. La administración del convento de Nuestra Señora de la Piedad de Markina

A partir de Trento, la gestión económica de los conventos siguió un modelo colectivo y solidario que tendía a converger hacia un fin común que no era otro que garantizar la viabilidad de la institución[7]. En general, se pueden establecer cuatro niveles de responsabilidad en la gestión económica de un convento de clausura tipo. En el nivel superior, las autoridades de la orden dictaban directrices generales tanto de doctrina como de administración, pero no tenían en cuenta las especificidades sociales, ambientales, culturales y geográficas en las que tenía que desarrollarse la gestión. Su intervención se hacía en modo diferido a través de los provinciales, que conformaban el segundo nivel siendo los encargados de analizar los problemas surgidos en su contexto y proporcionar las

[7] Fiorenzo Landi, *Confische e svikuppo capitalistico. I grande patrimoni del clero regolare in Etá Moderna in Europa e en el Continente Americano*, Milan, Franco Angeli, 2004, p. 7.

herramientas necesarias para solucionar problemas de gran calado. Para las cuestiones ejecutivas, el provincial se apoyaba en un convento masculino de referencia que constituía el tercer nivel. Por último, la administración diaria de la casa recaía sobre la superiora que actuaba en nombre de la comunidad. Es en este último nivel en el que define el modelo organizativo de cada orden religiosa y, en definitiva, el que le confiere su singularidad.

Cada uno de estos niveles funcionaban coordinadamente, con labores muy bien definidas, competencias delimitadas y un flujo de información continuo a través de una intensa actividad epistolar y de las visitas periódicas que realizaba el prior del convento de referencia, acompañado o no del provincial. En éstas se analizaba la conveniencia de llevar a cabo variaciones patrimoniales –compra-venta de inmuebles–, de iniciar un trámite judicial para defender sus intereses económicos, dar salida a los posibles problemas que originara la relación de patronazgo o ratificar la elección y renovación de cargos. Este tipo de actuaciones, que son normales en cualquier organización con una estructura jerárquica, han sido confundidas con una cierta incapacidad de las monjas para desempeñar labores administrativas y su supeditación al sector masculino, lo que denota la persistencia de un estereotipo de sumisión colectiva que no se aplica a los frailes en la misma situación. Sin embargo, pasa desapercibido el hecho de que las monjas ejercían con notable autonomía la administración cotidiana de la casa y los pequeños problemas que pudieran surgir con proveedores, asalariados o renteros; tareas de una complejidad que claramente excedían el ámbito de la economía doméstica. La persona encargada de liderar este proceso debía saber leer y escribir, conocer los conceptos más elementales de contabilidad, poseer dotes de mando y un carácter resolutivo.

Para las mercedarias vizcaínas, el convento masculino de referencia era el de santa María de Burtzeña en Barakaldo, uno de los más antiguos de la Orden y el segundo en fundarse en Bizkaia tras el de san Francisco de Bermeo. El comendador de Burtzeña supervisaba que las monjas cumplieran adecuadamente con los preceptos religiosos y llevaran las cuentas con claridad. Para ello mantenía una relación epistolar fluida con la madre comendadora[8] y acompañaba al visitador provincial que actuaba en nombre del General de la Orden y cuyo acto más relevante era la revisión de los libros de cuentas y la confirmación de la elección de la comendadora, o su designación si no había candidatas suficien-

[8] La mayoría de las cartas que se conservan son de época contemporánea. Sin embargo, sabemos que fue fluida porque entre las partidas del gasto figuran los importes de su envío.

tes para la elección. En este acto se aprovechaba para nombrar los cargos administrativos entre los que se encontraban las dos depositarias encargadas de tomar las cuentas y guardar, junto con la comendadora, las llaves del arca de capitales. Las visitas se realizaban con una periodicidad variable, que oscilaba entre los dos y los cuatro años, y supusieron un fuerte desembolso para el convento habida cuenta que la dignidad de los visitadores requería un agasajo en consonancia, tanto para ellos como para su séquito.

Aunque las decisiones que afectaban a la administración de la casa se tomaban mancomunadamente[9], la responsabilidad última recaía sobre la comendadora. Al parecer, era costumbre entre las mercedarias hacer frente a los descubiertos o a los gastos extraordinarios de la casa, con capitales procedentes de su propio peculio habida cuenta que tenían prohibición expresa de consumir los capitales del convento sin licencia previa[10]. Por ello, la candidata a ocupar el cargo debía poseer recursos propios y unas relaciones clientelares sólidas a las que poder acudir en caso de necesidad. De hecho, las mujeres que ocuparon el cargo en el convento de Markina pertenecieron a las principales familias de la comarca.

2. La gestión económica del convento

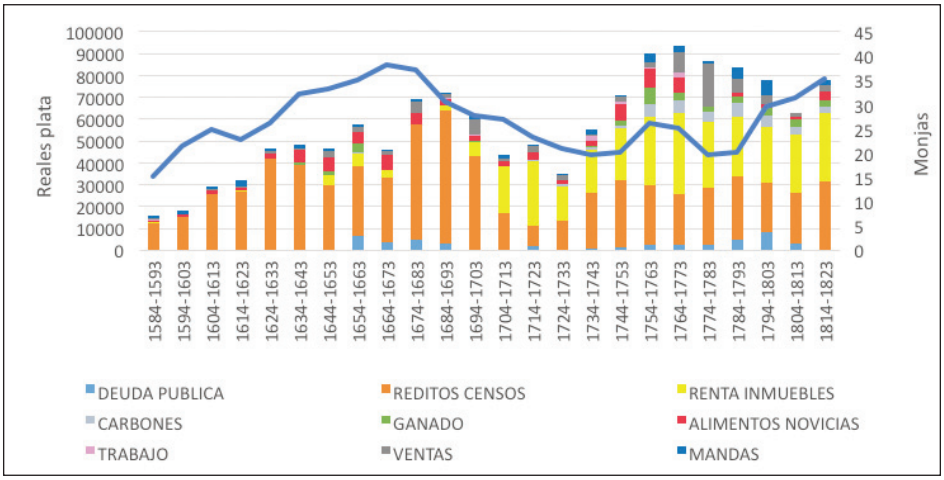
El convento de Markina se ajusta al arquetipo de economía conventual en el Antiguo Régimen: hasta el siglo XVIII, la composición del ingreso está dominada por los réditos censales para, a partir de entonces, ir perdiendo peso porcentual en favor de la explotación de tierras, caserías, bosques o ganado. Desde el punto de vista de la evolución del ingreso, se pueden establecer varias etapas (gráfico 1):

---

9 «Habiéndonos juntado dos y tres bezes según lo que tenemos de costumbre para conferir y deliberar todo lo suso dicho, todas unánimes y conformes [hemos] combenido…» España/Archivo de las Mercedarias Misioneras de Berriz [ES/AMMB], Fondo de Markina [AM-F06.00.00] (AM-006/001-35).

10 «Les tenían mandado que ninguna comendadora gastase capital alguno bajo gravísimas penas ordenando que la que hiciere lo contrario reintegrase a su costa. Y a una comendadora que gasto 50 ducados, a pesar de que fue en necesidades de la comunidad, que sin duda en casos de necesidad ponían de su peculio, y para que en adelante se evitara el consumir ningún capital declaró que ninguna prelada pudiera consumirlo por urgente que fuera la necesidad, sin consentimiento de la comunidad y con licencia expresa del superior y hacer lo contrario era pecado mortal y tenía pena de excomunión». Berriz 1692. AMMB, Convento de la Vera Cruz de Berriz, Bizkaia [F008.159] (0023/001-00).

GRÁFICO 1
DISTRIBUCIÓN DEL INGRESO Y NÚMERO DE MONJAS DEL CONVENTO DE MERCEDARIAS DE MARKINA



Fuente: Elaboración propia. ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0003/004-00); ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0011/001-00); ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0010/003-00); ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0012/001-00).

1. Desde su fundación como beaterio hasta su conversión en convento (1548-1621).
2. El auge económico del siglo XVII (1624-1690), que se manifiesta en un constante incremento de vocaciones y confirma la tendencia europea de expansión y auge de las economías monásticas en una coyuntura general recesiva[11].
2. Una caída muy pronunciada de los ingresos y las vocaciones entre las décadas de 1690-1730, que propicia el cambio estructural en la composición de los ingresos con la adquisición de bienes raíces.
4. Recuperación y expansión entre 1730-1775 en el que se potencia gestión directa de los inmuebles recién adquiridos. Inicio de la crisis finisecular y el ciclo bélico en la que los ingresos retoman una pendiente descendente y el convento se convierte en refugio de religiosas que huyen de la guerra (1780-1825).

[11] Fiorenzo Landi, *Storia económica del clero…, op. cit.,* p. 39.

2.1. De beaterio a convento

Desde el punto de vista económico, la etapa de beaterio estuvo marcada por las limitaciones que impuso el patrón y que condicionaron seriamente la viabilidad del convento. La fundación establecía una renta anual de 50 fanegas de trigo, procedentes de unas propiedades que la casa de Bidarte tenía en Álava y que en principio debían ser suficientes, junto con el producto de una pequeña porción de tierra, para satisfacer las necesidades de 10 monjas. El codicilo testamentario también limitaba la renta máxima a 30.000 maravedís anuales y 100 fanegas de trigo, señalando que cualquier incremento de capital se debía invertir en «tierra para huertos y manzanales e mas tierra de 150 pies de castaños, un robledal que se pueda cortar en cada cortadura hasta 100 cargas de carbón para leña»[12].

Las beatas que tomaron posesión del nuevo convento en 1548 no hablaban castellano, y por lo tanto no sabían leer ni escribir, circunstancia que las obligó a depender de un tercero para el gobierno de la casa y el cumplimiento de la regla. En la práctica, fueron la viuda del fundador, María Sáez de Zubillaga, y su nuera, Ana Celaya y Gamboa, quienes ejercieron de auténticas preladas dirigiendo la formación espiritual de las novicias y tomando todas las decisiones importantes, lo que refleja un grado de injerencia del poder laico en la vida religiosa realmente sorprendente.

En la década de 1590, el convento dejó de percibir la renta en trigo que les había asignado el patrón, a consecuencia del conflicto que las enfrentaba con la casa de Bidarte ante su negativa a permitir un incremento del número máximo de monjas y eliminar las limitaciones impuestas sobre la dotación económica. Las comendadoras tuvieron un papel decisivo en la estrategia diseñada por la Orden para romper el vínculo de patronato y posicionar al convento como uno de los más importantes de la provincia[13]. Se les ordenó que admitieran novicias hasta alcanzar el número de 28 monjas de coro y 4 hermanas legas e invirtieran sus dotes, no en tierras y montes como indicaba la fundación sino en escrituras censales «por cuanto el dicho Martín de Bidarte en nada cumple con el con-

[12] Cédula de fundación del beaterio del convento de Markina. 05-08-1547 ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0008/002-01).

[13] Las comendadoras se encargaron de difundir la existencia de una serie de robos que avalaba la tesis de la necesidad de cambiar al convento de ubicación. En este sentido, las relaciones personales de María del Espíritu Santo y Catalina de la Cruz fueron fundamentales durante las negociaciones con la casa de Bidarte y en el proceso de compra y acondicionamiento de la nueva casa.

vento» [14]. En realidad, estaban intentado aprovechar la oportunidad de expansión que les ofrecía el crecimiento de la demanda de capitales a crédito en una comarca que se había visto especialmente afectada por el hundimiento de los circuitos comerciales del Atlántico Norte y el inicio de la crisis agraria. La ruptura definitiva se produjo en 1621 cuando el convento se trasladó a otra ubicación renunciando a la renta del patrón, y a las mejoras que habían realizado durante 73 años, a cambio de su independencia económica.

2.2. Dotes y actividad crediticia. La expansión del XVII

Desde la ruptura con la casa de Bidarte, el número de nuevas novicias se disparó y con ellas las dotes que impulsaron una intensa actividad crediticia. El momento no podía ser más propicio. A partir de la década de 1640, la transformación que se estaba produciendo en el campo vizcaíno, al sustituir las viejas pomaradas por campos de maíz, constituyó una oportunidad de negocio inigualable ya que muchos caseríos solicitaban préstamos con un principal inferior a los 100 ducados para hacer frente a las labores de rotura y el acondicionamiento de los campos (gráfico 2). Los censos consignativos suscritos con este fin obligaban al caserío y sus pertenecidos, con independencia de la persona física que en ese momento lo representaba. No se trataba necesariamente de bienes vinculados o amayorazgados sino simplemente de una unidad de explotación que se procuraba mantener indivisible, debido a la prevalencia del derecho de primogenitura en la transmisión hereditaria. Para las monjas, los réditos debidos por este concepto eran «rentas», diferenciándolos claramente de los «réditos» pagados por un particular, aunque estos también estuvieran respaldados por la garantía de un inmueble. Para separar claramente la renta que devengaba un censo de caserío de la que se obtenía por una propiedad ha sido necesario acudir a los libros de Hacienda de la institución, en los que se asienta la constitución de cada uno de estos censos y su historial hasta el momento en que la deuda quedaba liquidada[15]. Del análisis detallado de éstos ha sido posible establecer la forma en la que el convento hizo frente a retrasos e impagos cuando se produjeron y, sobre todo, que la mayoría de los bienes inmuebles que adquirió el con-

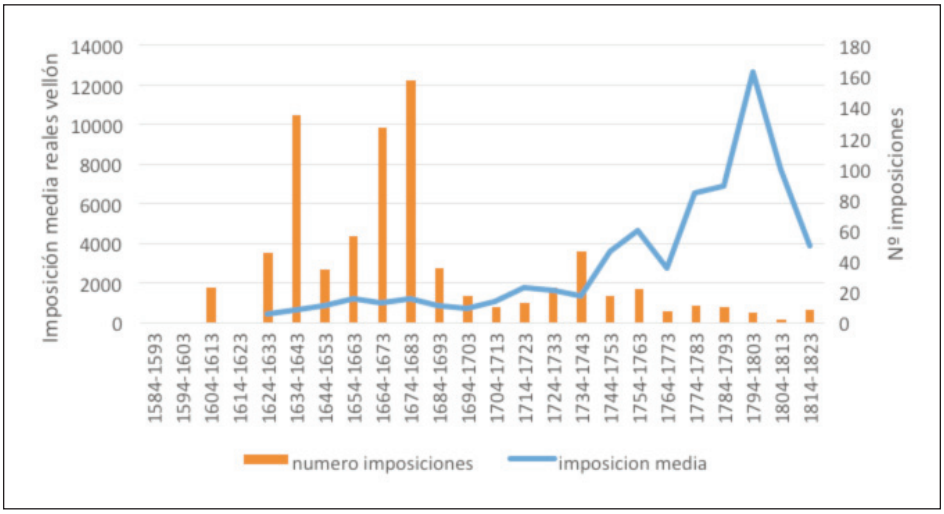
[14] ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0008/002-09). Breve historia del Convento de Marquina escrita por sor Cecilia, organista del Convento sd-sm-1547/16-03-1987.

[15] ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0019/002-00). Libro de la Hacienda del Convento de la Merced de Markina, 1619-1728.

vento a principios del siglo XVIII procedían del concurso de acreedores de sus propios censualistas.

Para el convento, la actividad crediticia era una forma indirecta propiedad que le permitía percibir una renta sin tener que hacer frente a los gastos de explotación o a las variaciones del ingreso propias de épocas de gran inestabilidad económica[16]. En realidad, en la lógica económica del Antiguo Régimen era la percepción de rentas monetarias procedentes de la propiedad de la tierra (en cualquiera de sus formas) lo que permitía mantener holgadamente un estatus privilegiado. Los censos cumplían con creces esta aspiración y respondían al modelo de gestión indirecta que se generalizó en la Iglesia durante el siglo XVII[17]. Por ello, la práctica totalidad de los capitales que entraban al convento procedentes de dotes se invirtieron en censos y los que fueron redimidos se reimpusieron.

GRÁFICO 2
IMPOSICIÓN DE CENSALES E IMPORTE MEDIO DE CADA UNO DE ELLOS EN REALES DE VELLÓN



Fuente: Ídem gráfico 1

[16] La equiparación de censos con la renta de la tierra ha sido ampliamente tratada por la historiografía. Cabe señalar la obra seminal de Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Madrid, Siglo XXI, 1974 (ed. ampliada 1989).

[17] Elena Catalán, «La participación del bajo clero en el excedente agrario vasco y riojano (1545-1775), *Investigaciones de Historia Económica,* 18, 2010, pp. 55-56.

Si el inicio de la crisis permitió ampliar las expectativas de inversión, también dificultó el pago de los intereses anuales o sus posibilidades de redención. En estos casos, la consigna no fue la ejecución de la hipoteca sino buscar una vía que permitiera conservar la relación contractual sin tener que responsabilizarse de la explotación. La solución adoptada fue permitir el pago fraccionado de los réditos vencidos y su aplazamiento más allá de lo que permitía la ley[18]. Esta medida provocó una gran inestabilidad en los ingresos del convento, comprometiendo incluso la viabilidad del gasto ordinario y obligando a las comendadoras a recurrir a empréstitos, tanto de particulares como de su peculio personal. En este sentido, cabe señalar la enorme importancia que tenían las relaciones personales y familiares de las monjas en general, y de la comendadora en particular, ya que de ello dependía que pudieran obtener el capital necesario para hacer frente a los descubiertos. Si esta vía fallaba quedaba el recurso de solicitar préstamos a otros conventos, fueran o no de la propia Orden, aunque rara vez en forma de censo. Tal y como señala Landi, la solidaridad entre la familia religiosa garantizaba la estabilidad del convento en momentos de dificultades financieras sin necesidad de comprometer su patrimonio[19].

El aplazamiento no fue el único sistema arbitrado para solventar impagos. Durante los mandatos de Marina de san Ambrosio (1647-1653) y Manuela de san José (1691-1696) admitieron el pago de réditos en especie que ayudaron a cubrir las necesidades diarias del convento: trigo, cebada, manzanas, castañas, gallinas, cerdos, novillos, bueyes para cecina, bacalao, sal, leña, hierro y carbón.

Las dotes, y sobre todo el gasto que originaba el periodo de noviciado (que incluía comida, vestido y costas de sacristía), resultaba una pesada carga para las familias. Esta se volvió especialmente onerosa a partir de 1643 cuando se tomó la decisión de exigir al menos un tercio de la dote en moneda de plata. En efecto, entre 1640 y 1670, las monjas convirtieron la alteración monetaria en una oportunidad de negocio. La moneda de plata procedente de las dotes se cambiaba por vellón, obteniendo un beneficio del diferencial que utilizaron para comprar trigo para la casa o para imponer nuevas escrituras.

---

[18] Sobre la legislación relativa a los censos véase Adolfo Ballester, «Los censos: concepto y naturaleza», *Espacio, Tiempo y Forma*, *Serie IV, Historia Moderna*, t. 18-19, 2005-2006, pp. 35-50.

[19] Fiorenzo Landi ha señalado esta solidaridad como una de las fortalezas de la gestión económica de los conventos europeos en el Antiguo Régimen (*Storia económica del clero…*, *op. cit.*, p. 40).

Para evitar que la falta de medios constituyese un impedimento para ingresar en el convento se arbitraron una serie de facilidades de pago y soluciones «creativas». La más frecuente fue ceder la titularidad de un censo ya constituido en pago de la dote, aunque en este caso se trataban de familias con una posición económica desahogada. Las que procedían de un estrato social más bajo contrajeron con el convento una obligación censal cuyos réditos iban destinados de forma específica a cubrir primero los gastos del noviciado y más tarde a pagar el importe de la dote. Normalmente, al liquidarse la deuda el censo se consideraba redimido o, si la familia de la monja lo deseaba, podían seguir pagando los intereses durante la vida de ésta, momento en el cual pasaba a tener la consideración de capellanía. Durante los mandatos de Ana de Purificación y M.ª Antonia de la Trinidad (1651-1671), fue habitual aceptar que la dote se pagase mediante el usufructo temporal de explotaciones ganaderas, bosques, tierras o molinos por lo que durante un breve periodo de treinta años aparecen entre los apuntes de ingreso rentas derivadas de la explotación de estos bienes.

Sin embargo, no todas las familias estuvieron en disposición de suscribir un censo o ceder algún tipo de propiedad para hacer frente al pago de la dote. Hubo varios casos de novicias que tuvieron que volver a su casa sin haber profesado o permanecieron entre los muros del convento en calidad de criadas. Otras pudieron continuar pagando el gasto del noviciado en especie –trigo, lienzos, hierro o carbón– en espera de que la coyuntura mejorase y sus familias pudieran hacer efectiva la dote.

A partir de la década de 1680, la estabilización monetaria y el inicio de una nueva etapa recesiva abocó este modelo de gestión hacia un fin irreversible. Los gastos administrativos para exigir la cobranza de los réditos, aún en su forma aplazada, no se compensaban con el importe de éstos pagados en una moneda de vellón muy devaluada. Además, la estabilización del premio de la plata había acabado con el negocio de la especulación. Por otra parte, los capitales disponibles para continuar con la actividad crediticia estaban en franco retroceso debido a que el número de redenciones de censos era cada vez más esporádico y que las vocaciones habían iniciado un fuerte declive, del que el convento no se recuperaría hasta el último tercio del siglo XVIII (gráfico 1).

2.3. La gestión directa del patrimonio y diversificación del ingreso

Con el inicio del nuevo siglo se observa un claro cambio de estrategia en el que se prima la gestión directa del patrimonio. El convento dejó de permitir el pago aplazado o en especie de los réditos censales y comenzó a ejecutar las hipotecas haciéndose con la propiedad plena de los bienes que los respaldaban.

Con toda probabilidad esta tendencia agudizó con la reducción del tipo de interés del 5 al 3 por ciento lo que habría comprometido seriamente la rentabilidad de este tipo de inversión en un momento en el que los gastos judiciales para reclamar los impagos no dejaban de crecer.

Hasta la década de 1690, las propiedades inmuebles del convento procedían fundamente del aporte de dotes o donaciones realizadas por familiares de las propias monjas. Las comendadoras, junto con el provincial, valoraban la rentabilidad de la finca en función de su estado de conservación, gastos de mantenimiento y costes de administración. Normalmente, y como la prioridad era obtener capitales para imponerlos a censo, se solicitaba permiso en las altas instancias de la Orden para proceder a su venta o se conservaban si con ello se obtenía una rentabilidad elevada. A partir de la década de 1690, las dificultades para cobrar las rentas anuales les llevó a desprenderse de aquellas propiedades de escasa rentabilidad o las que, por encontrarse fuera de la provincia, planteaban problemas en su administración[20].

Entre 1690 y 1730, la notable disminución de los ingresos ordinarios llevó a las comendadoras a pedir préstamos de un total de 18.392 reales de vellón –el 48,5% en forma de censo– para hacer frente a la compra de trigo y a los gastos más indispensables de la casa. Al parecer no fue suficiente puesto que solicitaron varios permisos al provincial para utilizar con el mismo fin el dinero de las dotes, legítimas y las escasas redenciones que se habían producido. Los concursos de acreedores se multiplicaron y, con frecuencia, los bienes concursados no alcanzaron para cubrir la deuda, dadas las condiciones de deterioro en que se encontraban.

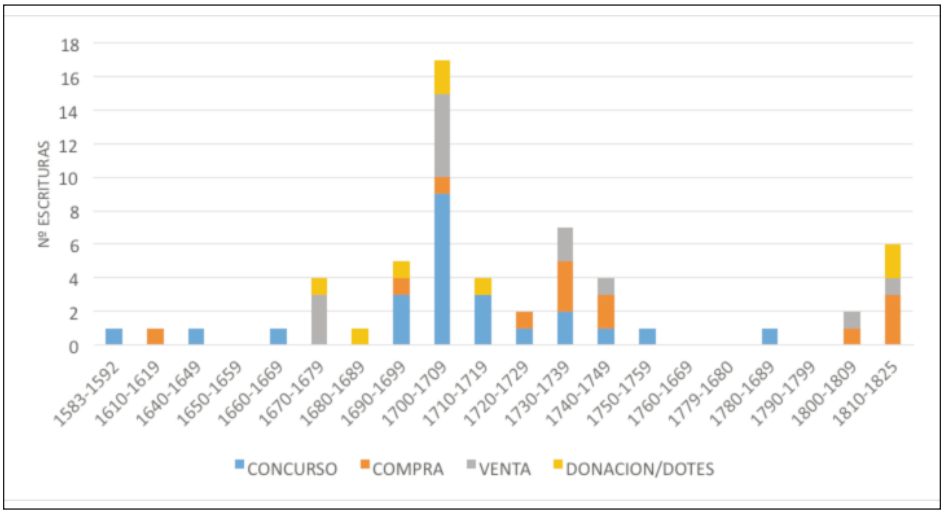
No sabemos si obligadas por las circunstancias o con una estrategia definida, el convento de Markina decidió apostar por invertir en mejorar el patrimonio raíz para poderlo vender o arrendar más fácilmente[21]. También aprovecharon la

[20] «[José Montes de Pornés da su] bendición para poder bender toda la hazienda que dicho combento tiene en tierra de la Rioxa, assi de viñas como olivares, tierras y casas y censos, atento a que les cuesta más los concursos que cada día hacen por la estrechez de los tiempos» ES/AMMB/F06.00.00 (AM-006/001-35). Licencia de venta expedida por el Provincial de Castilla de la Orden de la Merced, Redención de cautivos, José Montes de Pornes, en Madrid 27 de noviembre de 1693.

[21] «Hemos puesto cedulas de venta para toda la hazienda y nadie ha respirado; con que en llegando el tiempo procuraremos disponer nuevos arriendos de cassas y hacer los reparos que necesitaren porque si están derrotadas, además de ser principio de su perdición o no habrá quien las quiera arrendar o las quiera muy baratas» ES/AMMB/F06.00.00 (AM-020/002-01). Carta de Manuel de Sandoval a M.ª Teresa de San José, comendadora fechada en Logroño a 11 de febrero de 1736. Correspondencia 1637-1820.

coyuntura para adquirir huertas, molinos y bosques que garantizaran la viabilidad de la casa bajo los nuevos parámetros de la administración directa. En este sentido, prefirieron las unidades de explotación completas a las piezas sueltas.

GRÁFICO 3.
PROCEDENCIA DE LOS BIENES RAÍCES DEL CONVENTO DE MARKINA



Fuente: Ídem gráfico 1

El convento hizo un gran esfuerzo económico, comprometiendo buena parte de sus recursos, en llevar a cabo obras de acondicionamiento y mejora de las fincas, como el drenaje de campos, cercamientos o mejora de los suelos con tratamientos de cal y estiércol. También cambiaron el uso de algunas parcelas desbrozando el terreno y preparándolo para la siembra o para plantar robles y castaños de uso carbonero. Se compraron bueyes, terneros y ovejas que explotarían en régimen de aparcería, y dotaron de nuevas piedras al molino de Bolonchua. En las cuentas tomadas en 1738, al final del primer mandato de Teresa de san José, el visitador escribía:

> En el trienio de 1735-1738 se han pagado todas las deudas y no se debe nada. Se han reparado las caserías de Ybarguen, Elorriaga, Yurre, Oronzua, casa del indiano, Ubegui Ziarreta, casa de Logroño y la hacienda de viñas que hay allí, con un coste de 1.729 reales[22].

[22] ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0012/001-00).

Al final de todo el proceso, el convento había consumido buena parte de los excedentes generados por la recuperación económica y la entrada de nuevas monjas. Es por ello, que las comendadoras optaron por comercializar los excedentes de las obras, los cueros de los bueyes que mataban, el sobrante del pan que se cocía en la casa, y los bienes personales que dejaban las madres al morir e incluso el derecho a ocupar sus celdas. Quizá la iniciativa más novedosa fue la instauración del «arbitrio de los bizcochos» que, al parecer, afectó a todos los conventos mercedarios puesto que en Berriz también se instituyó por las mismas fechas[23]. Para poder llevarlo a cabo Teresa de san José ordenó comprar gallinas, cedazos, moldes y todos los ingredientes necesarios para su elaboración –azúcar, canela, anís y chocolate–. Aunque al principio tuvo una buena acogida en el pueblo, los ingresos por este concepto no dejaron de descender. En 1766, M.ª Antonia de la Trinidad decidió abandonar esta actividad completamente deficitaria.

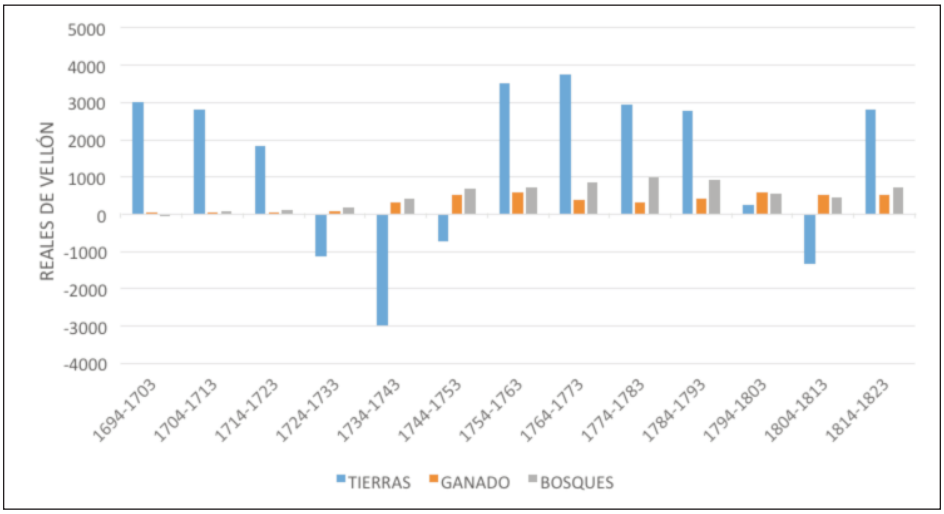
En definitiva, a partir de la década de 1740, la renta de tierras, caserías, ganado y explotación del bosque había sustituido casi por completo a la actividad crediticia y lo poco que quedaba de esta había cambiado por completo. Ahora se imponían pocos censos, pero con unos principales más abultados que suscribían por norma general los ayuntamientos.

Cabría preguntarse cuál de las dos actividades proporcionó mayor rentabilidad al convento. Realmente es difícil establecer un cálculo preciso ya que como hemos visto muchas dotes se pagaron en especie o con un censo ya constituido, mientras que buena parte de las caserías se adquirieron en concurso de acreedores por impago de un censo anterior. Además, en los censos no se pueden calcular los intereses de mora, ni todos tuvieron la misma duración, ni sabemos el coste real de los préstamos que se suscribieron para comprar y acondicionar las propiedades. Sin embargo, he llevado a cabo un sencillo ejercicio de restar a las rentas devengadas de tierras, caserías, molinos, ganado a media ganancia y explotación del bosque, de los gastos de explotación que originaron y de la inversión realizada en su compra y acondicionamiento. Posteriormente se ha procedido a calcular, a través de medias móviles de veinticinco años, el «excedente» obtenido como proxi de rentabilidad de las explotaciones agrícolas. El resultado se muestra en el gráfico 4 y es bastante elocuente: la inversión realizada

[23] «El Padre provincial les dio licencia para que hicieran algunos bizcochos por vía de alivio para sus necesidades advirtiendo que la mitad del producto fuese para la comunidad con el fin de que los viernes se le diera algo a la comunidad como día de ayuno» Berriz 1726. Libro de visitas canónicas. ES/AMMB/, F008.159 (0023/001-00).

en adquirir y mejorar tierras y caserías fue amortizada tras 15 ó 20 años de explotación; tras este tiempo, las rentas suplían con creces los gastos de mantenimiento que originaban.

GRÁFICO 4.
RENTA NETA OBTENIDA DE LA EXPLOTACIÓN DE BIENES INMUEBLES



Fuente: Ídem gráfico 1

En el caso de los bosques carboneros y el ganado, el periodo de amortización fue mucho menor y gozó de mayor estabilidad. De los bosques se obtenía además de madera para la construcción naval y la edificación, combustible para fundir y trabajar el hierro, leña y, de determinadas especies, alimento humano o animal. De todas estas actividades, sin duda la más lucrativa fue la provisión de leña para las carboneras que abastecían a la industria siderúrgica local, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII en que la leña para carbón alcanzó su precio máximo sin que hubiera que hacer una gran inversión previa[24]. La cría de ganado ocupó un lugar menor en la economía de este convento y siempre se explotó en régimen de media ganancia.

A finales del siglo XVIII, el inicio de la crisis finisecular y del periodo bélico provocaron un hundimiento de la renta neta obtenida de las explotaciones agrí-

[24] Rafael Uriarte, *Estructura, desarrollo y crisis de la siderurgia tradicional vizcaína (1700-1840)*, Bilbao, Servicio Publicaciones UPV/EHU, 1988, pp. 93-94 y 129.

colas hasta llegar a ocasionar pérdidas durante la Guerra de Independencia. El gran responsable de este brusco descenso fue el incremento de la presión fiscal del Señorío, especialmente intensa entre 1810 y 1814, ya que las monjas tuvieron que hacer frente a la contribución territorial impuesta en Bizkaia durante la ocupación napoleónica y que afectó de manera singular a las propiedades del clero[25]. Fueron tiempos difíciles para el convento puesto que tuvieron que hacer frente a una significativa reducción de los ingresos mientras que su número se había duplicado al tener que dar refugio a las monjas del convento de Bilbao que huían de la guerra[26].

Conclusiones

Aunque las constituciones de la Merced establecen que las decisiones en materia económica debían obedecer en todo al Padre General, lo cierto es que éste solo intervenía en los casos en que el patrimonio se veía afectado. En la práctica, la gestión diaria recaía en la madre comendadora que tomaba las decisiones de forma mancomunada con el resto de la comunidad. Su objetivo no era otro que el de garantizar la supervivencia de la casa, y el de sus moradoras, con una lógica económica en la que primaba la obtención de una renta suficiente para cada una de ellas. Por ello, no es de extrañar que la principal fuente de ingresos, las dotes, estuvieran asignadas de antemano para ser invertidas en aquellas actividades que permitieran el mantenimiento de la monja que la aportaba y que ésta, mientras no la satisficiera, tuviera que abonar los gastos de manutención y culto que originaba su estancia en el convento.

Las comendadoras del convento de Markina actuaron con prudencia y consiguieron, una vez superados los obstáculos que les imponía el patronato, atraer e incrementar las vocaciones. La inversión en censos de pequeña cuantía y el pago aplazado o en especie les permitió llevar a cabo la expansión y consolidación del convento en un momento en el que la cobranza de los réditos censales y la alteración monetaria ponía en grave riesgo la inversión realizada. Cuando

---

[25] Román Basurto, «El País Vasco durante la ocupación napoleónica» *Annals de l'Institute d'Estudis Gironins*, vol LI, 2010, pp. 163-165.

[26] En este periodo «pasaron hambre […] tan solo cenaban pan y una sardina» ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0008/002-12).

la caída de la rentabilidad se hizo evidente, se restringieron las nuevas entradas y se aprovechó el momento para realizar un cambio en la estructura patrimonial basado en el aprovechamiento del entorno. La explotación agropecuaria permitió la recuperación económica del convento a costa de limitar el número de monjas que no volvería a alcanzar los niveles del XVII.

ANEXO.
COMENDADORAS DE NUESTRA SRA. DE LA PIEDAD DE MARKINA. 1584-1825

	COMENDADORA	NÚMERO DE MANDATOS	FECHA DE INICIO 1.er MANDATO	FECHA FIN DEL ÚLTIMO MANDATO	AÑOS MANDATO	DURACION MEDIA MANDATO
ETAPA DE BEATERIO	CATALINA DE ZAMORA	5	01/08/1584	01/01/1596	6,67	1,67
	MARIA DEL ESPÍRITU SANTO	9	01/12/1585	18/06/1621	21,08	2,34
	MADRE URSULA	1	05/10/1588	10/12/1589	1,17	1,17
	CATALINA DE SANTA CRUZ	8	02/10/1603	01/09/1630	17,67	2,21
EXPANSIÓN DEL SIGLO XVII	M.ª DE LOS ÁNGELES DE SOCORRO	1	12/11/1625	05/11/1627	2,00	2,00
	GRACIANA EVANGELISTA	2	03/12/1639	20/10/1643	3,83	1,92
	MARINA DE SAN AMBROSIO	5	20/10/1643	10/01/1662	15,17	3,03
	ANA DE PURIFICACION	2	06/12/1651	30/10/1655	3,83	1,92
	M.ª ANTONIA DE LA TRINIDAD	5	10/01/1662	29/04/1671	9,25	1,85
	MARGARITA DE JESÚS	4	29/04/1671	06/06/1680	9,17	2,29
	CLARA DE SAN BARTOLOMÉ	2	06/06/1680	06/05/1683	3,00	1,50
	MARIA JOSEFA DE JESÚS	6	06/05/1683	10/08/1710	20,08	3,35
	MARINA DE LA CRUZ	1	23/06/1689	06/07/1691	2,08	2,08
	SIN ESPECIFICAR	3	01/09/1630	03/12/1639	9,25	3,08
CRISIS Y CAMBIO ESTRUC-TURAL	MANUELA DE SAN JOSÉ	1	06/07/1691	26/08/1694	3,08	3,08
	Mª MAGDALENA DE LA RESURRECCIÓN	2	21/06/1701	12/10/1729	4,17	2,08
	MICAELA IGNACIA DE LA ASUNCIÓN	3	10/08/1710	17/08/1727	10,92	3,64
	ISABEL FCA. DE LOS REYES Y VILLODAS	2	10/08/1714	06/09/1720	5,92	2,96
	ANA CATALINA DE S. LORENZO	2	12/10/1729	01/08/1735	5,83	2,92

RECUPERACIÓN SIGLO XVIII	TERESA DE SAN JOSÉ	4	01/08/1735	07/07/1747	11,92	2,98
	JOSEFA ANTONIA DE LAS MERCEDES	5	07/07/1747	20/08/1772	16,08	3,22
	TERESA DE JESÚS	2	15/07/1750	17/07/1775	6,00	3,00
	ISABEL DE SAN PEDRO	1	13/08/1753	12/08/1756	3,00	3,00
	ANTONIA DE SAN MIGUEL	2	12/08/1756	28/06/1778	5,83	2,92
	ANTONIA DEL CORAZÓN DE MARÍA	3	28/06/1778	10/09/1787	9,25	3,08
	JOSEFA M.ª DE SAN FRANCISCO	1	10/09/1787	23/09/1790	3,00	3,00
CRISIS Y PERIODO BÉLICO	ANA M.ª DE S. IGNACIO Y MUGARTEGUI	8	23/09/1790	03/11/1825	35,17	4,40

Fuente: Elaboración propia. ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0003/004-00); ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0011/001-00); ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0010/003-00); ES/AMMB/F06.00.00 (AM-0012/001-00)

LOS GUARDIANES DEL COLEGIO DE NATURALES DE CHILLÁN Y EL CONFLICTO DE FIDELIDADES EN TIERRAS DE FRONTERA[1]

Jorge Chauca García
Universidad de Málaga

Resumen:

Los límites entre evangelización y control político fueron difusos en la lejana frontera araucana del reino de Chile. Jesuitas primero y franciscanos después intentaron, con diversa fortuna, mantener un equilibrio entre lealtades políticas y eclesiales. La expulsión de los ignacianos y los aires regalistas situaron a los seráficos en la vanguardia de las políticas reformistas de la Corona en tierras fronterizas. Las resistencias a la autoridad delegada indiana sobre el territorio e incluso a las disposiciones metropolitanas no debían exceder, al menos nominalmente, la obediencia debida como súbditos del rey distante. Sin embargo, la naturaleza ultraperiférica de su campo de actuación les hizo, en muchos casos, rozar la rebeldía al amparo de las circunstancias locales y su singularidad sociocultural. Frailes de fuerte carácter e indígenas insumisos alternaron el universo católico cotidiano con las prácticas prehispánicas de sólido arraigo: el conflicto con la institucionalización política estaba asegurado, aunque tácitamente admitido por imperativo pragmático, necesidades de negociación y exigencias de entendimiento.

Palabras clave:

Chile; frontera; Ilustración; franciscanos; indígenas; castellanización; resistencia.

[1] Este trabajo se enmarca en el proyecto I+D+I Retos: «Cambios e innovaciones sociales: España y el Perú de la crisis del imperio transoceánico al Estado liberal». Referencia HAR2015-67197-R. Instituto de Historia (CSIC). Investigador Principal: Alfredo Moreno Cebrián.

Abstract:

The boundaries between evangelization and political control were diffuse in the far Araucanian frontier of the kingdom of Chile. Jesuits first and Franciscans then tried, with varying success, to maintain a balance between political and ecclesiastical loyalties. The expulsion of the Ignatian and Bourbon Regalism placed the seraphic at the forefront of the reform policies of the Crown in the borderlands. Resistance to the american delegate authority over the territory and even metropolitan provisions should not exceed, at least nominally, due obedience as subjects of the distant king. However, the outermost nature of their field of action made them, in many cases, being near rebellion under local circumstances and sociocultural particularities. Friars of strong character and rebelds indigenous alternated daily Catholic universe with solid roots prehispanic practices: the conflict with the political institutionalization was assured, although tacitly admitted by imperative pragmatic negotiation needs and understanding demands.

Key words:

Chile; Frontier; Age of Enlightenment; Franciscans; Indigenous Peoples; to hispanicize; resistance.

Introducción

La penetración del idioma español en territorios marginales, como es el caso de la frontera araucana, estuvo condicionada por la misma naturaleza periférica del espacio y por las actitudes de resistencia –activa o pasiva, según la coyuntura– de los nativos que lo habitaban. El difícil contacto entre españoles y araucano-mapuches tuvo también su reflejo en el universo simbólico y las apropiaciones de la comunicación interétnica. La dominación lingüística imperial, sin duda, fue una faceta más, si bien no carente de importancia, en la resolución de los conflictos en el área. Debe añadirse la sempiterna problemática acerca de las dificultades en el cumplimiento de algunas disposiciones regias en regiones distantes geográficamente y distintas socioculturalmente[2].

---

2 Alfredo Jiménez Núñez, «Epiqueya indiana o por qué, a veces, la ley se obedece pero no se cumple», en *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*, t. 3, Granada, Diputación de Granada, 1994, pp. 265-276.

En relación a las fuentes utilizadas, aparte de aquellas procedentes de repositorios españoles, desde los fondos universitarios hasta los grandes archivos oficiales como el imprescindible Archivo indiano hispalense o la Biblioteca Nacional, destacamos la consultada en el continente americano. Entre las fuentes chilenas sobresale el género epistolar, cruzando testimonios y, por ende, miradas a diferentes niveles y con dispares objetivos, siempre desde la colaboración metodológica con la antropología histórica. En este sentido, el trabajo lo enhebran los documentos del Archivo Franciscano sito en Santiago de Chile, en su rico fondo originario del fronterizo Colegio de Chillán. Fuentes legislativas peninsulares y americanas, como la capital Real Cédula de 10 de mayo de 1770, mecanismo de la castellanización impulsada por Carlos III, sirven para explicar la oposición seráfica y su comportamiento subsiguiente respecto a la uniformidad en un espacio de por sí diverso culturalmente en su comprensión.

El contenido de la legislación ilustrada, en otras ocasiones tan pragmática y adaptable, chocaba frontalmente en sus consecuencias con el proceso evangelizador e intermediador franciscano en una frontera cuyas condiciones de inestabilidad eran endémicas y que podría verse alterada por la novedosa extensión obligatoria del castellano en detrimento de las lenguas vernáculas[3].

1. Política lingüística versus política indígena

Era el año crucial de 1492 cuando Antonio de Nebrija dejó asentada en el famoso prólogo de su gramática castellana una idea que si bien se prolongaría en el tiempo, sería durante su transcurso objeto de vaivenes al amparo de las cambiantes circunstancias y condicionada por las distancias de la compleja realidad del mundo hispánico: «que siempre la lengua fue compañera del imperio»[4].

---

[3] Fernando González Ollé, «La tardía generalización de la lengua española en América», en Francisco Fernández Beltrán y Lucía Casajús (eds.), *España y América en el Bicentenario de las Independencias*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I-Universidad de Cádiz-Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Deusto-Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2012, p. 127. Véanse: Bertil Malmberg, *La América hispanohablante. Unidad y diferenciación del castellano*, Madrid, Istmo, 1992; Sergio Villalobos Rivera, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995; Rebeca Viñuela Pérez, «Los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán como mediadores políticos en la frontera araucana del siglo XVIII», en Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega (coord.), *América. Cruce de miradas*, vol. 2, Madrid, Universidad de Alcalá-AEA, 2015, pp. 577-602.

[4] Biblioteca Nacional de España [BNE], Incunable 2142. Antonio de Nebrija, *Arte de la lengua castellana*, Salamanca, Juan de Porras, 1492.

Tras el Renacimiento, el Barroco también postuló el impulso a la lengua como asunto digno de estimación y «de admitirse entre los mas importantes de la buena politica», en opinión del escritor y eventual crítico Juan de Jáuregui[5]. En el mismo texto de autor extremeño docente en Salamanca, finalizado ya el primer cuarto del siglo XVII, se reflexionaba sobre su extraordinario crecimiento, «como suelen las lenguas con el inperio […] i que se va estendiendo por muchas naziones estranxeras desta corona»[6].

Con el reformismo borbónico triunfante, la uniformidad lingüística entre todos los pueblos de la Monarquía Hispánica se retomó como objetivo, pues unía a la renovación centralizadora del gobierno y administración la igualdad entre súbditos. El proceso de recepción institucional y castellanización idiomática se extendió por el orbe hispano. El eclesiástico y político cántabro Miguel Antonio de la Gándara, por encargo de Carlos III al igual que Nebrija lo fue por Isabel la Católica, expresó de modo muy certero las proposiciones del absolutismo ilustrado a inicios del reinado carolino, cuando observaba que «á la unidad de un Rey son consiguientes necesarios otras seis unidades: una moneda, una ley, un peso, una medida, una lengua y una religión. Y de todas estas unidades solo tenemos la última»[7]. Medidas homogeneizadoras para lograr la *felicidad pública*[8]. Durante el siglo XVIII los factores de uniformidad convivieron con elementos de modernización y ello sin conflicto grave, cuando no apoyo recíproco[9].

De la máxima relevancia resultaba que esta cohesión no menospreciara a los lejanos vasallos del rey en tierras de frontera de la América española, al contrario, era vital su inclusión. En consecuencia, frailes y gobernantes debían esmerarse en su implementación, pues con tal política los ilustrados metropolitanos y sus autoridades delegadas juzgaban fortalecer al cuerpo de la Monarquía como un todo. Los franciscanos, actores principales en la frontera del Bío-Bío chileno tras la expulsión de los jesuitas, sin embargo, consideraban al igual que los ig-

---

5 Cipriano Muñoz y Manzano (conde de la Viñaza), *Arte grande de la lengua castellana compuesto en 1626 por el maestro Gonzalo Correas*, Madrid, Tipogr. Matritense de Ricardo Fé, 1903, p. 5.

6 *Ibidem,* p. 9.

7 Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Fondo Antiguo. BG/16781. Miguel Antonio de la Gándara, *Apuntes sobre el bien y el mal de España*, Valencia, Imprenta de José Estevan Cervera, 1811, p. 347. BNE, Mss. 9466. Apuntes sobre el bien y el mal de España…

8 Gonzalo Anes, «La idea de España en el Siglo de las Luces», en *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998, p. 225.

9 Francisco Moreno Fernández, *La maravillosa historia del español*, Barcelona, Instituto Cervantes-Espasa, 2015, p. 157.

nacianos que la conservación y uso de las lenguas indígenas era trascendental para la evangelización efectiva, de ahí sus reticencias e incluso resistencia a la medida, por más que fueran el brazo político del monarca en aquellas meridionales latitudes. La extrema marginalidad geográfica, la diversidad cultural predominante y la necesidad mutua jugaban a favor de la laxitud.

El araucano o *mapudungun* fusionado con elementos léxicos del español conformaba una lengua franca o vehicular austral. El idioma mapuche era hegemónico en la frontera por encima del castellano, como sucedía con otras lenguas de los confines del imperio español, caso del tagalo en Filipinas. El análisis e interpretación del conflicto de lealtades al cual se enfrentaron los seráficos, nos posiciona ante la adaptación al medio sociocultural nativo por parte de los misioneros, quienes desplegaban un gran pragmatismo ante costumbres de sólidas raíces en el panorama indígena. Cabe recordar que, en ocasiones, los usos originarios fueron debidamente asumidos y reconvertidos en norma tras el choque cultural[10].

En este caso la lucha nos parece más interesante, pues se trata de una política lingüística oficial contravenida y no una transgresión de la moral católica, como corresponde al espíritu secularizado de finales del Setecientos y su política castellanizadora concebida como estrategia de colonización[11]. Desde la misma conquista, hispanización y cristianización fueron un proceso dual y complementario que facilitó la pervivencia de las lenguas vernáculas amerindias, pero la nueva complejidad teológica procuró que desde niños aprendiesen castellano. Además, «también porque en la suya se dice que les enseñan sus mayores los errores de sus idolatrías, hechicerías y supersticiones, que estorban mucho en su cristiandad». Junto a la erradicación del mundo prehispánico y adoctrinamiento en la nueva fe, se buscaba que «vivieren con mas policía»[12].

---

[10] Margarita Menegus Bornemann, «La costumbre indígena en el derecho indiano, 1529-1550», *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 4, 1992, pp. 151-159.

[11] Joaquín Sueiro Justel, «Aspectos generales de la política lingüística española en América y Filipinas», en Miguel Á. Esparza, Hans-Josef Niederehe y Benigno Fernández (eds.), *Estudios de historiografía lingüística. Actas del III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, II, Hamburgo, Helmut Busque, 2002, pp. 695-708. Del mismo autor, *La política lingüística española en América y Filipinas (siglos XVI-XIX)*, Lugo, Editorial Tris Tram, 2002.

[12] «Instrucción al virrey del Perú para que el español sea enseñado a los indios desde la infancia (22 de julio de 1595)», en Francisco de Solano (ed.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*, Madrid, CSIC, 1991, p. 109. Véanse: Nicolás Sánchez-Albornoz, «De las lenguas amerindias al castellano. Ley o interacción en el periodo colonial», *Colonial Latin Américan Review*, 10/1, 2001, pp. 49-67; Jaime Valenzuela Márquez,

En 1550 el emperador Carlos V ordenó que donde fuera posible se establecieran escuelas de lengua castellana para los nativos: «que á los Indios se les pongan Maestros, que enseñen á los que voluntariamente la quisieren aprender, como les sea de ménos molestia, y sin costa». Una vez más se transplantó la experiencia europea validada: «y ha parecido, que esto podrian hacer bien los Sacristanes como en las Aldeas de estos Reynos enseñan á leer, y escribir, y la Doctrina Christiana»[13]. El proceso era imparable aunque lento. En 1638 el arzobispo del Cuzco escribió al rey en los siguientes términos: «es triste cosa que los latinos y los griegos diesen su lengua a los vencidos y nosotros no a estos indios»[14]. El virrey del Perú duque de la Palata recibió por cédula de 7 de julio de 1685 la aprobación de la iniciativa educativa que había acometido, pues se hallaba «tan conservada en esos naturales su lengua india, como si estuvieran en el imperio del inca», de hecho «sólo en esa Ciudad de los Reyes y en los valles entendían la castellana, que resultaba en lo político y lo espiritual el mayor impedimento para la crianza de los naturales». Además, se excluyó de determinados cargos públicos a los indígenas que ignorasen el español o no lo hubieran enseñado a su progenie. En conclusión, esta enseñanza era «útil y necesaria al servicio de Dios y de la salvación de esas almas y tan conveniente al gobierno político»[15].

La conservación de las lenguas maternas aborígenes con finalidad evangelizadora hizo florecer la edición de libros. Los otrora esfuerzos de jesuitas o franciscanos quedaron eclipsados por los discursos de destacados prelados que tomaron cuerpo en una cédula carolina que intentó en vano arrinconarlas[16]. El jesuita José de Acosta había sentenciado en 1588: «hay quienes sostienen que hay que obligar a los indios con leyes severas a que aprendan nuestro idioma». Pero, continuaba su razonamiento, «si unos pocos españoles en tierra extraña no pueden olvidar su lengua y aprender la ajena […] ¿en qué cerebro cabe que

---

«El lenguaje y la colonización cultural de América en el siglo XVI», en Julio Valdeón (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Ámbito Ediciones, 2003, pp. 427-452.

13 *Recopilacion de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo Segundo, Madrid, Viuda de D. Joaquin Ibarra, 1791, p. 193 (Libro VI, Título I, Ley XVIII).

14 Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América 1493-1810*, vol. II: Primer tomo (1593-1659), Madrid, CSIC, 1958, p. 89.

15 Archivo General de Indias [AGI], Indiferente General [IG], leg. 431, lib. 43, f. 15v. Francisco de Solano (ed.), *Documentos sobre política…, op. cit.*, pp. 188-189.

16 José Torre Revello, «La enseñanza de las lenguas a los naturales de América», *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XVII/3, 1962, p. 526.

gentes innumerables olviden su lengua en su tierra y usen solo la extraña que no la oyen sino raras veces y muy a disgusto?»[17].

Veamos el panorama de la polémica lingüística gracias a las miradas cruzadas metropolitana, americana y local de sus múltiples actores. El análisis del enfrentamiento entre padres guardianes de Chillán y gobernadores fronterizos nos permitirá comprender las causas de dicho fracaso merced a su proyección en la frontera chilena como estudio de caso[18]. La singularidad periférica emerge de nuevo frente a los centros del poder virreinal: el novohispano colegio de Tlatelolco –institución franciscana en la cual entraron en contacto y diálogo las culturas mexica y española–[19], tuvo su par en regiones septentrionales de frontera[20]. Los peruanos colegios de caciques de San Borja en Cuzco o el limeño del Príncipe en Santiago del Cercado se habían mostrado parciales en sus logros. El virrey peruano Croix, en contestación a una real orden de 24 de noviembre de 1785 sobre la continuación o no del colegio de caciques e indios nobles de Lima, opinaba que aunque siempre se había encargado de la instrucción de «la Religion, costumbres, policía, y lengua Castellana», provocaba abusos, informando

---

[17] José de Acosta, *De procuranda indorum salute (Predicación del Evangelio en las Indias)*, Madrid, Ediciones España Misionera, 1952, pp. 357-358. Véase Manuel García Castellón, «*De procuranda indorum salute*: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S.J.», *Inti. Revista de literatura hispánica*, 39, 1994, pp. 3-18. En la frontera chilena, los hijos de San Ignacio jugaron un papel determinante en la conservación de la lengua araucana: Luis de Valdivia, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*, Sevilla, Tomás López de Haro, 1684; del mismo autor, *Nueve sermones en lengua de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1897; Andrés Febres, *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, Lima, Calle de la Encarnación, Lima, 1765; Gertrudis Payàs, «Al mapudungun por el catalán: la obra del jesuita expulso Andrés Febres (Manresa 1734-Cagliari 1790) en Chile», en Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (coords.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2012, págs. 173-180.

[18] Un modelo de proceso de castellanización con mayas y zoques: Irma Contreras García, *Las etnias del estado de Chiapas. Castellanización y bibliografías*, México, UNAM, 2001. Respecto a la integración lingüística favorecida por las relaciones entre españoles e indígenas: Azucena Palacios Alcaine, «El español y las lenguas amerindias. Bilingüismo y contacto de lenguas», en Teodosio Fernández, Azucena Palacios y Enrique Pato (eds.), *El indigenismo americano*, Madrid, UAM, 2001, pp. 71-98.

[19] Ascensión y Miguel León-Portilla, «El Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco», en Fernando Solana (coord.), *Tlatelolco*, Madrid, Turner, 1990, págs. 37-68.

[20] Laura Hillock, «La frontera que nos une: proyecto para educar al bárbaro, México, 1807», *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, 30, 2006, págs. 65-84; de la misma autora, *Para civilizar al bárbaro: Colegio Magno de Misiones en el virreinato novohispano tardío*, Santiago de Chile, PAF, 2007.

desfavorablemente, pues «el influxo, prepotencia, y despotismo, que exercen los Caciques y Nobles sobre los demas Yndios» reproducía jerarquías anteriores al virreinato[21]. En el caso chileno, la reducción y conversión de los indios se impulsó no sin dificultades y traslados con el Colegio-Seminario de *Propaganda Fide* establecido en Chillán[22]. Los naturales, bajo tutela seráfica, podían acudir con mayor facilidad debido a «la mayor cercania que hay á las tierras de los indios y caciques, cuyos hijos se han de criar y asistir». Siempre separada un tanto de los fuertes de la frontera, «porque en ellos no hay mas que soldados, cuyas costumbres y modo de vivir no pudieran ser de buen ejemplo»[23].

2. Los hijos de San Francisco y la frontera de lenguas

Las Leyes de Burgos de 1512 y Valladolid de 1513, vinculaban la necesaria enseñanza de los hijos de indios principales como medio de fusión bajo una misma Monarquía[24]. La instrucción diferenciada por sexos de la lengua castellana fue retomada a finales del siglo XVII, como medio de servicio al Trono y Altar[25]. Carlos

---

[21] AGI, Lima, 669, N. 54. Carta de Teodoro de Croix al marqués de Sonora José de Gálvez. Lima, 20 de octubre de 1786. Véase Monique Alaperrine-Bouyer, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, IFEA-IEP, 2007.

[22] Roberto Lagos, *Historia de las misiones del Colegio de Chillán*, I, Barcelona, Herederos de Juan Gili, pp. 312-327; Karin Pereira Contardo, *El Real Colegio de Naturales*, Santiago de Chile, PAF, 2002; de la misma autora, «Del Colegio al Seminario de Naturales: Los franciscanos y la educación indígena en Chile, 1786-1811», en René Millar y Horacio Aránguiz (eds.), *Los franciscanos en Chile: una historia de 450 años*, Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, 2005, págs. 171-186; Rigoberto Iturriaga Carrasco, «El Colegio de naturales del reyno de Chile y la formación intelectual del libertador O´Higgins. Estudio histórico-documental», *Revista Libertador O'Higgins*, 3, 1986, págs. 37-112; Félix Sáiz Díez, *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid, Raycar, 1969.

[23] «Sobre el colegio de los hijos de caciques», en Claudio Gay, *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía*, I, París-Santiago de Chile, Casa del Autor-Museo de Historia Natural de Santiago, 1846, pp. 420-421.

[24] «Para que los hijos de los caciques, hasta los trece años, sean enseñados durante cuatro años por franciscanos a leer y escribir, y que estos mismos indios sean maestros de los restantes (Ley XVII)», en Francisco de Solano (ed.), *Documentos sobre política…, op. cit.*, p. 8. AGI., IG, leg. 419, lib. 4, f. 83. Véase Javier Real Cuesta, «Política lingüística en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI y XVII» en *Estudios sobre política indigenista española en América*, I, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975, pp. 279-302.

[25] «Real Cédula para que en Perú y Nueva España se pongan escuelas y maestros que enseñen a los indios la lengua castellana (Buen Retiro, 30 de mayo de 1691)», en Richard Konetzke, *Colección de documentos…, op. cit.*, vol. III: Primer Tomo (1691-1779), Madrid, CSIC, 1962,

III insistió en la medida de universalización del español a todo su imperio, a instancias del arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana, quien defendió la castellanización indígena como una arista más de regalismo. El año anterior a la cédula regia de 1770, indicaba en carta pastoral –deudora de su contemporáneo Fabián y Fuero, obispo de Puebla– que durante la conquista «fue indispensable que los ministros evangélicos se dedicaran al idioma para lograr la conversión, hoy cesa enteramente este motivo». Además, en unos momentos de auge de las identidades en construcción, «el hablarse un mismo idioma en una nación propia de su soberano y único monarca engendra cierto amor e inclinación de unas personas a otras», entendimiento y familiaridad que «no cabe entre los que no se entienden y una sociedad, hermandad, civilidad y policía que conduce mucho para el gobierno espiritual». Permitir el uso generalizado de los idiomas nativos era «mantener en el pecho una ascua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo, para que se miren con aversión entre sí los vasallos de un mismo soberano»[26]. José del Campillo y Cosío abogaba por la equiparación de los indígenas como súbditos útiles a la Corona, dentro de una corriente compartida por el reformismo borbónico, si bien incorporarlos a la sociedad hispana no significaba necesariamente igualar[27].

La uniformidad facilitaría los avances de la evangelización y la lealtad a España, así lo creían, pues la diversidad de lenguas confunde a los hombres «como en la torre de Babel», desterrando la frecuente corrupción de los intérpretes, los engaños a los indios en sus tratos comerciales y pleitos judiciales. Además de acabar con la actitud de los indígenas, «cerrados, rehusando aprender el Castellano y el embiar sus hijos a la escuela», y propiciar que «toda la tierra podría governarse con más facilidad»[28]. El dispositivo de control del saber suponía un

---

pp. 11-13. Antonio Muro Orejón (ed.), *Cedulario americano del siglo XVIII*, I Cédulas de Carlos II (1679-1700), Sevilla, CSIC/EEHA, 1956, pp. 444-446.

26 Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 176-178.

27 Ernest Sánchez Santiró, «El *Nuevo Orden* parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)», *Estudios de Historia Novohispana*, 30, 2004, pág. 77. Para el escenario andino: M.ª Margarita Rospide, «La Real Cédula de 10 de mayo de 1770 y la enseñanza del castellano. Observaciones sobre su aplicación en el territorio altoperuano», en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, UNAM, 1995, pp. 1415-1448. Sobre los mapuche-araucanos del siglo ilustrado: José M. Zavala Cepeda, *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Bolivariana, 2008.

28 Archivo Provincial de la Provincia Dominicana de Argentina, Cédulas Reales y erección de la Provincia, 1574-1837, leg. 14, f. 57-65. Alfonso Esponera Cerdán, «La Iglesia americana

mecanismo más de las relaciones de dominación simbólica. Campomanes se mostró favorable a la castellanización y la concretó en el ejemplo de Chiloé. Resultaba útil al gobierno difundir su uso, pues de otro modo «se conservan en sus antiguas máximas y no reciben las nuestras por no entender». Concluía con rotundidad: «Todo País dominante debe tener gran cuidado de introducir su lengua […] por que tras de ello viene el amor a las costumbres de la matriz»[29].

Las posteriores reiteraciones indican tanto su incumplimiento como la flexibilidad de una política educativa que descansaría mayormente en el trato diario entre comunidades. En las misiones fronterizas la realidad era muy diferente a la planificada desde la Corte. Sin embargo, la distancia entre ambas miradas no podía justificar un incumplimiento al servicio de ambas majestades, desde el punto de vista regalista, pero sí una adaptación al entorno. La cédula dada en Aranjuez el 10 de mayo de 1770 se recibió en la frontera chilena, iniciando el proceso de comunicación entre autoridades civiles y religiosas al respecto de su contenido: se debía poner en práctica y observar en las Indias los medios necesarios para el desarraigo de los idiomas vernáculos de la tierra en beneficio del castellano, lo cual hacía referencia al derecho del poder político de los reyes para decidir qué lengua debían hablar sus súbditos. Con el tiempo ilustrado el monarca veía llegado el momento de aplicar su *imperium* o mando en sus vastos dominios americanos, pues entendía las vías centralizadoras como cauces modernizadores y de igualdad frente a la fragmentación. Campomanes observó, como Lorenzana, la potente facultad de integración política y sociocultural de la medida.

El superior de la misión de San José, fray Pedro Valcárcel, era de la opinión de que la aplicación de la cédula solo afectaba a los curas y párrocos de indios que ya entendían el español y consecuentemente podían seguir siendo instruidos en el mismo idioma, así interpretaba las palabras y contexto de la normativa. No podía ser de otra manera en aquellas tierras, donde «se hallaran dos Yndios, que entiendan alguna palabra del castellano». La ejecución de lo ordenado era

---

y la castellanización en el XVIII. Transcripción y comentario de la Real Cédula del 10 de mayo de 1770», en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1993, pp. 459-482. Véase Juan Carlos Estenssoro, «Las vías indígenas de la occidentalización. Lenguas generales y lenguas maternas en el ámbito colonial americano (1492-1650)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45/1, 2015, pp. 15-36.

[29] Pedro Rodríguez de Campomanes, *Reflexiones sobre el comercio español a Indias (1762)*, Madrid, IEF, 1988, p. 177. Fundación Universitaria Española, Archivo Campomanes, doc. 18-19. *Reflexiones…*

«incompatible con su Ministerio dirijido a combertir, y reducir Ynfieles á nuestra santa Fée en sus propios terrenos, en donde no es medio para lograr estos fines hablarles en un Ydioma que no entienden». La conquista inacabada o tardía hacía gala de su singularidad y necesaria adaptación o concreción provincial.

El gobernador del presidio de Valdivia, Joaquín de Espinosa, le contestó que lejos de incurrir en desobediencia o manifestar oposición a la cédula uniformadora, demostraba celo a su misión. Aceptaba instruir en castellano en aquellos casos factibles por su conocimiento previo, es decir, en los pueblos de españoles donde los indígenas se avecindaban, «cibilizan; y adquieren su trato, y lenguaje», circunstancias que facilitaba el cumplimiento de las órdenes entre los indios amigos. Pero en el polo opuesto, era harto dificultoso proceder así en la tierra adentro, pues el contexto era diametralmente contrario e imperaba la ignorancia más absoluta del idioma. En los primeros casos se negaba la posibilidad, mientras que en los segundos se condescendía.

Según Espinosa, entre los indios hispanizados y los insumisos había una tercera posición: los españolizados nacidos y criados precisamente en Valdivia, pero que no estaban reducidos ni eran cristianos nuevos sino neófitos, según la legislación y percepción españolas. Sus conocimientos de la lengua castellana aconsejaban apartarles de la suya, más heredada que nativa por otra parte. En conclusión, aceptaba sus razonamientos en términos generales, pero le instaba a continuar en labores de misión, salvedad hecha de algunos niños que, bajo autorización paterna, podrían instruirse en sus escuelas y servir posteriormente de agentes de propagación. Para establecer estos cauces de hispanización contaba con su apoyo, por encima de continuidades transigentes. Altamente indicativo de la asociación de las políticas cristianizadora e hispanizadora, concluye el gobernador animando al misionero en sus afanes «para separar esas almas tanto de la infidelidad, como de el Barbarismo de sus costumbres»[30].

Tras haberse dirigido al gobernador el 13 de noviembre y obtener respuesta el 28 del mismo mes, volvió el misionero a enviar una misiva sobre el asunto pendiente del establecimiento de la escuela. Era consciente de la importancia y utilidad de educar a los hijos de los indios, pero en algunas ocasiones las familias se mostraban remisas a la entrega con excusas y los problemas económicos ha-

[30] Archivo Franciscano de Santiago de Chile [AFSCh], Fondo Chillán [FC], Asuntos Varios [AAVV], vol. 3 (1770-1775), f. 107-108v. Carta de Joaquín de Espinosa a Pedro Valcárcel. Mancera, 28 de noviembre de 1774.

bituales operaban igualmente en contra. Era una forma de solicitar ayuda y justificar la lentitud[31].

De nuevo respondió el gobernador valdiviano a los requerimientos del seráfico. Las escuelas para formar a los hijos de caciques en las misiones eran cuestión vital y esperaba que con el tiempo y el ejemplo los padres se mostraran menos reacios a su entrega, tal como él mismo había aplicado anteriormente en el Tucumán. Por el momento no podía hacer otra cosa que instar al cumplimiento de dicho establecimiento, no obstante se comprometía al auxilio requerido en cuanto las circunstancias lo permitiesen y, al presente, providenciaría al respecto. Entre los arbitrios tomados y de los cuales confiaba su aprobación por ser de primera necesidad se encontraban las raciones de pan y charqui, así como la vestimenta de bayeta y pañete para los alumnos nativos. Quedaban así atendidos los preceptos del monarca y el progreso de la iglesia[32]. Estaban obligados a entenderse como representantes de ambas majestades, el misionero desde el más absoluto pragmatismo y celo evangelizador, mientras que el gobernador del presidio lo hacía desde el papel de defensor de las regalías o prerrogativas regias, pues los pueblos situados en los márgenes de sus dominios no podían sustraerse a sus derechos como soberano. Si los elementos simbólicos del poder eran importantes para la integración cultural, no lo eran menos los aspectos políticos canalizados por la *vida en policía*, lo cual significaba también el predominio de la lengua y enseñanza en español a sus vasallos más remotos. El choque se saldaba con una confirmación de la autoridad del rey compatible con la continuación de las prácticas misionales sobre el terreno.

Pero el misionero no coincidía con la visión del militar y pasó a refutar punto por punto su información. Se trataba de visiones cruzadas sobre la misma realidad, si bien una ajustada más el enfoque territorial y humano, y eso que se trataba de dos agentes fronterizos. ¡Cuán diferente podía ser una percepción más alejada!

En primer lugar, era falso que hubiera indios domiciliados en Valdivia, salvo que se incluyera toda la campaña adyacente, de igual modo negaba la extensión del castellano en la misma. Seguidamente mostraba un total desacuerdo con la pretendida venta voluntaria de los hijos de los caciques por sus mismos padres,

---

[31] AFSCh, FC, AAVV, vol. 3 (1770-1775), f. 109-109v. Carta de Pedro Valcárcel a Joaquín de Espinosa. Misión de San José, 20 de diciembre de 1774.

[32] AFSCh, FC, AAVV, vol. 3 (1770-1775), f. 110-111. Carta de Joaquín de Espinosa a Pedro Valcárcel. Mancera, 31 de diciembre de 1774.

como veladamente dejaba caer el gobernador: «salen indios del Barbarismo vendidos con gusto». El misionero aprovechaba para hacer alarde de empatía etnográfica con el pueblo mapuche surgida de la cercanía y evidenciar la distancia que separaba las concepciones antropológicas de unos y otros. Si en numerosas ocasiones niños y niñas huérfanos acogidos por familiares eran vendidos por entre 30 y 50 pesos cuando no los necesitaban para su servicio, los españoles los usaban como esclavos o los revendían en busca de ganancias.

En tercer lugar, negaba la existencia de indios con la calidad de cristianos viejos, españolizados, domiciliados en el presidio y duchos en el manejo del castellano en la jurisdicción valdiviana. Asimismo, contradecía su adscripción a la parroquia-doctrina del cura local en lugar de a la misión, confusión que consideraba la razón por la cual el gobernador ponía tanto empeño en la ejecución de la cédula. Cuestión que ya había aclarado suficientemente con anterioridad, cuando informó que no los había avecindados y menos con comprensión del español, no obstante lo recordaba en varios puntos. Es más, enfáticamente matizaba que no llegaban a treinta, por encima de matrículas oficiales en las cuales constaran numerosos ladinos o mestizos, los que conocían algunas palabras sueltas de español en su misión y no alcanzaban a cien en todas. Defendía su posición frente a las acusaciones de negligencia e incluso abierta complicidad, pues si bien era cierto que a los indígenas que rezaban en castellano se les había impuesto hacerlo en su idioma materno junto al resto de sus compañeros, así se procedía únicamente los días de fiesta tras la misa y no todas las tardes en la instrucción particular. Era lógico para el misionero, pues estando todos juntos lo más práctico no era precisamente «que se reze en Castellano por unos pocos, que lo entienden».

En la séptima aclaración se adentraba en el paisaje humano del mundo fronterizo cuando atacaba los excesos de los conchavadores o pequeños comerciantes que actuaban de mediadores. Respecto a la octava acusación, recordaba lo difícil que resultaba que los padres entregaran a sus hijos para la escuela, lo cual no sucedía espontáneamente sino tras dádivas y promesas. Pero, ¿acaso los mismos españoles no ponían obstáculos a sus indios de servicio a la hora de ir siquiera a rezar? De nuevo la comprensión dual de la frontera y la carga de la prueba compartida. En absoluto se oponía al establecimiento de escuelas para «que los Indios se Españolizen, y aprendan el Idioma Castellano», pero no comprendía la conexión entre enseñarles a rezar en su idioma, pues no entendían el español, y la supuesta resistencia a las escuelas, donde por otra parte sí podrían aprenderlo. En relación a la inculpación de falta de lealtad y obediencia al monarca, no entendía el empeño por aplicarse en la lejana misión de Valdivia una cédula

«absolutamente impracticable en toda esta Jurisdiccion», que por su particular contexto no debía presumirse incluida por el rey.

En el noveno descargo llegaba incluso a burlarse de Pedro Martínez, un enviado del gobernador, quien había estado en la plaza del presidio haciendo pública la nueva legislación y recabando opiniones al respecto. Pretendía dar publicidad a la normativa y ganar el apoyo de los vecinos, pues ya suponía la oposición de los franciscanos, quienes no podrían ser contestatarios ante sus escritos. Alardeaba de que el gobernador tenía las «Orejas de Midas», lo cual demostraba su ignorancia, pues al codicioso personaje por chismoso le llamaron «Orejas de Asno». Y, evidentemente, no creía que a Espinosa gustaran elogios por ninguno de estos epítetos.

A las quejas respondía que su obligación de enseñar en castellano se refería a quienes tuvieran capacidad para ello, pero en los demás casos «no necesito, ni quiero» dispensa alguna, pues apelaba en su resistencia a la mayor jerarquía divina y real, potestades que le mandaban «que los instruya en su propria Lengua, para que por este medio entiendan lo que deben saber como Christianos». La no aplicación en la misión de la cédula no era caprichosa, sino fundamentada en la instrucción cristiana por encima de otras consideraciones, pues desconocían el castellano y hubiera sido infructuoso el trabajo.

El gobernador realizó una comparación entre el aprendizaje castellano de los indígenas fronterizos y los negros bozales llegados al reino. Pero, según el misionero, si los segundos lo aprendían rápidamente era porque desde que llegaban a Buenos Aires no escuchaban otro idioma, mientras que los indios se desenvolvían cotidianamente en el propio. El destierro forzoso de los africanos les obligaba y contrastaba con la permanencia en sus propias tierras de los naturales, que facilitaba la continuidad de su identidad lingüística. Además, nadie conocía las lenguas de los habitantes del golfo de Guinea, por lo cual no quedaba más remedio que catequizarlos e instruirlos en español. Por el contrario, si el objetivo final era el diálogo entre comunidades para incluirlos en la sociedad de los colonizadores, por encima de imposiciones bajo pena de castigo, la solución era obvia: «Si los Indios no entienden el Castellano, y los Españoles entienden el Idioma de los Indios, que haran sino hablarles de forma, que los entiendan»[33].

---

[33] AFSCh, FC, AAVV, vol. 3 (1770-1775), f. 140-149v. *Notas que se deben hacer en esta Carta respuesta del Señor Governador de 28 de noviembre de 1774, y sirven del suplemento a la respuesta.* Misión de Valdivia, 31 de diciembre de 1774.

Ambos siguieron argumentando contradictoriamente y quedó convertido el asunto en controversia entre españoles –«gran instrumento [político] y vínculo común de la sociedad»–, y en conflicto de lenguas desde la perspectiva indígena[34]. Los franciscanos, que «sabemos muy bien que sin disputa debemos obedecer a Nuestro Catolico Monarca en quanto nos mandase como fieles vasallos», sin embargo no se sentían aludidos por la cédula regia, pues no consideraban que afectara a las misiones y ello por dos motivos: en primer lugar si el rey hubiera querido los hubiera nombrado expresamente; en segundo lugar, el monarca no podía desconocer las diferencias entre los indios que pertenecían a las misiones y aquellos bajo jurisdicción de curas y doctrineros, a los cuales se refería la orden[35]. El apremio del gobernador solo conseguía nuevas interpretaciones del texto a favor de los misioneros. Lo que consistió en sus orígenes en una disposición uniformadora en lo cultural, terminó en un enfrentamiento en el campo político, pues contemplaban la integración de diferente forma: pasiva o activa. Pero si los jesuitas habían caído por obra de la razón de Estado ilustrada, de los franciscanos que los habían reemplazado en las fronteras se esperaba fiel y constante colaboración, por más que la distancia protegiera su autonomía y la de los indígenas.

Conclusiones

Cabe matizar que los intentos por implantar de modo definitivo el castellano en las relaciones interétnicas chocaban con la inercia de la tradición política en una región fronteriza conflictiva y por ello sujeta a múltiples concesiones y negociación de identidades. Además, las permisivas prácticas misionales precedentes en el campo lingüístico, sin llegar a confundir pragmatismo con laxitud, habían alcanzado parcialmente objetivos duales –políticos y espirituales–, pero siempre extremadamente frágiles en su permanencia.

---

34 John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, México, Guernika, 1994, p. 13. Véase Rainer E. Hamel, «Conflictos entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿la apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio?», en Astrid Knoop y Ursula Klesing-Rempel (coords.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996, pp. 149-191.

35 AFSCh, FC, AAVV, vol. 3 (1770-1775), f. 234. *Notas y Reflexiones que deben hacerse a la Segunda Carta del Señor Governador de 3 de Enero de 1775.*

Los misioneros no podían más que oponerse a la medida uniformadora, pues comprometía sus logros, ya escasos, cimentados sobre el conocimiento de la alteridad y el respeto por su idiosincrasia cultural. Como agentes del rey, por paradójico que pueda parecer, su actitud de resistencia a la castellanización servía a la causa del monarca, pues evitaba el conflicto con los indígenas y favorecía la cristianización, lo cual fortalecía su hispanización por otra vía alternativa y apoyaba la firme construcción de la monarquía borbónica en ultramar.

Por otra parte, la interacción fue en aumento a medida que se intensificaban las complejas relaciones fronterizas entre el mundo hispano y las parcialidades indígenas. Si bien el conflicto es parte de la convivencia, al menos la coexistencia se impuso y ésta necesitaba de agentes que supieran actuar en ambos mundos por encima de barreras culturales o idiomáticas. Consecuentemente, conocer la lengua aborigen y sus costumbres resultaba, como antaño, relevante para la política inclusiva del rey distante. La lucha entre permisividad y autoridad se mantuvo como una constante, pero la convicción ilustrada del reformismo borbónico no abandonaba la uniformidad como idea fuerza de la modernización imperial. El imperio era vasto y las distancias globales no dejaban más posibilidad que actuar en la medida de lo posible, aunque las miradas sobre aquel espacio recóndito fueran tan variadas y eventualmente contrapuestas como las posiciones y condiciones de sus protagonistas.

El péndulo en la frontera hispano-mapuche oscilaba entre la lucha y el trato pacífico en aumento, propiciado por la mediación polifacética entre interlocutores cada vez más próximos por conocidos, en este contexto no convenía forzar situaciones y sí mantener el equilibrio. Salvaguardar lo logrado era tan ventajoso y realista que compensaba la estrategia dilatoria ante las disposiciones metropolitanas, al menos así lo entendían los hijos de San Francisco, como en el pasado los ignacianos. Tradición frente a modernidad, según parámetros de la época, o continuidad frente a los cambios, en un lenguaje historiográfico actual. Sin embargo, hoy interpretaríamos la permanencia de entonces como respeto a la diversidad cultural y la ruptura buscada no como progreso ilustrado, sino evidente imposición centralizadora. Así de caprichosa es Clío.

LOS INICIOS DE LA MISIÓN JESUITA EN FILIPINAS Y LA INFLUENCIA DEL PADRE ALONSO SÁNCHEZ (1581-1595)

Eduardo Descalzo Yuste

Resumen:

En este breve trabajo pretendemos analizar los primeros años de la trayectoria histórica de la Compañía de Jesús en Filipinas. Frente a unas crónicas oficiales que apenas se centran en las dificultades que los pioneros jesuitas tuvieron que afrontar, la correspondencia privada revela una situación tremendamente convulsa y llena de dificultades. En este proceso, la figura del padre Alonso Sánchez fue crucial, debido a su comportamiento heterodoxo. Sus compañeros denunciaron su forma de actuar en numerosas ocasiones, y la situación de tensión que se generó en el seno de la comunidad llegó a extremos críticos.

Palabras clave:

Compañía de Jesús, Filipinas, Alonso Sánchez, misiones, jesuitas.

Abstract:

In this brief paper we analyse the first years of the mission of the Society of Jesus in the Philippine Islands. Against the image of the official chronicles, that barely mention the difficulties that the pioneers had to afford, the private letters shows us a very tumultuous period, full of difficulties. In this context, the figure of father Alonso Sánchez was crucial, due to his heterodox behaviour. His own brethren reported his way of acting many times, and the stress generated in the community was critical.

Key words:

Society of Jesus, Philippine Islands, Alonso Sánchez, missions, Jesuits.

Los primeros años de la misión de la Compañía de Jesús en Filipinas fueron convulsos. Desde la llegada de los pioneros en 1581 hasta casi 1590, los jesuitas vivieron casi apartados de la sociedad, tanto de los pocos españoles establecidos entonces en Manila como de los indígenas a los que supuestamente habían ido a evangelizar. Sin embargo, pese a esta situación claramente anómala en la trayectoria de la Compañía –cuya política acostumbraba a ser la instalación directa en las poblaciones importantes, habitualmente en un lugar destacado de las mismas–, las crónicas jesuíticas de Filipinas solventan este periodo en unas pocas líneas, sin apenas darle importancia a la cuestión. No obstante, el número de cartas conservadas de este periodo es enorme, y la práctica totalidad de las mismas se refieren a cuestiones que en estos años fueron fundamentales entre la reducida comunidad jesuita.

Durante las dos últimas décadas del siglo XVI, hasta el establecimiento de la viceprovincia en 1595, la permanencia de la misión peligró seriamente en más de una ocasión. Los propios misioneros expresaron sus dudas al general Claudio Acquaviva (1581-1615) a través de sus misivas, y el criterio sobre si la Compañía debía permanecer o no en Filipinas fue variando constantemente en función de la coyuntura, a veces de manera radical. En todo este proceso, la figura del padre Alonso Sánchez tuvo una importancia capital, pues determinó la forma en que los primeros jesuitas vivieron y trabajaron en Filipinas.

La soledad de la casa de Laguío (1582-1585)

Los primeros jesuitas que llegaron a Filipinas el 17 de septiembre de 1581 fueron los padres Antonio Sedeño (superior de la misión) y Alonso Sánchez, acompañados del hermano Nicolás Gallardo. En la navegación había muerto el escolar Gaspar Suárez de Toledo, hermano del gran teólogo Francisco Suárez[1]. El grupo llevaba instrucciones del provincial de México Juan de la Plaza de que tan pronto como llegaran a su destino se dedicaran a aprender la lengua nativa y a los ministerios propios de la Compañía de Jesús –predicar, confesar, catequesis y misiones populares–, tanto entre españoles como entre indios. Sin embargo, no debían hacerse cargo de parroquias o misiones estables:

---

[1] Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Pòrtic, 2000, pp. 46-47; José Arcilla Solero, «The Jesuits in the Philippines: The First Five Years, 1581-1586», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 38, 1982, pp. 202-210.

> Aprendan luego la lengua de los naturales de la tierra, para ayudarles a la salud de sus ánimas en quanto pudieren, conforme a nuestro modo de proceder: No encargándose de partidos y dotrinas. Y acudirán a ayudar a los Españoles con nuestros ministerios, pues abrá lugar para todo. Entren con particular afecto, y uso de ayudar a los indios naturales de la tierra[2].

A su llegada, el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa se ofreció a construirles una casa en el arrabal de Laguío, a las afueras de Manila. Durante los tres meses que duró la construcción, los jesuitas se alojaron en el convento de los franciscanos, donde participaron de la vida comunitaria[3]. Al poco tiempo se iniciaron las sesiones del llamado Sínodo de Manila (1582-1586), donde se trataron los graves problemas que atravesaba por entonces la colonia, y en el que el padre Sánchez tuvo un destacado papel, debido a la confianza que le tenía fray Domingo de Salazar, primer obispo de Manila[4].

En 1582, el gobernador Ronquillo encargó al padre Alonso Sánchez viajar a Macao para conseguir de las autoridades portuguesas la confirmación de la fidelidad a su nuevo monarca, Felipe II, que había accedido al trono portugués en las cortes de Tomar de 1581. Sánchez viajó entonces a China, y después de negociar en Cantón con las autoridades imperiales su entrada en Macao, cumplió allí su misión y regresó a Manila. Este éxito contribuyó a que el crecimiento y la consolidación de la Compañía en Filipinas contara con el favor real, a lo que se añadía el hecho de que la corona considerara que aumentando la presencia de jesuitas en el archipiélago se podría esperar una mayor colaboración entre españoles y portugueses en Asia, debido al peso y la influencia del Instituto ignaciano en las colonias y el comercio portugués.

Tras la partida de Alonso Sánchez, el padre Antonio Sedeño se dedicó a estudiar la lengua tagala y a confesar y predicar en la catedral, mientras seguía recogiendo información sobre las Filipinas, tal y como se le había encargado. Durante este tiempo, Sedeño se mostró bastante pesimista, considerando que apenas había sitio para la Compañía en el archipiélago:

> Se me ofrece no haver necesidad en esta tierra de que esté aquí la Compañía, porque para españoles, de presente son muy pocos y esos tienen a los padres descalços

---

2 Pedro Chirino, *Història de la Província…, op. cit.,* pp. 46-47.

3 Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de Esteban Balbás, 1890, pp. 19-20; *Anua de 1595-1596*, ARSI, Philipp. 5, f. 3v; William C. Repetti, «The first jesuit residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590», *Woodstock Letters*, 70 1941, pp. 301-304.

4 Pedro Chirino, *Història de la Província…, op. cit.,* p. 56.

> (que son ya en número más de cincuenta y en cada flota va embiando el Rey) y a los padres agustinos. Verdad es que los que algo entienden dizen que a de yr en mucho aumento esta ciudad […] y en tal caso podría esto yr adelante y perseverar aquí la Compañía. Para los indios tampoco se me ofrece que convenga, así porque lo mejor está ya ocupado de las dichas Religiones y cada día se van ensanchando…[5].

Tras la vuelta del padre Sánchez en marzo de 1583, ambos jesuitas valoraron la situación. La discusión en estos primeros años se centraba en si había que trabajar con los españoles o con los indígenas. Además, había que tener en cuenta que el general Acquaviva había prohibido que los padres se convirtieran en párrocos o curas de almas, pues era contrario al instituto de la Compañía. Así pues, los padres Sedeño y Sánchez propusieron una solución al general Acquaviva. Ésta consistiría en mantener una residencia central en Manila, con el estatus de colegio, donde se ofrecerían clases tanto para escolares jesuitas como para alumnos laicos. Además de los profesores, habría padres dedicados a los ministerios entre españoles y al trabajo misional entre los indígenas. Éste no se realizaría a través de misiones populares, sino que se establecerían puestos cerca de Manila, donde los padres encargados no serían párrocos en el sentido estricto, sino que formarían parte de la comunidad del colegio, subordinados directamente al rector, y cada cierto tiempo serían relevados por otros en sus obligaciones misioneras. De esta forma, mantendrían su estatus como religiosos y su movilidad como jesuitas, y estarían sujetos a la disciplina de la vida religiosa en comunidad:

> En lo que toca al asiento de la Compañía en aquestas yslas […] la manera que acá mirándolo todo havemos pensado y juzgado convenir es, que en esta ciudad de Manila aya una casa o collegio con tantos subgetos que se pueda buenamente guardar el orden y Religión que nos es necessaria y que aquí la prendiesen los que han de sallir a tratar con indios y volviesen a reformarse quando lo oviesen menester, de suerte que a lo menos en esta casa oviese de ordinario, desde ocho hasta doze y fuera destos los que se pudiese en residencias de indios subordinadas a este collegio y la gente dél se exercitase fuera del ordinario de nuestros ministerios que aquí se hazen con los españoles en enseñar la niñez y juventud y hazer sugetos para esta tierra tan apartada y que tan difícil le es que le vengan de cinco mill leguas[6].

En 1584, el padre Alonso Sánchez fue enviado por segunda vez a China para cumplir una nueva misión al servicio de la corona. Mientras estaba fuera, llegó una nueva expedición de jesuitas desde Nueva España. Pese a que el provincial de

---

5 Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1582, ARSI, Philipp. 9, f. 5r.

6 Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, f. 17r.

México, Juan de la Plaza, aún se mostraba dubitativo acerca de la política a seguir en la pequeña misión, cuando el nuevo gobernador de Filipinas, Santiago de Vera, le pidió que le proporcionara algunos jesuitas para llevar con él al archipiélago no pudo negarse. Así pues, en 1584 fueron enviados los padres Hernán Suárez, Raymundo de Prado y Francisco Almerique, y el hermano Gaspar Gómez. Los tres primeros se dedicaron en un principio al estudio de la lengua tagala, hasta que unos meses después el superior Sedeño decidió que no había trabajo suficiente para la Compañía entre los nativos de Luzón, por lo que había que dedicarse al estudio del chino, ya que los *sangleyes* eran cada vez más numerosos[7].

¿Jesuitas o cartujos? Recogimiento espiritual e inacción (1585-1586)

El 6 de junio de 1585, el padre Alonso Sánchez regresó a Manila después de su segundo viaje a China. La comunidad de Laguío estaba formada entonces por cinco padres (Antonio Sedeño, Hernán Suárez, Raymundo de Prado, Francisco Almerique y el propio Alonso Sánchez) y tres hermanos (Nicolás Gallardo, Gaspar Gómez y Simón de Mendiola, que había sido admitido en el archipiélago)[8]. El padre Sedeño consideró entonces que la comunidad ya era lo suficientemente grande como para introducir la organización propia de la Compañía. Nombró al padre Sánchez como ministro de la casa –el encargado de las necesidades temporales de la comunidad y de vigilar la observancia de la disciplina–. Al parecer, cierta disciplina era realmente necesaria, ya que la casa estaba algo alborotada, según expresaba el padre Hernán Suárez en una de sus numerosas comunicaciones:

> Acerca del modo de governarse los nuestros en estas missiones, se me ofrece representar a V.P. que es muy trabajoso porque como no tienen los superiores de lo que ha de ser de los súbditos. No ay disciplina religiosa ni se entablan las cosas de assiento, y assí están las exortaciones, los avisos en el refetorio, las pláticas del viernes o conferencias espirituales, que aquí no se ha hecho ninguna, el renovarse el espíritu y votos nosotros que se hace por una ceremonia. La observancia de las reglas que en muchas

---

7 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 20 de junio de 1584, 8 y 12 de junio de 1585, 17 y 25 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, ff. 34r-35v, 39r-41v, 42r-45v, 59r-60v y 88v; Raimundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de junio y 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 48r y Phil. 14, ff. 8r-8v.

8 Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 7r.

> se falta, y como no aya ministerios de la Compañía en que exercitarse como es aquí, se da lugar a que los súbditos estén tentados y ociosos, y fabricando cosas inútiles y assí tenemos aquí dos Hermanos coadiutores que están tentados de volverse y ni sirven sino en lo que quieren y el Padre Superior les soporta cosas que hazen y con que se salen que en la Compañía se suelen poner remedio […] y los padres andan melancólicos trayendo a cuestas tales Hermanos están trabajosos y viendo que no tienen en qué occuparse y que están en la tierra más estrecha del mundo porque no ay donde yr a consolarse ni esperanza dello[9].

Sin embargo, pese a esta reclamación inicial, Suárez se quejó del modo de vida que implantó Alonso Sánchez, basado en una vida excesivamente contemplativa y de rígida disciplina. Estableció una regla de silencio riguroso, incluso en los periodos de recreo. Cualquiera que fuera sorprendido andando por la casa era enviado de vuelta a su habitación con una reprimenda. Convirtió en una práctica regular realizar durante las comidas en el refectorio una lectura pública de las violaciones de la regla cometidas cada día, imponiendo duras penas por la más mínima falta. Después de haber llevado a cabo una intensa actividad pública desde que llegara a las Filipinas, volvió entonces a su antigua obsesión de que la vida de un jesuita debía ser de casi total contemplación[10]. En esto, sin duda, era todo un ejemplo. Si no tenía ningún asunto que atender en la ciudad, distribuía las órdenes del día justo después del desayuno, e inmediatamente se encerraba en su habitación hasta la hora de comer, y sólo salía muy de vez en cuando para comprobar que todos los demás hacían lo mismo:

> […] luego que fue eligido por ministro […] comiença a reformar a su modo cama, cámara, refitorio y toda la casa, y a poner ciertos silencios extraordinarios que […] fuera de quiete no nos hablábamos ni tratávamos encerrados cada uno en su aposento sino que muchas quietes estuvimos sin hablarnos palabra o muy pocas […] Dio en dar capelos él mesmo en refitorio con tantas exageraciones y aspereza de palabras arguyendo en cada cosa las intenciones a parte siniestra que mostravan más passión que charidad ni edificación y las penitencias de ordinario eran no comer quasi nada o muy poco, y a las vezes disciplinas bien grandes y rezias y morosas…
>
> […] y assí sólo se ocupava en dar orden de lo que avía de hazer y el resto del tiempo de estarse en su aposento y lo más dél gastava con el padre Rector en consultar todo lo que se le ofrecía para salir cada día en executar en nosotros nuevas invenciones y grimas y si salía del aposento era para reñir a quantos topava por la casa porque pisasen el sol con una aspereza y austeridad que dava a todos temor verlo ni tratarlo[11].

---

9 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 40r.

10 Vid. *infra*.

11 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, f. 89v.

Esta conducta la llevaba también a cabo por imitación el superior Antonio Sedeño. Si por casualidad acudía alguien a la casa de la Compañía, los demás padres eran enviados a atender a los visitantes con órdenes de despedirlos lo más rápido posible. El padre Suárez explicaba, muy dolido, que se veían obligados a tratar mal a los demás religiosos, cuando éstos habían ayudado a los primeros jesuitas cuando llegaron a Filipinas y no tenían dónde alojarse ni con qué mantenerse:

> Dio luego que llegó de Malaca [Alonso Sánchez] en estarse en su aposento y en no conversar con nadie aunque fuese llamado a la puerta y lo mesmo hazía el padre Rector [Antonio Sedeño] a su imitación, y los demás de casa éramos embiados a suplir en su lugar y si era algún religioso lo procurávamos despedir en breve por no darle de comer aviendo ellos tenido a los nuestros más de medio año en su casa y refitorio regalándolos hasta que tuvimos casa hecha, y assí ellos entendiendo esta esquivez que nosotros usamos no acuden a casa sino raras vezes y a las fiestas de sus santos ya no nos combidan. Y aunque en parte con ellos es menester que nosotros tengamos algún recato pero no tanto ni con tantos extremos, y lo que más sienten es que no los recebimos sino en el çaguán de la puerta o donde recebimos a la gente común, y no dentro de casa[12].

Esta manera de llevar la casa que tenían Sedeño y Sánchez causaba graves inconvenientes a juicio del padre Suárez. El retiro extremo que se había impuesto impedía a los padres salir a realizar ministerios, por lo que estaban ociosos en casa. Esto minaba la moral de los jesuitas, que se sentían embargados por la melancolía al no poder llevar a cabo su trabajo misional, para el cual habían ido a Filipinas. El propio padre Suárez había abandonado su trabajo con los otomíes en Nueva España para pasar al archipiélago, y la inactividad en la que se encontraba le provocaba una gran tristeza y le hacía perder la esperanza de poder misionar de forma productiva:

> […] que de ocho que estamos la mayor parte no tiene qué hazer. Y si no es estudiar, o orar, no ay de ordinario otra cosa en que entender y lo poco que ay que hazer carga sobre uno o dos porque el P. Rector y el P. Alonso Sánchez ya V.P. sabrá cómo son amigos del recogimiento y de estar en cámara lo qual aunque es sancto y bueno pero como en la Compañía se professa la vida causa melancolía y tristeza y así tentaciones en los que vienen a estas partes para tratar con yndios y deprender lenguas, y cooperar en algo a la conversión destas almas. Y a mí especialmente me es materia de confusión y aun escrúpulo en ver que en México al fin medio entendía una lengua tan bárbara como la otomí y de gente tan necessitada y confesava y hize algunas doctrinas en ella y hube missiones, y verme aquí que quasi tengo perdida la esperanza de poder hazer otro tanto con alguna de las naciones que por acá ay[13].

---

12 *Ibidem,* f. 89r.

13 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 13 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 47r.

Esta situación no pasaba desapercibida para sus compañeros, y el propio rector Sedeño reconocía que el padre Suárez estaba sucumbiendo al desánimo al pensar en lo que había dejado atrás y en la situación en la que se encontraba en ese momento. Por eso, recomendaba incluso que fuera enviado de vuelta a Nueva España: «está bien arrepentido y con escrúpulo de verse en esta tierra porque no ay en qué ocuparse y haver dejado los indios otomites de la Nueva España entre los quales por saber su lengua hazía mucho fructo, él se tornaría de buena gana allá y creo que convendría porque él aquí no hará más que anidar con escrúpulos»[14].

En la misma línea que el padre Suárez respecto a la situación de la casa de Laguío se expresaba su compañero Raymundo de Prado, cuando decía que «es un grande seminario de tentaciones un Collegio tan apartado como este no teniendo en qué ocuparse que es para lo que vienen»[15]. Sorprendentemente, el padre Sedeño era de la misma opinión, pues escribía en términos similares que «el no tener en qué ocuparse que es seminario de tristezas y melancolía y tentaciones»[16]. Sin embargo, pese a que el superior era consciente del nefasto estado de ánimo en que se encontraba la comunidad, no hacía nada para remediarlo. Incluso tenía una oferta del obispo y del gobernador para que los jesuitas construyeran una casa y una iglesia en uno de los mejores lugares de Manila y se trasladaran allí, pero Sedeño, por consejo de Sánchez, seguía rechazando esta posibilidad, con la excusa de que no tenía autorización del General. El padre Raymundo de Prado se quejaba de esta situación y de cómo algunos ya empezaban a murmurar sobre el retiro de los jesuitas, incluso en su propia presencia:

> Estamos aquí [en Manila] cinco sacerdotes con tres hermanos sin hazer casi nada, apartados de la ciudad cerca de media legua. Desto se murmura mucho en el pueblo y en nuestras barvas nos lo dizen a cada passo chicos y grandes que estamos acullá solitarios y hechos cartuxos y que no les ayudamos donde tanto fuera necessario por estar los frayles ocupados en Indios ni tener muchas vezes las partes necessarias para desenmarañar los negocios de sus almas. Y assí el obispo y otros nos han dado un buen sitio en lo mejor de la ciudad, y él y el Presidente nos offrecen mucho para que

[14] Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 7r.

[15] Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 48r.

[16] Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 6r.

nos passemos. De nuestra parte no sé si hay muchas ganas dello pero según ellos lo toman de veras creo que aunque no queramos nos han de pasar a la Ciudad[17].

Pese a estas duras críticas, lo cierto es que la falta de ocupación de los jesuitas durante estos primeros años no se debía exclusivamente a la vida contemplativa que habían impuesto los padres Sedeño y Sánchez. Como ya hemos apuntado, el padre Hernán Suárez, sin duda su mayor crítico, destacaba como un factor determinante la situación geográfica de la casa de Laguío, situada a más de una legua de Manila, lo que provocaba que la gente apenas se acercara a la casa. Según él, cuando los padres Sánchez y Sedeño llegaron a Filipinas en 1581, ya la construyeron relativamente apartada de la ciudad con premeditación, pues «tal era el deseo que trayan de no tratar con gentes y de retirarse»[18]. Así pues, culpaba a los dos padres de esta situación, que ya causaba extrañeza entre los españoles residentes en Manila, pues hasta el propio obispo «nos dezía que le preguntavan a él quándo estos padres Teatinos han de poner tienda que es la causa que aquí no acuden a los exercicios que suelen tener en otras partes con las almas»[19]. Sin embargo, esta situación no era nueva, y desde un principio algunos sectores de la sociedad manileña murmuraban acerca de la Compañía de Jesús y su poco compromiso con la empresa colonizadora y evangelizadora. Al parecer, algunos no veían bien que los jesuitas se mantuvieran durante tanto tiempo apartados de la sociedad sin llevar a cabo sus ministerios tradicionales, y que incluso éstos se llegaran a plantear el abandono de Filipinas. Esta actitud era vista como una especie de traición a la Corona, que había financiado con gran esfuerzo el viaje y el mantenimiento de los misioneros ignacianos[20]. Fue el propio Alonso Sánchez quien sacó a relucir esta cuestión por primera vez apenas dos años después de llegada la primera expedición al archipiélago. En una misiva del 18 de junio de 1583 dirigida al general Acquaviva, explicaba por qué después de algún tiempo «retirado de negocios exteriores, y averso a ellos», aceptó el encargo de viajar a Macao para negociar con los portugueses su juramento de fidelidad a Felipe II: llevando a cabo estas tareas se ganaría el favor de la Corona,

---

17 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1585 y 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 59-60 y 88-92; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 8r.

18 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, 88r.

19 *Ibidem.*

20 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, ff. 43r-43v.

pues había quienes acusaban a los miembros de la Compañía de pretender sólo puestos cómodos, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, y había que demostrar que los jesuitas estaban dispuestos a misionar allí donde hiciera falta, por muy duras que fueran las condiciones:

> […] en cierta manera más me ha forçado, a meterme en cosas de tanta distración la mucha ocasión que agora, había de que la Compañía cobrase con el Rey algún crédito, del poco que tiene él y sus Consejos de ella en lo que toca a su serviçio y descargo de su conciençia en todas las tierras nuevas que sobre sí tiene, porque sé que han dicho y es su común sentir (y aunque no tengan razón no les falta ocasión) que no queremos en las tierras nuevas también como en las viejas sino buenas ciudades y trato con españoles nobles y ricos y andar entre sedas y terciopelos, […] y es verdad que me pareció tan importante a la Compañía usar desta ocasión […] para que el Rey entienda que tiene hombres la Compañía no sólo allá çerca y donde ay muchos, sino en tierras tan remotas y donde ay tam pocos que le sepan y quieran servir y tomen muy de veras las cosas que le tocan y se pongan a qualquier peligro y travajo por ellas…[21].

Alonso Sánchez, ¿culpable absoluto del retiro?

Como se puede constatar, estos primeros años de la Compañía de Jesús en Filipinas fueron muy difíciles, con una política dubitativa y errática en cuanto a la permanencia o no de la misión y una flagrante desatención de los ministerios propios del Instituto de san Ignacio. En toda esta situación, la figura clave fue Alonso Sánchez, un hombre peculiar con una personalidad arrolladora y una visión muy particular de lo que significaba ser jesuita[22]. Según el padre Hernán Suárez, la actitud que Sánchez demostraba en Filipinas no era en absoluto extraña, atendiendo a sus antecedentes en México, donde había arrastrado incluso al provincial, creando una división interna en la comunidad jesuita:

---

[21] Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9 f. 15v.

[22] Acerca de la vida y las ideas de Alonso Sánchez, vid. Manel Ollé, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo de Salazar en la empresa de China (1581-1593)*, Tesis Doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 1998; Pierre-Antoine Fabre, «Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593», en Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México D.F., El Colegio de México, 2008, pp. 85-103.

> […] del retiramiento y singular modo de proceder que este padre tuvo en México y cómo traya encantados en este su modo a los superiores que eran entonces el padre Pero Sánchez, Provincial, y el padre Antonio Sedeño Rector allí y agora aquí y a otros padres y hermanos de tal manera que andava el collegio dividido, unos que seguían nuestro modo común, otros como reformados que davan en retirarse en sus aposentos y darse a oración y penitencias extraordinarias…[23].

La situación en Nueva España llegó a tales extremos que el propio general Acquaviva tuvo que intervenir, y envió una admonición formal al padre Sánchez a través del provincial en abril de 1581, conminándole a que abandonara sus particulares prácticas ascéticas y se empleara en las tradicionales ocupaciones de los jesuitas, encaminadas más bien a la acción y al contacto con el prójimo:

> Creo que V.R. habrá entendido el nuevo modo de recogimiento, oración y extraordinaria penitencia que dicen tiene el P. Alonso Sánchez, y lo peor es que lo ha pegado á algunos de los Nuestros, y entre otros al P. Pedro Sánchez [anterior provincial]; y no contento con eso, también lo ha enseñado y predicado públicamente, de lo cual he sentido gran pena, como de cosa que tanto daño puede hacer al Instituto de la Compañía. Creo que V.R. lo habrá avisado, y si no, lo haga y de mi parte le ordene, que no trate con nadie de tal modo de oración, y que las penitencias y mortificaciones que hiciere sean acompañadas con la virtud de la obediencia, como con efecto deben ser, y que sin orden ni licencia del superior no disponga de su persona, pues no es suya. Digo poder dañar mucho al Instituto de la Compañía cualquiera manera de oración que no inclina el ánimo á la acción y ministerios de nuestra vocación en servicio divino, salud y perfección de nuestros prójimos, y que como peregrina y ajena de la gracia y dirección que Dios Nuestro Señor ha dado á la Compañía, se debe tener por ilusión[24].

Tras esta llamada al orden, pareció que Alonso Sánchez renunciaba a su peculiar interpretación de lo que significaba la vida dentro de la Compañía. Cuando llegó el momento de partir hacia Filipinas, llegó a comprometerse mediante un documento firmado a proceder según las directrices del Instituto ignaciano, pero lo cierto es que, según el padre Hernán Suárez, no cumplió lo prometido, ya que de nuevo había abandonado los ministerios propios de la Compañía: en todo el año 1585 no oyó ninguna confesión y sólo dio un sermón:

---

[23] Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, f. 88v.

[24] ARSI, *Mexici. Epist. Generalium, 1576-1599*, f. 58, cit. por Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo III, Madrid, Razón y Fe, 1909, p. 148.

> […] para eligirlo por compañero del padre Sedeño para venir a estas partes le dio una cédula al padre Plaça [provincial de Nueva España] firmada de su nombre por la qual prometía de acudir a los ministerios de la Compañía so pena de no ser tenido por hijo della, y debaxo desta palabra vino a estas […] se me offresce que no ha cumplido muy por entero la palabra porque yo no le he visto confesar a un español en todo este año y sólo un sermón hecho en todo él y en casa los viernes sola una exortación[25].

Pese a las críticas que se hacían al padre Sánchez y su peculiar modo de entender el instituto de la Compañía, el culpable último de la situación extrema que se vivía en la casa de Laguío era el padre Antonio Sedeño, superior de la misión. Era un hombre apreciado tanto en el interior de la comunidad jesuita como fuera de ella, pues las autoridades civiles y eclesiásticas buscaban su consejo y confiaban en su buen juicio. Sin embargo, estaba obnubilado por el padre Sánchez, que era quien realmente dirigía la comunidad. Igual que él, el padre Sedeño pasaba la mayor parte del tiempo recluido en su habitación, estudiando o rezando. Esto le valió las críticas de sus subordinados, que a mediados de 1585 escribieron al General Acquaviva exponiéndole la situación.

El padre Francisco Almerique fue el primero en redactar su misiva, fechada el 15 de junio de 1585. En ella, criticaba la manera de gobernar la casa del padre rector. De él decía que se mostraba distante con la gente, tanto los de casa como los de fuera, y parecía que los ministerios de la Compañía los tomaba como obligación y no como vocación, «[más] para cumplir con el instituto de la Compañía que nos manda ayudar a los próximos, que para cumplir con el espíritu de la misma Compañía el qual suele como compellirnos a ello, buscando continuamente cómo poderlos ayudar y salvarlos»[26]. En este sentido, consideraba que si se dejase libertad al padre Sedeño, éste escogería «el sosiego de la consiencia», lo que de hecho ya ocurría y provocaba que muy pocos visitaran la casa de la Compañía. Por otro lado, Almerique se quejaba de que su trato con sus subordinados era frío y distante, y que no se preocupaba de ellos y de sus asuntos personales: «acerca los de casa, parece que no suele comunicar los súbditos, ni llamarlos así, ni preguntarlos de sus cosas, como se usa en la Compañía y que no se halla muy bien con los súbditos imperfectos o con los que no tienen la condición que quiçá el Padre quisiera…»[27].

---

25 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, 88v.

26 Francisco Almerique a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 51r.

27 *Ibidem.*

Apenas dos días después, el 17 de junio, el padre Hernán Suárez criticaba también al superior por su excesiva dependencia del padre Sánchez, que le llevaba a tener a la comunidad en el estado de recogimiento y alejamiento de la sociedad que ya había denunciado. En consecuencia, pedía que se separara a ambos jesuitas para liberar al rector de la influencia negativa de Alonso Sánchez, de manera que la comunidad pudiera reanudar sus tareas misionales:

> […] tiene el padre Alonso Sánchez tan prendado y robada la voluntad al padre Sedeño que es senzillo y fácil de creer a quién toma en concepto, que lo trae a él y a nosotros al retortero, porque como ha dado en un género de recogimiento (que siempre los superiores se le han notado) que es impeditivo de nuestros ministerios, y después que bino le dize al padre Sedeño que no ay que acudir a la portería y que son todas impertinencias y yo he sabido que a este fin de retirarse hizo la casa que tenemos tan lexos de la cibdad. […] assí hallé quando vine al pobre padre poco inclinado a confessar. Oy si algo ay que hazer carga sobre los demás […] porque él manda al padre Rector como si le fuese superior y por consiguiente a todos nosotros. Y estamos aquí retirados y solos y no ay mucho que hazer y fácilmente podría dar en el extremo que antes y assí V.P. me paresce que ordene si no lo han ordenado de México antes, que no estén juntos y que attendamos a nuestros ministerios y a darnos a deprender lengua destos indios[28].

Apenas cuatro meses después, el padre Raymundo de Prado expresaba una opinión similar a la de sus dos compañeros. Pese a ponderar las virtudes del padre Sedeño, le criticaba también su gran apego a Alonso Sánchez. Esto le llevaba a olvidar los ministerios fundamentales de la Compañía y el trato y la ayuda al prójimo, tal como había denunciado ya el padre Francisco Almerique. Esta dejadez se la contagiaba, supuestamente, el padre Sánchez, que era poco dado a tratar con la gente y a ejercer los ministerios propios de la Compañía, como las confesiones o la predicación. En este sentido, el padre Prado consideraba que aquél tenía grandes talentos que serían muy beneficiosos para la Compañía si los pusiera a su servicio, pero no era el caso:

> Acerca del padre Rector que aunque es un sancto y exemplo cierto de toda virtud y tiene él un espíritu muy conforme a nuestro instituto pero está tan casado con todas las cosas del padre Alonço Sánchez que no le parece ay otra cosa sino él ni ay hazer otra cosa sino lo que a él le parece ni sin su parecer tomándolo todo como un oráculo quanto dize y siente de suerte que el superior acá por quien todo se rige es el padre

[28] Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 59r.

> Alonso Sánchez y esto me parece que lo puedo dezir sin encarecimiento ninguno porque cierto es más de lo que yo jamás he visto ni oydo ni V.P. imaginara tanto como ello es y como el padre Alonso Sánchez no muestra ser nada inclinado al trato de los próximos en especial de confesiones, ni lenguas, ni predicar sino una vez al año, sino a la oración y mortificación y recogimiento. De aquí nacen las faltas que acerca de la ayuda de los próximos hacemos de quien los de casa y los de fuera murmuramos. El padre Alonso Sánchez es muy siervo de Dios y ale dado Dios grandes talentos que si quisiera pudiera ser de mucho provecho, pero en el espíritu de ayudar a los próximos y zelo de las almas parece que falta mucho y aun se lo pega al padre Rector, particularmente acerca de las confessiones y lengua lo qual para estas partes y missiones creo que es muy poco conforme a lo que se pretende[29].

Así pues, la vida en Laguío se había convertido en una dura prueba para todos los religiosos, debido a las medidas impuestas por Alonso Sánchez. El padre Hernán Suárez se quejó varias veces al superior Sedeño de la situación existente, pero sólo encontró por respuesta que, si el propio Sedeño podía soportarlo, él también podía, y que sus quejas sólo probaban que no tenía el verdadero espíritu de la Compañía:

> […] hablé al padre Rector que cortase tan grande extremo como era aquél. Dio en darnos a entender que no sabíamos el instituto de la Compañía y que no era maravilla porque veníamos de Italia y por antiguos y profesos que fuéramos, que podíamos saberla de raíz, y que el que él instituía era el propio de la Compañía[30].

Suárez aún iba más allá, pues relataba el temor que sentían todos los miembros de la casa de Laguío, tanto hermanos como padres, de comunicar sus quejas al rector, sabedores de que nada cambiaría y, además, podrían ganarse una reprimenda:

> [no] osavan venir a quexarse a los padres ni los padres representarme a mí sus trabajos porque como admonitor lo propusiese al padre Rector y si alguna vez me contavan sus trabajos o otras cosas que había que remedir, si las proponía al padre Rector si eran contra el modo de proceder del padre Alonso Sánchez no servía ni proponerlo sino de llevar yo una muy buena reprehensión y no se remediava cosa alguna y lo mesmo sucedía si alguna vez pedíamos se consultase alguna cosa que nos parescía que no yva conforme al modo de la Compañía porque como el padre Rector no sabe hazer ni quiere otra cosa de la que el padre Alonso Sánchez le dize y quiere venyan a

---

29 Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 14, ff. 8r-8v.

30 Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, f. 89v.

la consulta resueltos de lo que havían de responder y si alguno de nosotros dezía su parescer al contrario delo que ellos sentían llevava muy buen capelo[31].

La comunidad liberada (1586-1595)

En 1586, en el marco del Sínodo de Manila se convocaron unas Juntas Generales de Filipinas, que redactaron diversos memoriales dirigidos al rey Felipe II con peticiones de regulación de los más variados aspectos de la vida en el archipiélago. El padre Alonso Sánchez fue el elegido para actuar como agente de la colonia ante la Corte. Partió hacia Madrid a mediados de aquel mismo año, y llegó a Europa a mediados de 1587.

La partida de Alonso Sánchez de Filipinas pareció liberar a la comunidad de Laguío, que salió del estado de hibernación en el que parecía encontrarse. A partir de entonces, la expansión de la Compañía de Jesús por las islas Filipinas fue imparable. A principios de 1587 el grueso de la pequeña comunidad de Laguío se había trasladado al interior de Manila, donde los jesuitas empezaron a ejercer los ministerios propios de su instituto. En 1590 llegó una comunicación del general Acquaviva por la cual la residencia de Manila era elevada al rango de colegio. Por otro lado, se daba autorización para establecer misiones temporales, que a los dos o tres años debían ser entregadas al clero episcopal.

Sin embargo, el impulso definitivo no se produjo hasta 1595. El 11 de junio llegó a Manila una expedición formada por ocho padres y un hermano. Además de los misioneros, llegó la comunicación de que Filipinas se convertía en viceprovincia dependiente de México, con Antonio Sedeño como primer viceprovincial. Estas dos circunstancias permitieron iniciar un proceso que se consolidaría con la entrada del siglo XVII y el ascenso a provincia independiente. A partir de entonces, y hasta su expulsión en 1768, la Compañía de Jesús en Filipinas tuvo una trayectoria ascendente que la convirtió en un elemento clave en conformación y evolución de la colonia.

La imagen del padre Alonso Sánchez, cuya influencia había resultado nefasta durante el crítico primer lustro de vida de la misión, quedó plasmada de una manera muy benévola, elevándolo junto a su compañero el padre Antonio Sedeño a la categoría de fundador heroico, y destacado como una de las glorias de

31 *Ibidem,* f. 90r.

la Compañía en aquellos remotos confines. Sin embargo, como hemos podido observar a la luz de la correspondencia privada, la situación fue muy distinta, pues sus polémicas actuaciones pusieron en serio peligro la delicada supervivencia de la incipiente comunidad. No obstante, también es cierto que la particularidad del asentamiento de los jesuitas durante estos primeros años no se debió sólo al padre Sánchez y su peculiar modo de entender lo que era ser miembro del Instituto ignaciano, sino también a la propia indecisión de Roma respecto a la política a seguir. La enorme distancia que separaba al General de sus súbditos dificultaba la comunicación fluida, y las situaciones problemáticas se alargaban debido a la falta de respuestas. En este sentido, hay que tener en cuenta que, una vez Filipinas se convirtió en Provincia independiente, las congregaciones provinciales gozaron de cierta autonomía para decidir sobre el terreno algunas de sus políticas, en una toma de decisiones colegiada. Esto permitió encontrar soluciones más satisfactorias y, sobre todo, más rápidas a problemas locales cuyo conocimiento en Roma sólo sería parcial y de segunda mano, no por experiencia propia[32].

[32] Al respecto, vid. los trabajos recientes de Fabián Fechner, «Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas», *Histórica*, XXXVIII/2, 2014, pp. 11-42; «Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial. Las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762), en Anne Ebert y Romy Köhler (eds.), *La agencia de lo indígena en la larga era de globalización. Microperspectivas de su constitución y representación desde la época colonial temprana hasta el presente*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 2015, pp. 99-118.

DON CARLOS COLOMA (1632-1711). UN ECLESIÁSTICO EN LA ENCRUCIJADA SUCESORIA*

Amparo Felipo Orts
Universitat de València

Resumen:

Este estudio se interesa por la personalidad de don Carlos Coloma, hijo del conde de Elda, arcediano de Xàtiva, canónigo de la Metropolitana de Valencia, rector de la Universidad, abogado patrimonial, juez civil y juez de contenciones de la Real Audiencia de Valencia. Sin ignorar este *cursus honorum*, el objetivo fundamental es centrarse en el impacto personal de la Guerra de Sucesión desde la doble óptica emocional y económica. A tal fin buceamos en sus sentimientos íntimos a través de su correspondencia con el duque de Gandía, nos adentramos en su papel mediador ante los procesos de confiscación, indagamos las circunstancias que le obligaron a hacer preceder sus auténticas voluntades de un testamento ficticio y nos acercamos, finalmente, a sus gustos y sus aficiones.

Palabras clave:

Carlos Coloma, eclesiástico, Valencia, Guerra de Sucesión.

Summary:

This study is about the personality of don Carlos Coloma, son of the Count of Elda, archdeacon of Xàtiva, canon of the Metropolitan Cathedral of Valencia, Chancellor of the University, probate attorney, civil judge and judge at the Royal Audience, Valencia. Without losing sight of his cursus honorum, the main aim is to pay particular attention to his personal impact on the War of the Spanish Succession from the twin perspectives of emotion and the economy. To that end we shall explore his intimate feelings through his correspondence with the Duke of

* Trabajo financiado por el proyecto Nuevas perspectivas de historia social en los territorios hispánicos del Mediterráneo Occidental en la Edad Moderna, HAR2014-53298-C2-1.

Gandía, we shall delve into his role as mediator in the processes of confiscation, inquire into the circumstances that forced him to give precedence to his genuine wishes in a fictitious will and finally approach his tastes and hobbies.

Key words:
Carlos Coloma, cleric, Valencia, War of Spanish Succession.

Don Carlos Coloma, fruto del matrimonio formado por don Juan Coloma –tercer conde de Elda, comendador de Almendralejo de la Orden de Santiago, gentilhombre de Cámara de Felipe IV y castellano de Alicante– y doña Guiomar de Saa Fernández de Espinosa[1], protagonizó una carrera ascendente que, desde el arcedianato de Xàtiva, le erigiría en canónigo de la Metropolitana de Valencia, rector de la Universidad, abogado patrimonial, juez civil y juez de contenciones de la Real Audiencia de Valencia. Sin prescindir de la necesaria atención a este *cursus honorum*, en estas páginas nos proponemos incidir en el impacto personal de la Guerra de Sucesión desde la doble perspectiva emocional y económica. De la primera da buena cuenta su correspondencia privada con el duque de Gandía. De la segunda nos informan la mediación ante los procesos de confiscación sufridos por su sobrino, don Francisco Coloma y Borja; los autos seguidos ante el juez de confiscaciones en demanda de supuestos bienes propios que le habían sido embargados por considerarlos propiedad de don Francisco, exiliado a Viena, así como la necesidad de redactar un testamento ficticio que impidiera que la filiación austracista de sus herederos comportara la confiscación de sus bienes. En un tercer plano, el detallado inventario de sus bienes nos acercará a su forma de vida, a sus gustos y a sus aficiones.

El *cursus honorum*. Del arcedianato de Xàtiva a la Real Audiencia de Valencia

Las primeras noticias de que disponemos sobre su trayectoria académica nos sitúan en el 21 de septiembre de 1650 en que presentó probanza justificativa de

[1] Real Academia de la Historia [RAH], Colección Salazar y Castro, Genealogías, fol. 113v.

haber estudiado cinco cursos de Derecho Civil[2], aunque no tenemos constancia de la fecha de su graduación. Su *cursus honorum* se iniciaba como arcediano de Xàtiva y desde 1658 era coadjutor de don Melchor Vicente Borja, en cuyo canonicato le sucedió este mismo año para regentarlo hasta que en 1683 permutara esta prebenda con el doctor Antonio Pontons por un beneficio en San Bartolomé[3]. La condición de canónigo le permitió acceder al rectorado de la Universidad el 2 de mayo de 1661, cargo al que renunció el 10 de mayo de 1663, siendo designado para sucederle don Francisco Lloris de la Torreta[4].

A finales de diciembre de 1666, previa consulta del Consejo de Aragón, se le encomendó la plaza de abogado patrimonial en Valencia[5]. Oidor Civil de la Real Audiencia desde 1671[6], en enero de 1675 solicitó la plaza de inquisidor de la Suprema, vacante por promoción de don Manuel González a la presidencia de Valladolid. En la consulta elevada a Carlos II, el Consejo de Aragón se manifestó favorable a la pretensión [7]. Y en el mismo sentido se pronunció el monarca cuando en su lacónica respuesta comunicó que «Hele mandado recomendar». Como también accedió –«hágase consulta muy favorable de recomendación»– a su solicitud de la merced del puesto de sumiller de cortina

---

2 Amparo Felipo, Francisca Miralles y Francisco Javier Peris, *Estudiantes y probanzas de cursos en la Universidad de Valencia. 1561-1707*, Valencia, Universitat de València, 2013, p. 542.

3 De ello daba buena cuenta Pahoner. Archivo Catedral de Valencia [ACV], Ph, XIII, 157v. 443. Véase también Vicente Pons Alós y M.ª Milagros Cárcel Ortí, «Dignidades y canónigos de la catedral de Valencia en el siglo XVIII», en Emilio Callado (ed.), *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII* (vol. I), Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2013, p. 117.

4 Amparo Felipo Orts, *La Universidad de Valencia durante el s. XVII (1611-1707).* Valencia, Consellería de Educación, 1991, p. 22.

5 Archivo Corona Aragón [ACA]. *Consejo Aragón* [*CA*], leg. 912, doc. 99/1.

6 Noticias acerca de su personalidad en Pere Molas Ribalta: «Los colegiales mayores en la Audiencia de Valencia (siglos XVII-XVIII)», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 1, 1981, pp. 52 y 69. Teresa Canet Aparisi, *La magistratura valenciana (s. XVI-XVII)*, Valencia, Universitat de València, 1990, pp. 184 y 267. Vicente Graullera Sanz, *Juristas valencianos del siglo XVII*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003, p. 168.

7 «Y habiéndose visto en el Consejo, ha parecido representar a Vuestra Magestad que don Carlos Coloma ha que sirve nueve años en las plazas de la Audiencia de Valencia con satisfación y aprovación de los virreyes y del Consejo y es cavallero de muy conozida calidad y buenas prendas de literatura, juicio y prudencia y que recaería dignamente en él esta gracia. Y que por estas consideraciones, y lo que desea emplearse en ministerio de su estado eclesiástico, podría servirse Vuestra Magestad de mandar recomendarle muy favorablemente al inquisidor general de la plaza que dexa don Manuel González, como lo suplica». ACA. *CA.,* leg. 644, doc. 55.

que, elevada en junio de 1676, se resolvió satisfactoriamente[8]. En calidad de tal y de oidor civil de la Real Audiencia continuó desempeñando sus funciones hasta que en 1693 solicitó la jubilación. En el memorial elaborado al efecto aducía los servicios prestados durante veintisiete años, tener más de sesenta años y ser el ministro más antiguo de la Real Audiencia, al tiempo que suplicaba la retención de «sueldo y onores» y la sucesión en la plaza para su sobrino don José Coloma, hijo del conde de Elda. También en esta ocasión su doble demanda sería bien acogida por el rey según se desprende de la resolución de 20 de febrero de que: «Atendiendo a los méritos y servicios de don Carlos Coloma y la crecida hedad con que se halla, he resuelto se le jubile en la plaça de oydor zivil de la Audiencia de Valençia, con retençión de sueldo y honores, y he hecho merced della a don Joseph Coloma, su sobrino, para que la sirva sin gajes ni emolumentos hasta que entre en ellos por vacante de su tío. Tendráse entendido en el Consejo de Aragón y daráseles el despacho necesario para su cumplimiento»[9].

Concluía así una etapa importante de su vida. Pero los años venideros no dejarían de depararle nuevas preocupaciones, sustancialmente condicionadas por el conflicto sucesorio.

La repercusión personal de la Guerra de Sucesión

Como ocurriría con el resto de la sociedad valenciana, don Carlos Coloma no pudo sustraerse a las implicaciones de la guerra. Ahora bien, valorarlas en su auténtica dimensión exige tener presente que sus familiares más próximos participaron de una fidelidad dividida entre los dos aspirantes al trono[10]. Así sucedió con los hijos de su hermana, doña Guiomar Coloma, casada con el marqués de Villatorcas, y también con los de su hermano, don Juan Andrés Coloma, conde

---

8 «Don Carlos Coloma, del Consejo de Su Magestad en la Real Audiencia de Valencia, canónigo y arcediano de Xàtiba en la Santa Iglesia de Valencia dice que, en consideración de los servicios de su persona y casa, pretende que el rey nuestro señor le haga merced del puesto de sumiller de cortina y suplica a Su Magestad le aga merced de recomendar su pretensión para assegurar el logro de ella, en que recivirá merced de Vuestra Magestad». ACA. *CA.,* leg. 918, doc. 29.

9 ACA. *CA.,* leg. 623, doc. 72/3.

10 La situación no le era exclusiva. Recientemente, Pere Molas señalaba que no era infrecuente que miembros de una misma familia e incluso los hermanos militasen en bandos opuestos. Pere Molas Ribalta, *Noblesa i Guerra de Successió*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2015, p. 240.

de Elda. En el primer caso, frente a la ambigua posición del cabeza de familia y la adhesión final del primogénito –conde de Cervelló, exiliado a Viena– a la causa austracista, el canónigo don José de Castellví llegaría a gozar del privilegio de sumiller de cortina del primer Borbón. Pero, sin duda, el más comprometido con la causa borbónica fue el menor de los hermanos, don Jaime, cuya trayectoria vital estuvo dedicada desde el principio al servicio militar a Felipe V[11].

Por su parte, los dos hijos varones de don Juan Andrés Coloma acabaron decantándose a favor del archiduque. El primogénito, don Francisco Coloma y Borja –que sucedería en el condado de Elda– se había incorporado a sus filas en 1706 y a su lado desempeñó una activa labor en las Juntas Política y de Guerra. En marzo de 1707 pasó a Barcelona, donde permaneció desempeñando en interinidad el cargo de comisario general de España hasta su fallecimiento en 1712[12]. En su caso, don José –marqués de Noguera y miembro de Consejo de Aragón– cuando se produjo la entrada de los aliados en Madrid en 1706 permaneció en la capital y fue ratificado en su puesto, del que sería privado cuando Felipe V recuperó Madrid. Pasó después a Barcelona, donde en marzo de 1713 era regente del Consejo de Aragón, para exiliarse finalmente a Viena, donde falleció en 1721[13].

Muy distinta sería la opción de don Carlos Coloma sobre la que él mismo nos informa a través de la correspondencia que mantuvo con el duque de Gandía, también sobrino suyo. Sus cartas constituyen una fuente de enorme interés para acercarnos a su personalidad en tanto que testimonio excepcional de sus opiniones, inquietudes y emociones.

Los sentimientos íntimos. La correspondencia con el duque de Gandía

Don Carlos Coloma sostuvo una asidua relación epistolar con su sobrino, y destacado borbónico, don Pascual Francisco Borja Centelles Ponce de León, X duque

---

11 Ver Amparo Felipo Orts, «Don Jaime de Castellví y Coloma (1682-1752). Entre los servicios militares a Felipe V, las confiscaciones borbónicas y el ascenso social», *Pedralbes. Revista d'història moderna*, 34, 2016, pp. 69-90.

12 Carmen Pérez Aparicio, «De la Casa de Austria a la Casa de Borbón. La nobleza valenciana ante el cambio dinástico», en Amparo Felipo Orts, Carmen Pérez Aparicio (eds.), *La nobleza valenciana en la Edad Moderna. Patrimonio, poder y cultura,* Valencia, Universitat de València, 2014, p. 504.

13 *Ibidem,* pp. 501-502.

de Gandía, de la que diferentes archivos custodian copias comprendidas entre 1681 y 1711. El carácter eminentemente familiar de las cartas no impide que en algunas de ellas se viertan noticias de sucesos de la época o comentarios sobre las operaciones militares y la evolución de la Guerra de Sucesión. En este último caso, en misiva de 16 de septiembre de 1705 se hacía eco de los movimientos austracistas y de la situación de desamparo que para Valencia suponía el desplazamiento de las tropas del mariscal de campo Luis de Zúñiga con los catalanes del regimiento de Nebot a Cataluña; manifestaba su confianza en la pronta caída del general Basset; censuraba las acciones de los seguidores del archiduque en Oliva y Pego e informaba del sometimiento de Pedreguer, Piles y Palmera –todos ellos lugares de elevada significación en estos momentos[14]– al tiempo que no dudaba en minimizar el número de afectos al archiduque en la zona.

> Mi Señor, mi sobrino y mi compadre, reciví vuestra carta con el mismo que os escriví y llevo el matalotaje para lo militar y para descanso de la persona. Y considerando el justificado desconsuelo y razón que tenéis con la salida de las tropas para Cataluña en tiempo que más se necesitaba dellas siendo vuestra aplicazión tan continua como grande para aver dado alguna providencia al desamparo con que se hallaban esos parajes, no aviendo avido novedad ninguna de los solevados y partiendo mañana el mariscal de Campo don Luis de Zúñiga con todos los catalanes del regimiento de Nebot, parece que servirá de gran freno para contenerlos y aún para pensar en la operación que más nos inporta. Y yo confio en Nuestro Señor que el general Baset no será mui larga la mansión que haga en su castillo. Vos, en lo que mira a Oliva y Pego abréis reconocido quan cascabeleados estaban; y yo, al passo que les culpo sobremanera en sus malos intentos, tengo por cierto que vuestra authoridad y persona influiría para acerles estar mui a raya. El lugar de Pedreguer dio la obediencia rendidamente conociendo su culpa en la antecedente obedencia que prestaron a Baset. El miedo, y ser lugar avierto les conprimió por considerarse yndefensos y, en mi inteligencia, los afectos al archiduque eran mui pocos y estos con los muchos el riesgo de la vida les hizo caher. Los lugares de Piles y Palmera, siendo del Conde de Elda, lo son nuestros, y yo quitado de Poncet y quatro pícaros más, los restantes no sé que maquinasen nada, y en lo que se hubiesse faltado vos, con expecialidad, se lo represenderéis severamente. Y porque los alojamientos que han tenido de las milicias efectivas y de las tropas que binieron acá les han desacomodado mucho y están con el rezelo de que si buelven con la absoluta de soldados orgullosos se les saqueen las casas, os pido encarezidamente que pongáis el montante para impedirlo, contemplando que ni se han revelado ni son más que los pocos pícaros que Poncet, con su diabólica

14 *Ibidem,* pp. 490-493.

maña, les iba catequizando. Y creo que Juan Ferrer vuestro vasallo, no se discuidava. En fin, todo lo dejo a vuestra dirección y arvitrio para mi gran satisfacción, que dese modo la lograré y las ocasiones de serviros las solicita mi cariño y respeto[15].

Si esta misiva no dejaba lugar a la duda sobre su filiación, otra de 15 de noviembre del mismo año no puede ser más rotunda respecto a la opinión que le merecía Basset: «A V.B. guarde el Altíssimo todo lo que necesito, y todo aquello que Baset no desea para que se afianze la mayor duración y se acredite de nuebo el adagio de que al buey maldito el pelo le reluze»[16]. Ni tampoco respecto a su postura ante el conflicto cuando se pronunciaba sobre la situación de Barcelona y los acontecimientos de la Plana de Vic: «Las novedades de que no se disponen mal las cosas de Barzelona las sabréis por otras cartas y, si saliere cierta la que asiguran que lo es, podemos esperar mucho con el arribo del conde de Tolosa con 40 navíos de línea, hechando a pique la Gran Bretaña y otros vageles que estavan en la cercanía de Barzelona y las tropas de Francia que bienen u están en el llano de Vich ya arán temer a los vitoriosos y entristecer a los pícaros de los solevados»[17].

Unos sucesos a los que también hacía referencia en cartas anteriores fechadas el 4 y 11 de noviembre[18]. Tampoco dejó de manifestar su regocijo por las victorias borbónicas de 1709[19] y mucho menos de expresar su diferente sentimiento ante el fallecimiento en fechas tan cercanas de 1711 de Luis de Borbón, Delfín de Francia y del emperador José I: «recibid el pésame, que os retorno, de la pérdida de haverse ido a la otra vida nuestro Delfín, pues en su alteza real teníamos lo que se sabía. También el emperador hizo el mismo camino y, aunque no hemos perdido nada, es gran compasión»[20]. Otra carta de 6 de mayo de 1711 insistía en la consideración de que «la gran pérdida del señor Delfín ha sido las-

---

15 Archivo Histórico Nacional [AHN]. *Sección Nobleza*, Osuna, CT. 130, D.7.

16 AHN. *Sección Nobleza*, Osuna, CT.233, D.30.

17 *Ibidem.*

18 «Hace la carta que me imbiáis del padre Molina, jesuita (a quien conoce el gobernadorcillo y el secretario de ambos) respirar con diferente aliento de lo que sucedía los días antecedentes, pues parece que todavía es nuestra Barcelona, no obstante lo que infinidad de presos desertores, que están en las cárceles de Serranos, afirman que se rindió el día 13 u 14…». *Ibidem*.

19 «Mi Señor, mi sobrino, compadre y amigo. Sea norabuena la zurra que nuestras armas han dado a las enemigas pues es de suma importancia este feliz sucesso, y querrá Nuestro Señor que repitamos muchas. Sus majestades, esforzadíssima la reyna ya y el Asturianillo es la maior vitoria, y que prosiga al igual de lo que hemos menester» (13 agosto 1709). AHN. *Sección Nobleza*, Osuna, CT. 130, D.9.

20 AHN. *Sección Nobleza*, Osuna, CT.233, D.30.

timoso caso para España en particular, que era de nuestra amistad y buena ley, como los maulets lo dan a entender con sereno semblante»[21].

La convencida filiación borbónica que transmiten las misivas no ofrece duda alguna. Pero ello no le impidió implicarse profundamente en las vicisitudes que la guerra comportó para los miembros de su familia que optaron por el bando contrario.

La mediación ante los procesos de confiscación

En el contexto de las confiscaciones de bienes practicadas sucesivamente por el archiduque Carlos y por Felipe de Anjou, investigaciones recientes ofrecen ejemplos de la dimensión solidaria –aunque en ocasiones también interesada– desplegada por familiares y amigos con la finalidad de salvaguardar el patrimonio del afectado[2]. Es en esta línea en la que creemos que cabe situar la solicitud de don Carlos Coloma, presentada el 15 de julio de 1705 ante su sobrino don Juan de Castellví y Coloma –en su condición de *portantveus de general gobernador* de la Ciudad y Reino de Valencia–, de que se extendiera una real provisión de amparo a favor de su otro sobrino don Francisco Coloma y Borja, conde de Elda, sobre la posesión de Elda, Petrel y Salinas, así como del lugar de Pedreguer y todos sus términos, montes, llanos, hierbas, censos y tierras[23]. La razón aducida no era otra que la de haber «presentit que per part de algunes persones se li voldria inquietar y perturbar en la dita posessió inmemorial»[24]. El temor no era infundado. Muy pronto, el gobierno de Carlos III decretó la confiscación de sus bienes.

No obstante, como ocurriera con otros miembros de la nobleza valenciana, el conde de Elda optó por mudar su adscripción política y en el verano de 1706 pasó a engrosar las filas del archiduque, decisión que le permitió librarse de la confiscación austracista. En contrapartida, su adhesión a la Casa de Austria y

---

21 *Ibidem.*

22 Tenemos constancia de que de esta táctica participaron también distintos miembros de los linajes Castellví, Milá de Aragón y Boïl de Arenós. Al respecto ver Amparo Felipo Orts, *Nobleza, poder y cultura. El linaje Castellví y el marquesado de Villatorcas.* Valencia, Universitat de València, 2014, pp. 464-498 y Guadalupe Pérez Torregrosa, *Memoria, patrimonio y política. La razón de ser de los Boïl de Arenós en la Valencia foral*, Tesis Doctoral inédita, Valencia, 2016, pp. 377-381.

23 AHN. *Sección Nobleza*, Fernán Núñez, C. 15 D. 2.

24 *Ibidem.*

su marcha a Barcelona en marzo de 1707 le comportó el inmediato secuestro de bienes por el gobierno borbónico[25]. También en estas circunstancias don Carlos Coloma le ofreció su protección, aunque en esta ocasión lo hiciera litigando contra él ante el juez de confiscaciones en reclamación de determinados créditos que aducía tener contra don Francisco. Así, el 20 de diciembre de 1707 interpuso demanda sobre los derechos dominicales de los lugares y villas de Elda, Petrel y Salinas, embargados al conde de Elda, que aseguraba pertenecerle por donación inter-vivos de sus padres y cuyo valor situaba en 38.000 libras[26]. Pero, más allá de esto, apelaba también a la conmiseración del juez en solicitud de 2.000 ducados en concepto de alimentos provenientes del condado de Elda. Alegaba en esta ocasión la mengua que su renta eclesiástica había sufrido a raíz de la destrucción de Xàtiva; haber consumido sus bienes por mantenerse fiel a Felipe V y hallarse en situación de extrema necesidad y avanzada edad[27].

---

25 Carmen Pérez Aparicio «De la Casa de Austria…», *op.cit,* pp. 501-505.

26 «Digo: que vuestra señoría está proçediendo a la confiscazión de los bienes y rentas de don Francisco Coloma y Borja, conde de Elda. Y con efecto se han sequestrado y embargado, assí los lugares pertenezientes a dicho conde, como toda la demás hazienda que posehía en este Reyno. Y, por quanto en los lugares y villas de Elda, Petrel y Salinas tengo y me pertenezen los derechos dominicales que llaman regalías, que son arrendamientos de tiendas, producto de hornos, molinos y otros, por ser acrehedor legítimo a ellos por muy crezidas cantidades que sobre dichos efectos me tocaron y pertenezieron, assí por herençia de don Juan Coloma y doña Guiomar de Saa Fernández de Espinosa, condes de Elda, mis padres, como por donación inter vibos que antes me havían hecho, componiendo solamente por dichos dos títulos treinta y ocho mil libras, como consta en el testamento de los dichos mis padres, que es el que presento con la solemnidad nezesaria. Las quales dichas treynta y ocho mil libras de las dichas dos partidas y muchas mayores cantidades pudieron los dichos mis padres dejarme por ser assí que don Antonio Coloma y doña Juana Enríquez, mis abuelos, tubieron y poseyeron por bienes libres todos los dichos efectos de las referidas villas por havérsele hecho pago de la dote en ellos a la dicha doña Juana Henríquez, mi abuela. Y, últimamente, la susodicha por el testamento, vajo cuya disposición falleció, instituyó y dejó por sus universales herederos al dicho don Juan, mi padre, y a don Antonio Coloma, mi tío, arçediano de Madrid, sus hijos. Y después la parte del dicho arcediano recayó en el dicho mi padre por su última voluntad, como todo lo referido consta de los dichos testamentos y de los autos del pago de la dicha dote, que presento con la misma solemnidad. De que resulta ni deberse comprehender en los dichos sequestros y embargos los referidos efectos y derechos de las dichas villas Elda, Petrel, y Salinas, pues en ellos no tiene acción ni derecho alguno el dicho don Francisco Coloma, conde de Elda, y son míos propios por los justos y legítimos títulos que llevo expressados». AHN. *Sección Nobleza*, Fernán Núñez, C. 1569. D. 10.

27 «Otrosí, en atención a lo justo de dicha mi pretención y a que por la calamidad de los tiempos he quedado sumamente pobre, respecto de haverme faltado las rentas de mi dignidad por la destrucción de Xátiva y assímismo no correr los salarios que gozaba de ministro jubi-

De nada servirían los argumentos del canónigo. Respecto a la primera petición, tras un pleito que se centró en el intento de Coloma de demostrar la enajenación de las regalías del mayorazgo de Elda a raíz de la imposibilidad de la Casa de afrontar las enormes cargas con que quedó tras la expulsión de los moriscos y el razonamiento contrario del fiscal, fundado en que los derechos dominicales habían sido transmitidos a los sucesivos herederos «unidos y agregados con el estado de Elda», en agosto de 1708 don Carlos reconocía «no ser tan cierto como en dicho pedimento asiguré de que tengo el drecho del dominio de las regalías», pero no renunció a insistir en la reclamación de 38.000 libras, que mantenía que se le adeudaban. Finalmente, la resolución del fiscal fue de absoluto rechazo. Y también desestimó la demanda de alimentos «por no tener apoyo ni fundamento de derecho»[28]. Tan desfavorable sentencia no desanimó al canónigo, quien el 13 de agosto de 1710 reiteró su requerimiento. Trasladado al fiscal el mismo día, carecemos de información sobre sus derroteros. Pero, caso de ser atendido, el fallecimiento del canónigo en diciembre de 1711 puso fin a sus anhelos.

Testamento ficticio y contenido de la herencia

A la hora de disponer de sus bienes don Carlos Coloma recurrió a una estrategia que, condicionada por la coyuntura bélica, tampoco le fue exclusiva[29]. El 19 de junio de 1711 otorgó poder para testar al jesuita Diego Olcina, quien el 4 de noviembre del mismo año presentó ante el notario Manuel Barber la que refería ser la última voluntad del canónigo, aseverando que don Carlos «no se atrevió a executarlo temiendo que la ternura del acto no le acrecentara sus accidentes».

---

lado, y también haver padezido mucho y consumido quanto tenía por mantenerme, como me he mantenido en la devida fidelidad de Su Magestad que Dios guarde, y hallarme con grave nezesidad para mis alimentos, en tan crezida edad como setenta y seis años, a vuestra señoría pido y suplico mande que de los efectos más prontos de los estados del dicho don Francisco Coloma, conde de Elda, y espeçialmente de los prozedidos de dichas tres villas Elda, Petrel y Salinas, se me libren dos mil ducados, que en ello reciviré merced», *Ibidem.*

28 *Ibidem.*

29 Véase de Amparo Felipo Orts, «El testament del marqués de Villatorcas i la disputa del comte de Cervelló per l'herència paterna. Una altra conseqüència de l'exili austracista». *Aguaits,* 2007, vol. 24-25, pp. 97-121 y «Don Antonio Milá de Aragón (1653-1719). Entre la canonjía de la catedral, el rectorado de la Universidad y el conflicto sucesorio», en Emilio Callado (ed.), *La catedral Ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII* (vol. 3), Valencia, 2015, Institució Alfons el Magnànim, pp. 251-284.

En ella, tras encomendar su alma a Dios, encargaba su sepultura en el lugar reservado a los canónigos en la Metropolitana de Valencia, disponía 455 libras para gastos de entierro y algunas sumas a distribuir entre el Hospital General, la Casa de la Misericordia, los niños de San Vicente y la Casa profesa de la Compañía de Jesús de Valencia. Para que se ocuparan de ello, nombraba albaceas al duque de Gandía, a los marqueses de Villatorcas y de Noguera, a don Andrés Monserrat y Crespí, miembro del Consejo de Aragón, a los canónigos Jerónimo Frígola y José Castellví y al capitán Jaime Castellví. Encomendaba a su heredero la liquidación de las deudas que pormenorizaba, legaba uno de sus breviarios al arzobispo, una alhaja a «cada pariente de su obligación» y una cantidad en metálico a los miembros de su familia que especificaba. Su sobrino don José de Castellví Coloma, canónigo de la catedral de Valencia, era designado heredero del resto de sus bienes[30]. Conformaban el legado la denominada «casa grande», situada en la calle del Mar, esquina con la de San Cristóbal, de la ciudad de Valencia –que hasta su muerte habitó Coloma–, la casa y molino batán de la villa de Anna, un censo de capital de 4.400 libras que respondía el estado de Elda, 311 libras 19 sueldos y 1 dinero en metálico y todas las pertenencias que custodiaba el interior de la casa mencionada.

El 14 de diciembre de 1711 falleció don Carlos Coloma, y don José de Castellví aceptó la herencia. Pero, a fin de que quedara constancia notarial de su contenido, el 12 de enero de 1712 encargó la realización de un inventario justipreciado. Intervinieron como peritos expertos Pedro Guinart, corredor, y José Lleó, maestro platero, cada uno de los cuales estimó el valor de los efectos de su competencia. El habitual procedimiento de realizar el inventario particularizando el contenido de cada una de las habitaciones nos permite conocer con detalle la distribución de la casa, con los muebles, cuadros, ajuar, objetos y utensilios propios de cada una de las estancias, a la vez que la estimación del valor de cada uno de estos grupos nos aproxima a los gustos y preferencias del personaje que las habitaba.

La exhaustiva valoración de cada uno de los objetos nos permite comprobar que su valor total se elevó a 1.662 libras 16 sueldos y 4 dineros. El conjunto más estimable lo constituía el mobiliario, que se estimó en 602 libras y que suponía el 37% del valor total del contenido del interior de la casa, del que se exceptúan los censales y el dinero en efectivo. La riqueza de unos muebles realizados en las más nobles maderas –nogal, ébano, boj o pino– decorados en

30 AHN. *Sección Nobleza*, Fernán Núñez, C. 19. D. 53.

muchas ocasiones con marfil, bronce dorado, jaspe, concha, charol o badana, y adornados con ricos tejidos de oro, terciopelo o damasco, muestra su esplendor repartido entre diversas salas. Elevado importe alcanzaba también el conjunto formado por guarniciones de caballería, forlón y sus aderezos, un coche y dos mulas evaluado por un total de 302 libras, que suponían el 19%. Conformaban la «ropa blanca» manteles, sábanas, colchas, almohadas, cortinas… justipreciados en 183 libras 10 sueldos (11%). Le seguían en valía los objetos decorativos que, con un monto de 158 libras 10 sueldos (10%) constituían un apartado nada despreciable, que incorporaba piezas de porcelana y cerámica, objetos de cristal, cajas ricamente decoradas, «cocos» de diferentes materiales y colores lujosamente guarnecidos, espejos, candelabros o esculturas de mármol y bronce. Completaban el conjunto la vajilla –que incorporaba una variada colección de 45 jícaras –(2,5 %); la ropa de uso personal– que reunía camisas, capas, lobas, manteos, casacas, chupas… por un valor aproximado del 2%; el menaje de cocina (2%), además de dos carabinas, algunos objetos de uso litúrgico y dos jugosas partidas de chocolate [cien bollos que pesaban 400 onzas y 43 «ladrillos» con un peso de 645 onzas] cuyo importe ascendió a 35 libras. Todavía, a ello cabe añadir los objetos de plata de los que solo se anotó un peso total de 1.133 onzas y ¾, sin referir su precio. Conformaban este apartado platos trincheros, salvillas, flamenquillas, bandejas, candelabros…obviamente destinados al servicio de la mesa.

Mención aparte merecen las composiciones pictóricas que decoraban las paredes de la casa. Integraban la colección un total de 102 cuadros, que embellecían las diferentes estancias por un valor estimado en 234 libras (14%). Su temática, predominantemente religiosa, incluía imágenes de Cristo, de vírgenes, de santos y escenas bíblicas. Con un carácter meramente testimonial, compartían espacio con ellas obras de naturaleza tan diferente como las de contenido histórico, las eminentemente mitológicas dedicadas a Dafne y Apolo y a Orfeo, bodegones, paisajes e incluso otras más raras como las que representaban una riña de perros y una riña de gatos.

Además de estos bienes, recaían en la herencia diversas cantidades que se adeudaban a don Carlos Coloma, de las cuales también se hizo pormenorizada relación. Se incluían en ellas una parte del salario de oidor jubilado correspondiente al periodo comprendido entre 1700 y 1711, la refacción de impuestos de la Ciudad, las sumas debidas por los acreedores del estado de Elda y el procedente de alquileres de casas. A ellos se añadían los créditos y frutos impagados –durante un periodo que mayoritariamente oscila entre 1705 y 1711, aunque algunos son más antiguos– del arrendamiento del tercio diezmo de un

considerable número de lugares[31], así como el derecho de carnaje de Altea, Calp, Callosa, Gandia, Ontinyent y Biar, Penàguila, Perputxent, Sagunt y Sueca. El montante de «los créditos y frutos debengados de la dignidad» ascendió a 3.404 libras 5 sueldos y 11 dineros y el de «los créditos propios de la herencia» a 749 libras 12 sueldos y 4 dineros[32].

Voluntades auténticas y transmisión postergada

En estas condiciones permanecieron sus bienes hasta que en mayo de 1728 el jesuita Diego Olcina y don José Castellví comparecieron ante el escribano público Victorino Millera para declarar que, simultáneamente al testamento fingido, el 4 de noviembre de 1711 don Carlos Coloma «otorgó declaración, con papel privado, de la expressa y literal voluntad…, la que por entonces mediante escritura pública no quiso el referido Illustre don Carlos Coloma se explicasse por las justas caussas que su señoría le expressó y tuvo presentes». Firmada ya la Paz de Viena, y considerando haber cesado los motivos que impedían hacer púbica su verdadera voluntad, el padre Diego Olcina reveló ser deseo del canónigo nombrar herederos por partes iguales a sus sobrinos don Francisco Coloma y Borja, conde de Elda, y don José Coloma y Borja, marqués de Noguera, a condición de que no recibieran la herencia hasta poder gozarla «pacíficamente» y de que caso de faltar alguno de ellos recayera en el otro o en sus hijos legítimos. La razón de la prevención de don Carlos Coloma era evidente. La filiación austracista de sus dos herederos le había obligado a adoptar las necesarias precauciones para evitar la pérdida de su patrimonio. Por su parte, don José Castellví confesó que había sido instituido heredero «con la esperanza de otorgarse esta declaración contenida en dicho papel privado respecto de que por entonces no se podía explicar dicha voluntad»[33].

---

31 Se trata de Agres, Albaida y Bèlgida, Alcalá de la Jovada, Alcoi, Anna y Enguera, Beniatjar, Benigànim, Biar, Bocairent y Bañeres, Bolbaite, Calp, Callosa, Canals, Castalla, Castelló de Rugat, Castelló de Villanueva, Càrcer, Chelva, Cocentaina, Confrides, Convento de la Valldigna, Corbera, Finestrat, Gandia, Guadalest, Ibi, L´Enova, Llutxent, Montesa y Vallada, Navarrés, Oliva, Ollería, Ondara, Ontinyent, Penàguila, Palma y Ador, Pego, Perputxent, Poblafranca de Rugat, Quesa y Bicorp, Setla, Relleu y Finestrat, Tàrbena y Polop, Terrateig y Montitxelvo, Tormos, Vila Joiosa, Villalonga y Forna, Xaló, Xàvea y Xixona.

32 ACV. 701: 14.

33 *Ibidem.*

En realidad, este documento no hacía sino validar una renuncia a la herencia que don José había hecho efectiva con anterioridad mediante documento firmado el 14 de diciembre de 1725 a favor de su primo don Francisco Coloma y Leyva, conde de Elda y Anna y marqués de Leyva y Noguera, sobre quien el fallecimiento de su padre, don Francisco, y de su tío don José había hecho recaer finalmente la herencia.

> Por tenor de la presente escritura, otorga que, por los fines y respetos arriba expresados, renuncia, cede y transpasa, en favor del susodicho excellentíssimo señor don Francisco Coloma Leyva de la Cerda, conde de Elda, Petrel, Salines y de Ana, marqués de Leyva y Noguera, su primo, presente a este otorgamiento, el todo de los bienes, drechos y acciones que ay existentes en dicha herencia y por ella, en qualquier forma y manera le pueden tocar y pertenecer[34].

Así pues, debieron transcurrir varios años hasta que se cumpliera la auténtica voluntad de don Carlos Coloma respecto al destino de su legado. Pero más importante que sus circunstancias personales, estimamos el hecho de que este estudio de caso viene a corroborar la que recientes estudios vienen evidenciando como una práctica bastante extendida en Valencia durante el periodo que transcurre entre el inicio de la guerra y la firma de la Paz de Viena: el estrechamiento de los lazos de solidaridad familiar o de amistad como medio de preservación de los patrimonios frente a las políticas de confiscación practicadas por los dos bandos enfrentados en la Guerra de Sucesión.

---

34 AHN. *Sección Nobleza*, Fernán Núñez, C. 52. D. 6.

LA FAMILIA QUEIPO DE LLANO. RELIGIÓN E INFLUENCIA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVII

Pelayo Fernández García

Resumen:

El ascenso político y social de la familia Queipo de Llano puede marcarse a partir del matrimonio de don Juan Queipo de Llano con doña Catalina de Valdés Llano y Salas, sobrina segunda de Fernando de Valdés Salas, protegido del cardenal Cisneros,. Como consecuencia de esta construcción de lazos familiares, podemos encontrarnos, a principios del siglo XVII, con una nutrida presencia de miembros de la familia Queipo de Llano no sólo integrados en el seno del estamento eclesiástico, sino gozando de una posición preponderante en obispados que en ocasiones se combinaban también con una influencia en el ámbito político. El presente estudio pretende delimitar, a partir de la correspondencia familiar, los ámbitos de influencia de este entramado político-religioso en la España de Felipe IV, amén de cómo esta red servía al mismo tiempo para mantener a los miembros de la familia Queipo de Llano en posiciones cercanas al poder, ya fuese administrativo o eclesiástico.

Palabras clave:

Queipo de Llano, siglo XVII, Iglesia, I conde de Toreno, redes sociales.

Abstract:

The political and social development of the family Queipo de Llano can be marked from the marriage of Don Juan Queipo de Llano and Dona Catalina de Valdes Llano and Salas, niece in second grade of Fernando de Valdes Salas, protégé of Cardinal Cisneros. As a result of this development of family ties, during the early seventeenth century we find a large presence of members of this family integrated within the clergy, bishoprics and also with influence in political positions. This study aims to delimit, from the family correspondence, the areas of influence of this political-religious framework in the Spain of Philip IV,

and how this network could have served at the same time to keep members of the Queipo Family Llano in positions close to power, either administrative or ecclesiastical.

Key words:
Queipo de Llano, XVIIth century, Church, I count of Toreno, social networks.

1. Breves antecedentes historiográficos, metodología y base documental

Los orígenes de la familia Queipo de Llano, una de las más notables dentro del ámbito asturiano (alcanzando la nobleza una de sus ramas a mediados del siglo XVII con el título de condes de Toreno), suelen rastrearse hasta el año 1526 con la creación de su mayorazgo. Los miembros de la misma que han ido alcanzando distintos puestos de importancia nobiliaria, política o religiosa se han visto reflejados a lo largo de los siglos en distintas obras, ya fuesen biografías o enumeraciones de muy variada índole. Los últimos años hemos podido encontrar diversos análisis de la familia Queipo de Llano, tanto desde el punto de vista de su patrimonio material como de su ascenso social y su servicio a la Corona, dentro de estudios más amplios como *Nobleza y poder en la Asturias del Antiguo Régimen* (KRK, 2007) o *Nobleza y ejército en la Asturias de la Edad Moderna* (KRK, 2007). Nosotros mismos hemos intentado profundizar en el estudio del esta familia a través de la correspondencia del I conde de Toreno, desde el punto de vista de las redes sociales (*La familia Queipo de Llano: auge y desarrollo en la época del I conde de Toreno*, en el *III Congreso Internacional Refmur: Construyendo identidades y analizando desigualdades. Familias y trayectorias de vida como objeto de análisis en Europa y América. Siglos XVI-XXI*), los sentimientos en el seno de esta familia (*La familia Queipo de Llano. Sentimientos y vínculos familiares en torno al I conde de Toreno* en *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Sevilla, 2015), o el análisis de la infancia (*La familia Queipo de Llano: crecimiento e infancia en torno a la época del I conde de Toreno*, en *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, Valladolid, 2016).

El presente estudio se aleja de estos análisis previos, pese a realizarse igualmente a través de la metodología de redes y mediante un corpus documental muy similar. Dicha base documental procede del archivo de la Casa de Toreno,

más concretamente de la correspondencia de D. Álvaro Queipo de Llano, I conde de Toreno (627 cartas entre 200 distintos corresponsales), y de la correspondencia de su primo D. Juan Queipo de Llano y Navia, obispo de Guadix (38 cartas entre 30 corresponsales diferentes). Una correspondencia no relegada tan sólo al Principado de Asturias, sino procedente de muy variados puntos de la Península Ibérica e incluso fuera de ella (como es el caso de algunas cartas procedentes de Roma, México…). No obstante, en este caso se ha trabajado con una muestra menor dentro de este conjunto de correspondencia: un total de 113 cartas entre 19 corresponsales (incluyendo al obispo de Guadix y a D. Álvaro). La siguiente tabla, que muestra el número de cartas conservadas en esta muestra, incluye personajes adscritos a la familia Queipo de Llano de forma más o menos directa (lazos de sangre directos en mayor o menor medida, familia política a través del I conde de Toreno), pero también individuos que no comparten lazo familiar alguno con esta familia, pero que igualmente permanecen en su órbita de influencia, como será analizado más adelante.

TABLA 1.
CORRESPONSALES Y CONTABILIDAD DE CORRESPONDENCIA

CORRESPONSAL	NÚMERO DE CARTAS
Martín Carrillo Alderete (obispo de Osma)	1
Antonio de Contreras	4
Fernando de Linares	7
Fernando de Llano y Valdés (arzobispo de Granada)	8
Juan de Llano y Valdés (padre Juan de Llano)	1
Juan Bautista López Solórzano	17
Diego López de Zúñiga	3
Francisco de Lugo y Quiroga (padre de Lugo)	5
Juan de Lugo y Quiroga (cardenal de Lugo)	8
Juan de Mendoza	5
Juan Navarro	10
Juan Queipo de Llano y Navia (obispo de Guadix)	2
Juan Queipo de Llano y Flores (obispo de Pamplona)	11
Álvaro Queipo de Llano y Bernaldo de Quirós (I conde de Toreno)	1
Blas de Tineo (obispo de Termópoli)	29
Antonio Valdés Herrera (obispo de Oviedo)	4
Juan Bautista Valenzuela Velázquez	3

2. Origen y desarrollo de la familia Queipo de Llano

Aunque la fundación del mayorazgo de la familia Queipo tuvo lugar en 1526 por Suero Queipo y María Alfonso, tuvo varias agregaciones posteriores. La mayor parte de su patrimonio material se encontraba en Asturias, en el partido de Cangas de Tineo y Tineo, pero también más allá del Principado. En 1592, Juan Queipo de Llano realizaría una segunda agregación al mayorazgo, que se vería aumentado por partida doble en el año 1639 cuando Fernando de Llano y Valdés agregó el patronato y presentación de la parroquia de Santa María Magdalena de Cangas de Tineo de Tineo (cuya iglesia había fundado el año anterior), y su sobrino Álvaro añadiría el señorío de Toreno y Tombrío de Abajo en Ponferrada. Pero además de esto, los Queipo de Llano habían gozado de cargos públicos a nivel regional y local (adquiridos durante la última mitad del siglo XVI en Cangas de Tineo y Tineo, fortaleciendo de ese modo el control sobre su casa y patrimonio), por no hablar de una creciente influencia en la Corte, mediante la obtención de puestos de poder político y religioso que serán señalados más adelante[1].

Pero al margen de su mayorazgo, suele tenerse como punto de inflexión dentro de esta familia el matrimonio entre don Juan Queipo de Llano y D.ª Catalina de Valdés Llano y Salas, señalándose a partir de aquí el inicio del acceso de los miembros de la Casa a la Universidad y distintos colegios mayores y menores en Salamanca y Valladolid[2], algo que les dirigía directamente hacia los círculos del clientelismo regio, fomentando la tendencia hacia altos cargos administrativos y religiosos peninsulares[3]. La razón principal de este proceso la encontramos en los lazos familiares de la contrayente, quien era sobrina segunda del que fue fundador de la universidad de Oviedo, D. Fernando de Valdés. Éste, protegido del cardenal Cisneros, logró ostentar a lo largo de su vida no sólo este mérito, y el arzobispado de Sevilla, sino también los obispados de Elna, Orense, Oviedo, León y Sigüenza, amén de otros cargos como inquisidor general, miembro del Consejo de Estado, presidente del Consejo de Castilla y de la Real Chancillería de Valladolid.

---

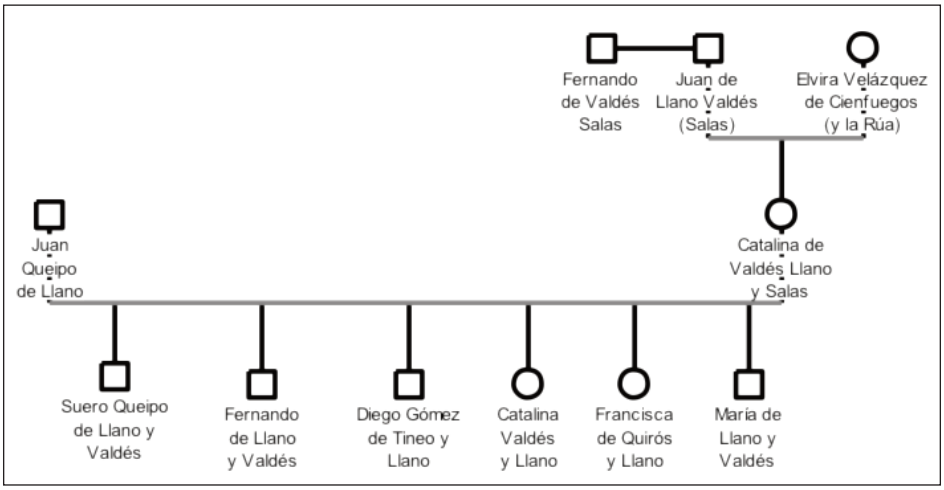
1 Marta López Baamonde, «Los Queipo de Llano, condes de Toreno: servicios a la monarquía», en Maria Á. Faya Díaz y Evaristo Martínez-Radío (coords.), *Nobleza y ejército en la Asturias de la Edad Moderna*, Oviedo, KRK, 2008, pp. 217-219.

2 *Ibidem*, pp. 215.

3 Enrique Soria Mesa, *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 245.

Así pues, es fácil de entender cómo la integración de D. Fernando de Valdés en la familia Queipo de Llano pudo actuar como trampolín de sus miembros a partir del citado matrimonio. No es extraño que las alianzas de los notables configurasen redes de parentesco vinculando las casas más preeminentes de una comunidad[4], y de hecho, seguiremos observando este proceso en esa nueva familia a lo largo distintas generaciones.

GRÁFICA 1.
FRAGMENTO DE GENEALOGÍA DE LOS QUEIPO DE LLANO



3. Los Queipo de Llano: la construcción de un capital relacional a través de la Iglesia

La influencia de D. Fernando de Valdés permitió trasladar la influencia de los Queipo de Llano más allá de los límites locales, acercándoles a cargos administrativos y religiosos más allá de lo regional. Quizás el mejor ejemplo de esto sea un fruto directo del mencionado enlace matrimonial: don Fernando de Llano y Valdés fue obispo sucesivo de Teruel, León y Sigüenza, arzobispo de Granada y presidente de Castilla. Al menos cuatro nietos de D. Juan y D.ª Catalina obtendrían igual preponderancia en el ámbito eclesiástico: D. Juan Queipo de

[4] José M. Imízcoz Beunza, «Familia y redes sociales en la España Moderna», en Francisco J. Lorenzo Pinar (ed.), *La familia en la historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, pp. 146-147.

Llano Flórez fue obispo de Pamplona y de Jaén y presidente de la Chancillería de Valladolid, D. Juan Queipo de Llano y Navia sería obispo de Guadix y Coria, y D. Fernando Valdés Llano inquisidor de Valladolid. Otro nieto más, D. Juan de Llano y Valdés, se integraría en la orden jesuita.

Así pues, podemos observar como la ascensión de la familia Queipo de Llano se produce fundamentalmente por la vía religiosa, si bien esto cambiará en los dos últimos tercios del siglo XVII, cuando D. Álvaro Queipo de Llano y Bernaldo de Quirós desarrollase una floreciente carrera administrativa que culminaría con el posicionamiento de la rama central de la familia en el seno de la nobleza titulada, con la obtención del condado de Toreno en 1659. No obstante de los muchos méritos en el *cursus honorum* de don Álvaro (dos veces corregidor de Granada y Madrid, consejero de Hacienda y corregidor de Málaga antes de su muerte), es indudable que sus inicios se vieron arropados por la influencia de su familia. Todos sus primeros puestos de responsabilidad (gentilhombre de cámara de la boca del rey Felipe IV y mayordomo del señor infante cardenal, su hermano[5], concertador de privilegios en 1634[6], y alférez mayor de la Junta General del Principado de Asturias en 1636) apuntan directamente a una red de influencias que sin duda favoreció la floreciente carrera del joven don Álvaro.

No es extraño, entonces, que entrelacemos intrincadamente el estudio del capital social de los miembros pertenecientes al estamento religioso de entre los Queipo de Llano con el del propio don Álvaro, por varias razones. La primera de ellas no deja de ser práctica: la correspondencia del primer conde de Toreno es nuestra principal fuente documental de cara a este estudio, no sólo en cuanto a información primaria (su relación directa, vía correspondencia, con los religiosos de su familia) sino también secundaria, en tanto que en varias ocasiones son sus cartas las que nos revelan a ciencia cierta distintas interrelaciones entre los miembros de su familia (la documentación epistolar que conservamos de éstos, como hemos visto, no sólo se reduce únicamente a la del obispo de Guadix, sino que además resulta numéricamente muy inferior a la de don Álvaro). La segunda razón es que don Álvaro no sólo bebe de la red de influencias que gira alrededor de su familia, sino que también contribuye a ella incluso en el ámbito de la religiosa,

---

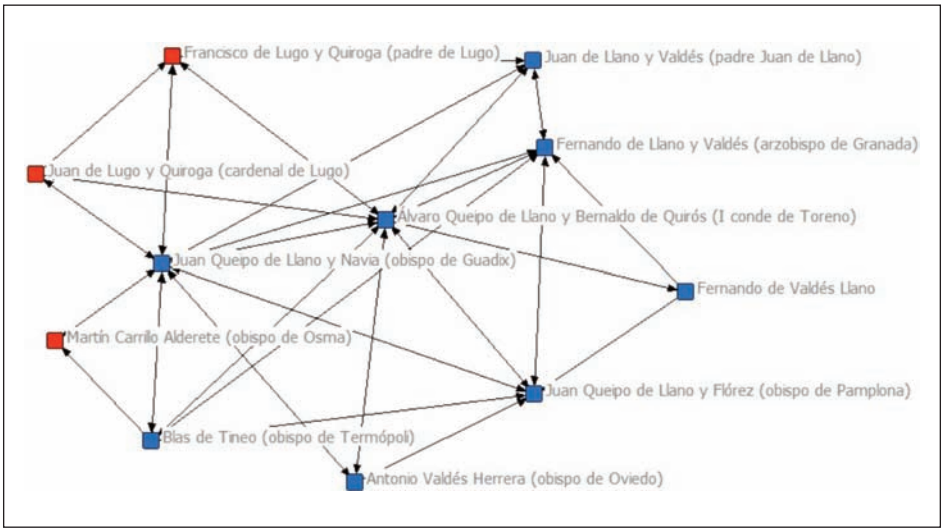
5 Francisco Enríquez de Jorquera, *Anales de Granada,* lib. 2, Granada, Universidad de Granada, 1987, p. 795.

6 María Á, Faya Díaz, «La nobleza asturiana: servicio a la Corona y ascenso social,» en María Á Faya Díaz y Evaristo Martínez-Radío (coords.), *Nobleza y ejército en la Asturias de la Edad Moderna*, Oviedo, KRK, 2008, p. 163.

convirtiéndose en un activo con entidad propia: es el caso del cardenal de Lugo y su hermano el padre de Lugo, que entran en el ámbito de influencia de los Queipo de Llano a través del primer matrimonio de don Álvaro. Por último, el tener en consideración toda la correspondencia que barajamos nos permitirá, como se verá más adelante, identificar el capital social de nuestro grupo de estudio más allá de lo familiar y lo religioso, señalando la confluencia de los contactos por correspondencia entre el obispo de Guadix y don Álvaro.

Un capital social que, admitámoslo desde un primer momento, no representará sino una pequeña parte del real; no se trata tan sólo de que dispongamos únicamente de la correspondencia de dos de sus elementos, sino que ésta, por su propia naturaleza, nos presenta contactos limitados entre aquellas personas fuera del ámbito geográfico del propio receptor. Existirán pues diversas relaciones (de parentesco, patronazgo, amistad, dependencia, colaboración, etcétera) que no se verán reflejadas en este estudio, lo que no es óbice para que el contacto entre corresponsales nos ayude a señalar distintas realidades de cierto interés, que iremos desarrollando según aparezcan las gráficas.

GRÁFICA 2.
RED RELACIONAL EN EL ENTORNO DE LOS QUEIPO DE LLANO



La primera de ellas refleja únicamente una red social integrada por miembros de la Iglesia, la gran mayoría de entre ellos en una alta posición del escalafón eclesiástico. La única nota discordante en todo esto es don Álvaro Queipo de

Llano, quien se suma aquí como un miembro bien comunicado de la familia, y a sabiendas de que participaba intensamente dentro de ella. Don Álvaro ayuda también a aglutinar a dos contactos eclesiásticos más por vía de su familia política; se trata del cardenal Juan de Lugo y Quiroga y de su hermano Francisco, también conocido como el padre de Lugo. Esto nos lleva a señalar una segunda característica de la gráfica: todos sus integrantes, a excepción de Martín Carrillo Alderete, obispo de Osma, comparten algún tipo de lazo familiar con los Queipo de Llano. Estos tres últimos individuos son señalados en rojo para diferenciar los aportes particulares en cuanto a relación que proporcionan a la familia don Álvaro y el obispo de Guadix respectivamente.

Los individuos más cercanos a la familia ya han sido presentados con anterioridad; resta ahora analizar quizás a los más alejados de entre ellos. Antonio Valdés Herrera, identificado aquí como obispo de Oviedo, no nació en Asturias, pero sí estaba ligado a ella por sus orígenes, y es muy probable que la influencia de Fernando Valdés Salas le dirigiera a altos puestos de la carrera eclesiástica como sucedió con Fernando de Llano y Valdés. Y aunque no parece haber relación familiar alguna con Martín Carrillo Alderete, se le incluye aquí por distintas razones. En primer lugar, nos consta que mantuvo trato por carta con el obispo de Guadix, lo cual ya le señala como un contacto más de la curia eclesiástica. Pero es que, además, el obispo Martín parece estar en sincronía con Valdés Herrera, puesto que fue su predecesor inmediato tanto en el obispado de Osma como en el Oviedo; por si esto fuera poco, nos consta que sería llamado a ostentar el arzobispado de Granada a la muerte de Fernando de Llano y Valdés. No es descabellado suponer un trato previo con la familia, puesto que Martín fue designado como obispo de Osma por Felipe IV apenas tres semanas después[7] de que el propio don Fernando accediese a la presidencia de Castilla y el arzobispado de Granada (concediéndole una cercanía al monarca que facilitaría la sugerencia de sus nuevos cargos).

También aparece relacionado con Blas de Tineo, fraile mercedario. Éste ostentaba el obispado de Termópolis, si bien no sería su único cargo, ya que también fue deán de Málaga y rector de la Universidad de Granada durante un tiempo. El obispado de Termópolis era considerado un obispado *in partibus infidelium*, es decir, auxiliar de otro obispado, en su caso el arzobispado de Granada, en el que él actuaba como coadjutor de Fernando de Valdés Llano, quien

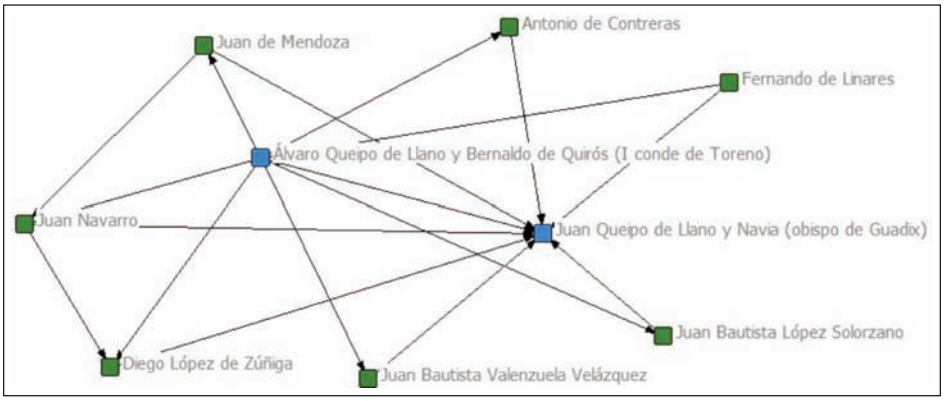
---

7 Manuel Risco, *España sagrada*, lib. XXXIX, Madrid, oficina de la viuda e hijo de Marín, 1795, pp. 149-151.

al hacerse cargo de dicho arzobispado no lo hizo sin embargo presencialmente, puesto que debía atender también la responsabilidad a la presidencia de Castilla[8]. Un detalle para realzar aquí la amplitud que podían alcanzar los vínculos familiares: el único parentesco que ligaba a fray Blas y a don Fernando, era que el primero era sobrino carnal de la abuela materna del segundo.

En todo caso, se trata de un vínculo más que realza la importancia e influencia de la familia en torno a Granada: a finales de la década de 1630 no sólo contaban en la familia con cargos como su corregimiento (a cargo de don Álvaro) y su arzobispado (bajo la responsabilidad de Fernando de Valdés Llano), sino que además reforzaban la influencia derivada de éstos a través de otros puestos de responsabilidad granadinos ligados a la familia: el caso ya citado de fray Blas de Tineo como obispo de Termópolis (verdadero enlace de Fernando Valdés Llano con su arzobispado), y el del propio Juan Queipo de Llano y Navia, que había sido oidor de la Chancillería de Granada antes de ser obispo de Guadix (obispado también geográficamente muy próximo al entorno de Granada).

GRÁFICA 3.
RED RELACIONAL COMÚN ENTRE ÁLVARO Y JUAN QUEIPO DE LLANO



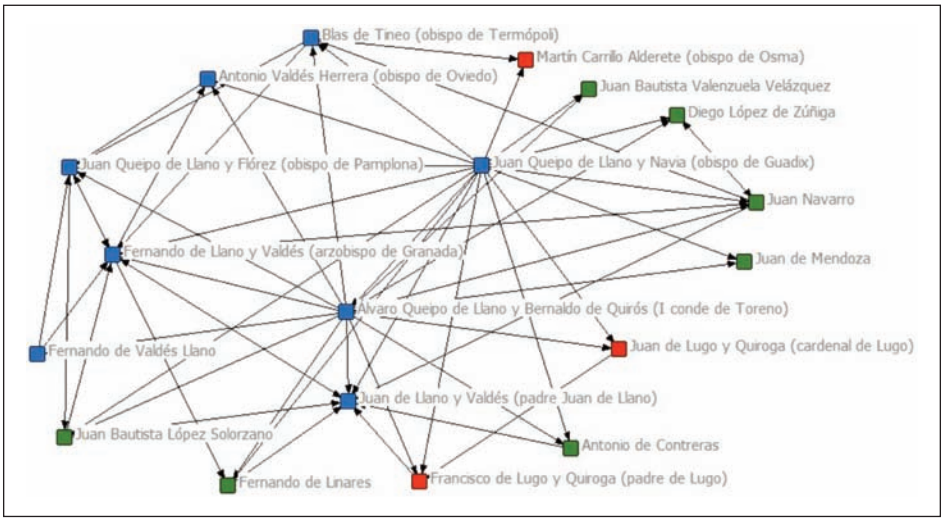
Un ámbito de influencia (el granadino) que no se reduce únicamente a la selección de personas que hemos incluido en nuestra primera gráfica: Juan Bautista Valenzuela Velázquez, a quien hemos integrado en nuestra segunda gráfica (representativa de los contactos no familiares que mantenían tanto don Álvaro como don Juan Queipo de Llano) fue presidente de la Chancillería de Granada

8 Carlos R. Fort, *España sagrada*, lib. LI, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1879, p. 290.

antes de llegar a ser obispo de Salamanca y miembro del Consejo de Castilla[9]. Se trata el miembro más destacado entre este grupo de contactos, si bien el licenciado Antonio de Contreras también destacaba al ser miembro del Consejo y Cámara de Su Majestad[10].

A pesar de que esta gráfica parte del concepto de agrupar a aquellos corresponsales que mantienen una conectividad doble a partir de don Álvaro y el obispo de Guadix, nos encontramos con que más de la mitad de entre ellos funcionan, dejando al margen estos dos nodos de relación, como compartimentos estancos. Respecto al resto, Juan Navarro aglutina la gran mayoría de su interconectividad, relacionándose por carta también con otros corresponsales de entre los Queipo de Llano.

GRÁFICA 4.
FRAGMENTO DE GENEALOGÍA DE LOS QUEIPO DE LLANO



Este es un proceso que generalmente no se mantiene si fusionamos ambas gráficas. Sí es cierto que existen algunos elementos anómalos que permanecen invariables ante el aumento de corresponsales en la nueva gráfica (y no es casualidad que sean también los elementos más discordantes en la primera de las

9 Real Academia de la Historia, *Catálogo de la colección Pellicer, antes denominada «Grandeza de España»*, lib. 2, Madrid, Editorial Maestre, 1958, p. 296.

10 Junta General del Principado de Asturias, *Actas históricas II (1640-1652)*, lib. 2, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2000, p. 840.

que hemos presentado), pero en general podemos observar cómo se nota un aumento en el número de interacciones de los agentes ajenos a la familia que hemos señalado en la segunda, casi todos ellos ligados al entorno del arzobispo de Granada (Juan Bautista López Solórzano fue su secretario, Antonio de Contreras aparece citado como albacea testamentario del mismo, y sabemos que Fernando de Linares también estaba a su servicio). Una red de contactos que incluso sin disponer de la correspondencia propia a más miembros de la familia Queipo de Llano nos aparece intrincada de forma compleja, demostrando que en la gran mayoría de ocasiones el acceso de estos distintos agentes (ya fuesen unidos por redes de familia, patronazgo o amistad, sino otras) venía de forma colectiva más que personalista.

En todo caso, poco más puede dejar traslucir un mero análisis de las redes egocentradas que hemos presentado en forma gráfica. Se hace necesario pues, descender a un análisis cualitativo que nos permita definir un poco mejor este conjunto de relaciones. ¿Qué temas tratan entre sí los corresponsales? ¿Se dejan entrever en la correspondencia diferencias a este respecto u otros ante la menor o mayor cercanía con la familia? ¿Y cuáles son los ámbitos de influencia que el análisis de las cartas nos permite delimitar? Son sólo algunas de las preguntas que intentaremos visualizar, aunque sea a vista de pájaro, mediante el estudio del contenido de las mencionadas fuentes escritas.

En primer lugar, hemos de admitir que en estas cartas encontramos al mismo tiempo rasgos endógenos y exógenos, tanto en lo que respecta a la temática religiosa como a la propia familia Queipo de Llano. Así, Fernando de Llano y Valdés, por ejemplo aparece actuando desde su doble faceta de presidente de Castilla (instando a su sobrino don Álvaro al reclutamiento militar en el corregimiento de Granada)[11] y arzobispo de Granada (aún desligado de la jurisdicción de su arzobispado, encontramos muestras de la fundación de la colegiata de Santa María Magdalena en Cangas de Tineo, más cercano a su propio origen geográfico y el de su familia)[12]. Ambas referencias a estos temas pueden interpretarse como estrategias a favor de su familia: la primera favoreciendo la carrera de su sobrino dándole la oportunidad de contribuir a las necesidades estatales, y la segunda dirigida a fortalecer la influencia eclesiástica y familiar de los suyos

[11] Archivo Histórico de la Universidad de Oviedo (AHUO), Archivo de los condes de Toreno (ACT), Fernando de Llano y Valdés a Álvaro Queipo de Llano, Madrid, 23 de marzo y 15 de mayo de 1638, 25 de febrero de 1639.

[12] *Ibidem,* Madrid, 23 de mayo y 15 de agosto de 1638, 5 de abril de 1639.

en el ámbito regional y local del que procedía. Otra muestra de su interés constante a la hora de promocionar a los miembros de su familia son sus recomendaciones e interés con respecto al acceso de la Universidad y distintos colegios mayores y menores por parte de sus parientes, que permanecerían constantes hasta su fallecimiento a finales de 1639[13].

Tras esta defunción, el rol de algunos contactos permanecería incólume (es el caso de fray Blas de Tineo, que continúa ejerciendo como obispo auxiliar de Granada aunque para el nuevo arzobispo, Martín Carrillo Alderete;[14] entre los roles variados que encontramos a través de sus cartas, quizás el más destacado sea como enlace de este nuevo arzobispo), mientras que el de otros cambia para mejor (1640 es el año en el que don Juan Queipo de Llano y Navia obtiene el obispado de Guadix). Algunos de sus proyectos también le sobreviven: es el caso de la construcción de la iglesia de la capellanía en Cangas de Tineo, ya citada, de cuya construcción aún tenemos noticias en 1643 del puño y letra de Juan Queipo de Llano y Flórez, obispo de Pamplona, y sobre la que sin duda deseaba una supervisión personal cercana la familia, puesto que se menciona el pedir una licencia a un padre provincial para que diese permiso de asistir a la obra a Juan de Llano y Valdés, padre jesuita[15].

En todo caso, puede observarse cómo los contactos políticos de la familia no se han visto mermados por el fallecimiento de uno de sus principales valedores; las numerosas menciones a asuntos con los distintos Consejos en cartas a don Álvaro Queipo de Llano así lo demuestran, incluyendo el involucrarse en asuntos directamente relacionados con el monarca Felipe IV, como es el caso del obispo de Pamplona a la hora de preparar una de las salidas militares del rey en tiempo de guerra[16]. Asimismo, los contactos que se observan desde la Corte madrileña previos al fallecimiento de Fernando de Llano y Valdés permanecen activos también en las décadas posteriores, como ocurre igualmente con los contactos andaluces cuando don Álvaro pasa a ocupar el corregimiento de Madrid.

---

13 *Ibidem,* Madrid, 5 de abril y 4 de julio de 1639.

14 Carlos R. Fort, *España sagrada*, *op. cit.*, p. 290.

15 Archivo Histórico de la Universidad de Oviedo (AHUO), Archivo de los condes de Toreno (ACT), Juan Queipo de Llano y Flórez a Álvaro Queipo de Llano, Pamplona, 9 de abril de 1643.

16 *Ibidem,* Pamplona, 29 de marzo y 17 de mayo de 1646.

4. Conclusiones

Desde el comienzo de su etapa relevante, ya podemos observar cómo el detonante de la progresión positiva de la familia Queipo de Llano surge directamente del entorno eclesiástico, bajo la protección de Fernando de Valdés Salas. Esta tendencia se mantiene de forma continuista con la figura de Fernando de Llano y Valdés, que se corresponde más a la época que estudiamos. No cabe duda que la envidiable posición del que llegó a ser arzobispo de Granada y presidente del Consejo de Castilla, auspiciada por Valdés Salas, debió de ayudar al resto de sus parientes a la hora de obtener a su vez distintos obispados, como ya hemos señalado anteriormente. La floreciente carrera de don Álvaro Queipo de Llano en sus distintos corregimientos puede señalarse como ejemplo de este proceso, paralelamente a la de Juan Queipo de Llano y Navia, quien desde la Chancillería de Granada llegó a ser nombrado obispo de Guadix y posteriormente de Coria.

Esta trayectoria no deja de señalarnos también un interés por ámbitos de influencia concretos que se han reflejado aquí también a través de las comunicaciones de los distintos corresponsales, y bien delimitados más geográfica que temáticamente. Respecto a su lugar de origen, el Principado de Asturias, aparentemente hallamos un menor nivel de presencia en relación a lo eclesiástico, sin duda porque la alta concentración de familiares en el ámbito regional y local del Principado de Asturias lo hiciese innecesario. Sin embargo, resaltamos aquí la sensación únicamente aparente de esta realidad, puesto que sabemos bien de la injerencia del arzobispo de Granada con la construcción y patrocinio de una nueva iglesia en el ámbito local de origen de su familia en Cangas de Tineo, que demuestra un mayor interés de lo esperado respecto a la rama eclesiástica en el ámbito asturiano. En primer lugar, por considerarse que la construcción era lo bastante importante como para albergar la sepultura del propio arzobispo (y años después, también el obispo de Guadix), y por considerar necesario que fuese supervisada por otro eclesiástico en la familia (el padre jesuita Juan de Llano, como ya se mencionaba anteriormente); en segundo lugar, por suponer esta fundación una auténtica lucha de voluntades por el control e influencia local de la familia de los Queipo y los Omaña.

En general, y quizás por la enorme relevancia que podemos observar en torno a la figura del arzobispo de Llano y Valdés, podemos utilizarle como hilo conductor a la hora de señalar todos y cada uno de los ámbitos de influencia relevantes que hemos ido encontrando. Desde Asturias podemos trasladarnos a la Corte madrileña, desde donde el arzobispo proyecta su influencia a través de distintos agentes que se mantendrán conectados incluso después de su muerte

con el resto de miembros de su familia a lo largo de la geografía española, y que sin duda debieron resultar especialmente útiles cuando don Álvaro ocupó el puesto de corregidor de Madrid. Esto nos lleva a remarcar un segundo ámbito de influencia, el andaluz, y muy especialmente en torno al corregimiento de Granada, donde la familia hemos visto desplegaba sus redes dentro de la propia ciudad y en entornos cercanos, con puestos políticos y eclesiásticos que ayudaron a reforzar su control por la zona, y manteniéndose sus contactos incluso con la ausencia política y territorial de algunos de sus miembros (como es el caso del arzobispo de Granada, o el propio don Álvaro, de cuya correspondencia tan directamente bebemos). En todo caso, esta red de contactos probablemente ayudase no sólo directamente a fortalecer la situación de la familia Queipo de Llano, sino también a responder a las necesidades de la Corona cuando ésta así lo requiriese, favoreciendo un buen posicionamiento familiar.

Y es que se observa un esfuerzo continuado a la hora de promocionar a distintos individuos dentro del seno de la familia, una estrategia dirigida a largo plazo al beneficio del grupo familiar en sí. En ocasiones nos encontramos con una preocupación directa por los miembros más jóvenes de la familia en relación con su porvenir, su formación para la obtención de un beneficio de cara a su vida futura. Sin embargo, esto no es óbice para que determinados individuos no saquen a colación estos temas en términos de economía moral; es decir, buscando la utilidad de los lazos familiares en su propio beneficio al tiempo que se ofrecía una contraprestación por su parte. Es el caso por ejemplo del cardenal de Lugo, que desde Roma intenta conseguir un beneficio eclesiástico para uno de sus sobrinos nietos, mientras intenta que don Álvaro consiga a su vez una mejora el dinero a su disposición para permanecer decentemente en cercanía al papado.[17] Este tipo de intercambios de economía moral pueden interpretarse directamente como una inversión, en tanto que contribuyen a la mejora y desarrollo de la entidad familiar.

En este sentido, podemos observar muy distintas formas a través de las cuales los miembros de la familia podían medrar a nivel personal, y en consecuencia beneficiar al resto de la familia. En primer lugar, debemos señalar aquí la relevancia de la carrera eclesiástica no sólo en la trayectoria individual de determinados individuos de la familia Queipo de Llano, sino como agrupación de este colectivo,

---

[17] Archivo Histórico de la Universidad de Oviedo (AHUO), Archivo de los condes de Toreno (ACT), Juan de Lugo y Quiroga a Álvaro Queipo de Llano, 18 de octubre de 1644, 4 y 8 de julio, 16 de septiembre y 7 de octubre de 1645, 21 de diciembre de 1647, 22 de junio de 1650.

y muy concretamente en su papel como impulsor de la misma. No podemos obviar en este proceso el acceso a la educación universitaria, verdadera introducción de la familia en los ámbitos más cercanos de administración castellana y la alta jerarquía eclesiástica desde Valdés Salas, y que en esta época continúa manteniendo su valor; son abundantes las cartas en las que se barajan la asistencia de distintos miembros de la familia a determinadas universidades y, más concretamente, su adhesión a (o conveniencia de mantenerse al margen de) distintos colegios mayores, que suponían por aquel entonces un auténtico hervidero de contactos más que necesarios para facilitar a posteriori una carrera de cierta relevancia. En este sentido, confluían en las universidades y colegios mayores dos realidades en torno al capital social de una familia: la construcción de nuevos lazos y relaciones capaces de facilitar (o dificultar) el desarrollo de una carrera a título personal por parte de un individuo concreto, y la herencia proporcionada por los miembros de dicha familia ya asentados en la Iglesia o la administración, que la mayor parte de las veces redundaba en beneficio de la primera realidad.

Por otra parte, y pese a que en el campo eclesiástico encontramos también cierta variedad en cuanto a ámbitos de influencia (desde los varios obispados ostentados por los diferentes miembros de la familia hasta el cargo inquisitorial vallisoletano de Fernando Valdés Llano, o la inserción del padre Juan de Llano y Valdés en la orden jesuita), es igualmente cierto que sus cargos y responsabilidades eclesiásticas no entraban en conflicto, ni mucho menos, con la carrera administrativa. Ya no nos referimos únicamente a la conjunción de los puestos de obispo de Granada y presidente el Consejo de Castilla en la única persona de Fernando de Llano y Valdés: Juan Queipo de Llano Flórez ostentó dos obispados (los de Pamplona y de Jaén), pero también la presidencia de la Chancillería de Valladolid, y ya hemos citado cómo su tocayo Juan Queipo de Llano y Navia llegaría a obispo de Guadix (y luego Coria) tras su paso previo por la Chancillería de Granada. Y en este proceso paralelo entre lo eclesiástico y lo administrativo, debemos destacar también cómo en esta época los Queipo de Llano integrados en la Iglesia no dejaban de progresar, ya fuese por méritos propios o por influencia de su red familiar (y muy probablemente por una combinación de ambos) ascendiendo en el seno eclesiástico hasta sus últimos días. Es el caso de Fernando de Llano y Valdés, al que después del arzobispado de Granada le fue adjudicado el obispado de Sigüenza[18], pero que no pudo llegar a ostentar al fallecer, o del propio Juan Queipo

[18] El hecho de que se le encomendase un obispado después de ostentar un arzobispado podría dar entender un revés en su carrera, o quizás el descontento regio con respecto su cargo

de Llano y Navia, que fue ascendido de obispo de Guadix a obispo de Coria en 1643 (si bien moriría también ese mismo año).

En todo caso, todos estos ejemplos no han hecho sino trasmitirnos la importancia de la vía eclesiástica a la hora de hacer carrera por parte de los Queipo de Llano (al menos entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII) y el papel que ésta ha jugado en la ascensión social de esa casa es indiscutible. Aun queriendo tener en consideración los méritos personales de don Álvaro Queipo de Llano para obtener el condado de Toreno, sus primeras oportunidades vinieron dadas por el arropamiento propio de su familia, bien posicionada políticamente gracias a la carrera eclesiástica. Una posición de la que ni siquiera gozarían de no haber sido auspiciados los Queipo por Fernando de Valdés Salas, quien marcó un camino claro a la hora de medrar más allá de las realidades locales y regionales a los que esta familia de notables asturianos se hallaba por aquel entonces supeditada.

Aún queda por ver si esta tendencia a reforzar los lazos e influencias de la familia Queipo de Llano continuaría funcionando con la misma intensidad en lo que respecta al ámbito eclesiástico, o bien el ascenso a la nobleza titulada supuso un cambio de rumbo a la hora de manejar la red de relaciones de dicha familia. Nos constan algunos casos de miembros de la misma abrazando el seno de la Iglesia, algunos de ellos incluso en obispados de cierta relevancia. Sin embargo, deberán estudiarse más en profundidad otros tiempos, generaciones y contextos en torno a los Queipo de Llano para descubrir si existieron períodos de tanta intensidad y relevancia en lo eclesiástico para esta familia más allá de la época del primer conde de Toreno.

---

como presidente del Consejo de Castilla, si no fuese sabido que el obispado de Sigüenza tenía una de las mayores rentas eclesiásticas peninsulares.

FRAILES Y OBISPOS EN LA CORONA DE CASTILLA EN 1567: LA APLICACIÓN DEL CONCILIO DE TRENTO

Ignasi Fernández Terricabras
Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen:

El artículo analiza los memoriales de los obispos Juan Manuel de la Cerda (Zamora), Gaspar de Zúñiga y Avellaneda (Santiago) y Bernardo de Rojas y Sandoval (Córdoba). Los tres se oponen al *motu proprio* de Pío V que en 1567 declaró a los religiosos mendicantes exentos de la jurisdicción del obispo en sus actividades pastorales. Avisan que son medidas contrarias al concilio de Trento recién aprobado. Consideran vital que obispos y párrocos puedan controlar la predicación, la confesión, el examen de novicias, los funerales, la fundación de conventos y la ordenación sacerdotal de frailes. Sus textos ayudan a entender el contexto de los años posteriores al concilio, en el que no estaba claro si las reformas tendrían aplicación y todas las instituciones eclesiásticas y políticas tomaban posiciones ante los cambios.

Palabras clave:

Concilio de Trento, reformas, órdenes religiosas, órdenes mendicantes, Pío V, confesión

Abstract:

This article examines petitions by the bishops Juan Manuel de la Cerda (Zamora), Gaspar de Zúñiga y Avellaneda (Santiago) and Bernardo de Rojas y Sandoval (Córdoba). All object to the *motu proprio* of Pius V that, in 1567, removed mendicant orders from bishops' jurisdiction. In the bishops' opinion, those measures violated the recently approved council of Trent. They consider it vital that bishops and parish priests control preaching, confessions, exams of novices, funerals, foundations of new convents and ordinations of friars. Their petitions help us to understand the context of the first years after the council,

when it was not clear that reforms would be implemented and ecclesiastical and political institutions were maneuvring to gain the advantage before the changes were put into effect.

Key words:
Council of Trent, reforms, religious orders, mendicant orders, Pius V, confession.

1. Introducción

La aplicación del concilio de Trento supuso una reorganización del poder en los territorios católicos. La envergadura de los cambios propuestos lleva a establecer una estructura jerárquica clara y eficaz que pueda llevarlos a cabo, centrada en el obispo de cada diócesis, cuyos poderes se ven reforzados, al tiempo que se delinea una forma arquetípica de ejercer el ministerio episcopal[1]. Pero ese renovado poder episcopal debe ubicarse en un entramado institucional preexistente y que también está evolucionando.

Por eso, en modo alguno se puede pensar en una aplicación fácil y lineal de Trento. El ambiente es especialmente tenso y vacilante al acabar el concilio, en 1563, cuando todas las instancias implicadas intentan consolidar sus posiciones ante las novedades. En otras ocasiones hemos insistido sobre el papel de los cabildos catedralicios[2], o de los propios monarcas, temerosos de que el concilio haga posible una esfera eclesiástica de poder autónoma. Aquí quisiera llamar la atención sobre un grupo menos estudiado desde ese punto de vista: el del clero regular y, muy específicamente, el de las órdenes mendicantes.

La misión principal de las órdenes mendicantes, surgidas a partir del siglo XIII, era la atención pastoral y no la oración ni el trabajo manual, como en el caso de los monjes. A menudo el clero mendicante, mejor formado, suple las carencias del secular en la administración de los sacramentos y la predicación.

---

1 Joseph Bergin, «The Counter-Reformation Church and its bishops», *Past & Present,* 165, noviembre 1999, pp. 30-73.

2 Ignasi Fernández Terricabras, «Una tipología de conflictos urbanos: cabildos catedralicios y obispos en la España post-tridentina», en José I. Fortea y Juan E.Gelabert, (eds.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008, pp. 107-125.

Pero eso provoca colisiones con el clero parroquial, sobre todo cuando diversos papas conceden privilegios a los regulares, y muy especialmente Sixto IV en su bula *Mare magnum* (1474)[3].

2. El concilio de Trento

En Trento, como dice Hubert Jedin, este debate no es «sólo una continuación del pleito medieval entre el clero secular y las dichas órdenes sobre los derechos de la cura de almas, sino el retorno de obispos y párrocos al trabajo pastoral»[4]. En efecto, aunque desarrollado con altibajos, el concilio pretende establecer como objetivo básico de la Iglesia católica la salvación de las almas, a la cual deben tender todos sus esfuerzos, dirigidos por obispos y párrocos. La *cura animarum* se convierte en el elemento fundamental de los decretos conciliares de reforma.

Ya en las discusiones sobre la predicación (1546) se quiere dejar claro que esta es una competencia personal de obispos y párrocos, ligada a la cura de almas. Las discusiones son vivas, pues están en Trento los generales de diversas órdenes y varios obispos provenientes del clero regular. Finalmente la Sesión V aprueba un acuerdo con sólo 7 votos en contra: los regulares necesitan licencia de sus superiores para predicar en las iglesias de la orden y, antes de hacerlo, deben presentarla al obispo. Pero si van a predicar en iglesias que no sean de su orden, deben tener permiso del obispo. Por su parte, los obispos y párrocos deben predicar al menos todos los domingos y días de fiesta. Los obispos evitarán que prediquen los clérigos vagabundos e inestables y los que enseñen errores o escandalicen.

Se vuelve al tema en el decreto sobre el clero regular (1563), que prescribe medidas para garantizar que la dirección de la actividad pastoral recaiga en el obispo[5]. Ningún monasterio o convento puede ser fundado en una diócesis sin su permiso. Los regulares que ejercen un ministerio pastoral dependen inmediatamente del obispo en lo que concierne a su oficio y a la administración de sacramentos, con excepción de los lugares donde hay superiores regulares que ejercen jurisdicción

---

3 Panorámicas generales: Maximiliano Barrio Gozalo, *El Clero en la España moderna*, Córdoba, Cajasur, 2010, pp. 321-408; Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000.

4 Hubert Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, EUNSA, 1972, v. 2, p. 123; en general, pp. 117-144.

5 Hubert Jedin, *Historia…*, v. 4-II, pp. 250-288. John O'Malley, *Trent. What Happened at the Council*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 100-101, 238-240.

episcopal sobre los curas. Las censuras y entredichos y los días de fiesta que los obispos ordenan guardar deben ser acatados también en las iglesias de los regulares. Todos los clérigos seculares y regulares, aun los exentos, deben asistir a las procesiones públicas si son convocados, con excepción de los de clausura estricta. Las disputas entre el clero por la precedencia en procesiones, cortejos funerarios y otras ocasiones serán zanjadas por el obispo sin apelación posible.

Pero el decreto quiere, al mismo tiempo, asegurar el control de la jerarquía regular sobre su clero. Por eso se prohíbe que los regulares se pongan a disposición de otras personas o instituciones, incluidos los obispos, so pretexto de predicar o enseñar, sin permiso de su superior. El regular que fuera de su comunidad provoque un escándalo o un delito notorio, será castigado por su superior a petición del obispo; si el superior no actúa, será privado de su cargo y el obispo podrá proceder al castigo.

En definitiva, el concilio de Trento busca un equilibrio: en su vida interna, las órdenes religiosas estarán sometidas a sus propios superiores, pero en lo que toca a la atención pastoral a los fieles, deben supeditarse al obispo y no entrar en competencia con la red parroquial.

3. El *motu propio* de Pío V

Sin embargo, este equilibrio se rompe poco después del concilio. El acceso al papado del dominico Michele Ghislieri permite a los mendicantes alterarlo. El 15 de junio de 1567, Pío V firma el motu proprio *Etsi mendicantium ordines* que otorga a dichas órdenes singulares privilegios y una desvinculación de los obispos mayor que la prevista en Trento.

El papa alega haber recibido denuncias de injerencias de algunos obispos en las órdenes mendicantes, que corren el riesgo de fragmentarse. Hay prelados –dice– que exigen dar su aprobación para que los mendicantes prediquen en conventos de su propia orden, otros cobran por las licencias para predicar, otros las deniegan sin motivo. Algunos obispos ni siquiera quieren que los fieles puedan comulgar en las iglesias de los religiosos. En palabras del gran historiador Ludwig von Pastor, se pretende que, según el concilio, «los ministerios con los prójimos

---

6 Ludovico Pastor, *Historia de los Papas*, Barcelona, G. Gili, 1931, v. XVII, p. 248. Se citan varios privilegios de Pío V a órdenes. El que tratamos es, según él, del 16 de mayo de 1567, pero en el manuscrito de Simancas y copias digitalizadas la fecha es 15 de junio.

en nada tocaban a los religiosos, sino que pertenecían únicamente al clero secular»[6].

Pío V dice que los mendicantes aprobados por sus superiores no necesitan permiso del obispo para predicar ni para confesar, pues no se les aplican los cánones tridentinos correspondientes. Y aunque no tenga permiso, un mendicante siempre podrá predicar en su casa. El confesor ya aprobado no podrá ser reexaminado. Los mendicantes pueden ser ordenados por cualquier obispo sin licencia del ordinario propio. Pueden decir misa y predicar antes de que se celebre la misa parroquial. Pueden administrar la Eucaristía sin licencia del obispo excepto el día de Pascua. Y pueden tener cura de las almas de los seglares en ciertos conventos. En particular, los confesores de monjas o de frailes no necesitan aprobación.

Las censuras y entredichos que pesen sobre una comunidad se alzan los días de fiesta de su orden. Los mendicantes sólo deben ir a las procesiones a las que por costumbre suelen asistir, y en ningún caso han de participar en ellas sus colegiales. Y una vez el obispo haya decidido sobre las cuestiones de precedencia y de protocolo conforme a lo que manda Trento, ya no se podrá innovar en nada. Los mendicantes no deben contribuir a la construcción de los seminarios ni en diezmos o subsidios.

El obispo no puede impedir las uniones de beneficios eclesiásticos a conventos de mendicantes ni intervenir en el reparto de las rentas cuando los mendicantes con cura de almas delegan su oficio en vicarios aprobados por el obispo. Debe realizar el examen de novicias en los 15 días posteriores a ser requerido, a través de la ventana por la que éstas comulgan y sin hacer más preguntas que las expresadas por el concilio. No puede denegar el permiso a nuevas fundaciones sin causa legítima, de la que dará cuenta al superior regular. Sólo puede castigar a religiosos que delinquen advirtiendo primero al superior regular y si éste ha sido negligente.

Asimismo, Pío V reduce la «cuarta funeral» que se paga a los curas por los entierros en las iglesias del clero regular y permite a los mendicantes enterrar difuntos en ellas, acompañar solos al cadáver sin necesidad de permiso del cura o del obispo y predicar en los funerales. Los rectores parroquiales no pueden hacer el oficio de difuntos en las iglesias de los mendicantes contra la voluntad de éstos. Se puede incluso hacer testamento ante los religiosos sin presencia del cura. Además, según el papa, como no les afecta el canon tridentino que prohíbe los cuestores, los mendicantes pueden pedir limosna libremente. Para acabar, Pío V ordena que los obispos no interfieran en el gobierno de las órdenes ni procesen o citen a los mendicantes y confirma sus privilegios siempre que no contradigan al concilio de Trento.

4. La oposición de tres obispos de la Corona de Castilla

La decisión de Pío V se propaga con rapidez: además de la romana[7], conocemos ediciones en 1567 en Alcalá, Barcelona y dos en Valladolid y, en 1568, en México y en Coimbra, por atenernos sólo a imprentas ibéricas[8]. Felipe II, sorprendido, consulta a algunos obispos si debe pedir su revocación. Se conservan los pareceres de tres de ellos. El de Córdoba, Cristóbal de Rojas y de Sandoval, se queja tanto al rey como al cardenal Espinosa, presidente del Consejo de Castilla, en un memorial fechado el 6 de octubre de 1567. También escriben al rey el de Zamora, Juan Manuel de la Cerda, en un texto sin fechar, y el arzobispo de Santiago, Gaspar de Zúñiga y Avellaneda, el 29 de noviembre de 1567[9].

Los tres prelados afirman que los privilegios concedidos por el papa a los mendicantes son contrarios al concilio y al derecho común. Se trata de revocaciones de Trento en toda regla, no de declaraciones sobre la forma de interpretarlo. Insisten en que el rey pida al papa que retire los puntos sobre la confesión, la predicación, las novicias y las ordenaciones. El hecho de que los obispos protesten a través del rey y no directamente a Roma es sintomático de una manera de entender las relaciones entre la Santa Sede y el episcopado. Por otra parte, aun sin entrar en detalles, los tres memoriales presentan las relaciones entre el clero regular y el secular llenas de desavenencias y discrepancias cotidianas.

El memorial del obispo de Zamora, Don Juan Manuel de la Cerda, es el más largo, repleto de argumentaciones jurídicas[10]. Para él es básico que el pontífice no contradiga los decretos del concilio, que ha querido restaurar el esplendor del cristianismo antiguo. Pero Pío V

> no solo le enflaquece, mas aun desbarata todo el edificio que en los sacros cánones para el gobierno de la Iglesia estaba concertado; (…) se defrauda gran parte de la autoridad de los obispos y de las iglesias parroquiales, más aun se deroga todo lo que

---

7 *Bulla confirmationis et novae concessionis privilegiorum omnium ordinum Mendicantium*, Roma, Herederos de Antonio Blado 1567.

8 Alexander Wilkinson, *Iberian books. Books published…before 1601*, Leiden, Brill, 2010, p. 200.

9 Una copia manuscrita de la bula y los tres pareceres en un cuaderno de 150 páginas: Archivo General de Simancas (AGS), Patronato Real, 22, n.º 84, digitalizado en http://pares.mcu.es El n.º 92 es otro memorial del obispo de Córdoba, en julio de 1568, que se extiende sobre estas y otras medidas de Pío V.

10 Juan Manuel de la Cerda, de estirpe nobiliaria, doctor en Teología, fue deán de la catedral de Sevilla, obispo de Zamora (1565) y de Sigüenza (1574) hasta su muerte en 1583.

con grandísima necesidad, con mucha deliberación y con muy maduro consejo se acordó en el Sacro Concilio.

Es triste, piensa el prelado, que cuando la Iglesia ha confiando tanto en los obispos como sucesores de los apóstoles, ahora el papa desconfíe de ellos. De la Cerda considera que todos los enemigos del concilio, viendo que el papa lo deroga en lo que concierne a los regulares, saldrán recrecidos en sus incumplimientos. Al revés, los padres conciliares quedarán consternados al ver que lo que tanto les costó ahora es desbaratado por el pontífice.

También el arzobispo de Santiago, Gaspar de Zúñiga y Avellaneda[11], piensa que el papa reacciona a denuncias falsas contra los obispos, promulgando un *motu proprio* que les deshonra y desautoriza. Si alguno de ellos se ha excedido, no es justo que lo paguen todos, y aun habría que ver si no ha habido causas particulares o si en realidad los mendicantes llaman exceso a lo que no es más que cumplir el concilio. El arzobispo incluso ha oído decir que estos privilegios se extenderán a los benedictinos y a otras órdenes, lo que aumentaría los inconvenientes ahora que las órdenes monacales ya están obligadas a proveer vicarios perpetuos con salarios de los frutos en sus beneficios curados anexos[12].

Para el obispo de Córdoba, Cristóbal de Rojas y Sandoval[13], con las medidas del papa, los frailes «entenderán sus previlegios más de los que es razón y como mejor a ellos estuviere». Si hay obispos que se han excedido contra los regulares, que sean castigados, aunque siempre previamente oídos por el papa para conocer sus razones. Pero que no se deroguen decretos tridentinos sobre los que reposan todas las reformas, como que los obispos controlen personalmente que haya buenos predicadores y confesores. En suma, se siguen más daños del *motu proprio* que de los agravios que ciertos obispos hayan podido cometer. Sugiere que el rey podría mandar a las órdenes regulares que no usen de los privilegios dados por el papa hasta que él haya consultado a Roma sobre su alcance.

En general, más allá de la diversidad de los argumentos, los tres obispos concentran sus quejas en los mismos puntos:

---

[11] Gaspar de Zúñiga y Avellaneda (1511-1571), hijo del conde de Miranda, estudió teología en Salamanca, fue obispo de Segovia (1550), arzobispo de Santiago (1558) y Sevilla (1569). Asistió al concilio de Trento (1551-52). En 1570, Pío V le nombró cardenal.

[12] Su memorial muestra gran preocupación por la actividad pastoral de las órdenes monacales, lógica dada su importancia en Galicia, como explican Baudilio Barreiro y Ofelia Rey: José García Oro (ed.), *Historia de las diócesis españolas*, Vol. 14-15, Madrid, BAC, 2002.

[13] Cristóbal de Rojas y Sandoval (1502-1580), hijo del marqués de Denia, doctor en Teología por Alcalá, fue obispo de Oviedo (1546) –estuvo en Trento (1551-52)–, Badajoz (1556), Córdoba (1562) y arzobispo de Sevilla (1571).

Licencias para predicar y confesar

El obispo de Zamora advierte que la predicación es un oficio de los obispos, de quienes los otros predicadores son sólo auxiliares que deben ser controlados, pues pueden tocar temas delicados, como por ejemplo en el sermón de un funeral cabe hablar de indulgencias o del purgatorio. Según él, las órdenes mendicantes, para asegurarse más ingresos, procuran tener muchos predicadores, por lo que sus superiores aprueban a quien no sabe enseñar. Lo mismo pasa con los confesores, ya que muchos fieles acuden a ellos pensando que, como les dan limosnas, encontrarán mayor liberalidad. Además los religiosos, creyendo que están autorizados por sus privilegios, absuelven en casos reservados a los obispos. Y en España, recuerda, no es costumbre cobrar tasas a los mendicantes por el examen episcopal. Más generalmente, De la Cerda recuerda que la cura de almas compete al obispo, que conoce las necesidades de los fieles mejor que los superiores regulares. Por eso no se debe permitir que los frailes con cura de almas puedan designar vicarios por su cuenta, pues el concilio se esforzó en que los vicarios fuesen doctos, competentes y bien remunerados, y ahora los mendicantes darán el cargo a quien se ofrezca por menos sueldo.

El arzobispo de Santiago denuncia que los superiores mendicantes dan licencias a frailes ignorantes por no enemistarse con ellos. Pero como son los obispos quienes deben dar cuenta de las almas de sus súbditos y saber quién predica y confiesa en sus diócesis, tienen que poder examinarlos e incluso volverlos a examinar al cabo de un tiempo si es necesario. Para él, es un error que los religiosos puedan ejercer la cura de almas con la aprobación sólo de sus superiores, pues se favorece que salgan de sus conventos y que haya conflictos sobre si están sujetos al ordinario. Es más: donde tengan anexa cura de almas, se les debiera obligar a designar un sacerdote secular como vicario.

El obispo de Córdoba se muestra especialmente preocupado por las medidas sobre la confesión, única manera de atajar sacrilegios y pecados. «La puerta más grande y abierta para entrar las eregías es no tenerse gran cuenta con las buenas confesiones». Si todos los frailes fuesen tan doctos y ejemplares como lo mandan sus reglas, dice, no habría problemas, pero ese no es el caso, porque los frailes no preguntan la doctrina cristiana a todos los penitentes, y absuelven de pecados públicos sin comunicarlo al obispo. Rojas avisa que las órdenes intentan tener muchos confesores para atraer más fieles a sus conventos y aumentar sus donativos. Por eso, «nos han presentado muchos para confesores aprovados por sus superiores que no sabían gramática ni habían estudiado ninguna cosa, y ellos mismos confessaban no haber estudiado latín». El obispo reivindica el examen

de los confesores –sobre todo de los de monjas– y de los predicadores por el obispo incluso cuando los frailes son graduados en Teología, porque «muchas veces se ven hombres graduados con muy poca suficiencia y menor virtud y prudencia, y para ser predicadores y confesores se requiere más que letras».

En su memorial más extenso, el catalogado con el número 92, Rojas pone el ejemplo del precio del pan. En una junta de teólogos y juristas en casa del obispo se decidió que el pan cocido podía venderse al precio fijado por el corregidor, que tenía poderes del Consejo de Castilla. Los que lo hubiesen vendido más caro debían restituir el excedente o, si no podían determinar quién lo pagó, darlo a los pobres. Ninguno de los panaderos que se confesaron con clérigos seculares –dice el obispo-fue absuelto sin hacer antes la restitución ordenada. Pero la mayoría se fueron a confesar al clero regular, «con las personas que les paresció, adonde van todas las que están notadas de tratos no limpios, por donde se ve el daño que hacen los confesores que no están examinados y aprovados».

Castigo de los religiosos que delinquen

Para Don Juan Manuel, está claro que el obispo tiene la facultad de procesar a los delincuentes, incluso si son regulares. De lo contrario, como se ha visto recientemente –afirma–, atroces delitos quedan sin castigo por negligencia de los superiores regulares «como fueron cortar un religioso a otro la cabeza en un camino en Salamanca, pretender otro con un pico de cantero romper la cárcel pública para sacar un delincuente condenado a galeras en mitad del día en Zamora y otros semejantes». Otras veces, por no desprestigiar a la orden, los superiores disminuyen la gravedad del delito «tanto que la cuchillada peligrosa hiciesen rasguño de alfiler y el escándalo del pueblo le pintasen por escándalo de fariseos».

El arzobispo de Santiago también insiste en que el obispo debe poder hacer información judicial sobre los religiosos escandalosos y castigarlos si hay negligencia del superior. Asimismo tiene que poder prender al clérigo fugado de su convento sin comunicárselo al superior.

Ordenación sacerdotal de frailes y obtención de grados universitarios

Es queja común de los tres prelados que los religiosos obtienen los grados en sus centros con mayor facilidad que en las universidades, porque, como escribe el arzobispo Zúñiga, se matriculan en «algunos estudios adonde sin examen bas-

tante se suelen graduar; (…) como dicen en Castilla, al buen pagador no le duelen prendas». De la misma manera, se hacen ordenar por obispos que les son favorables sin tener la suficiente capacidad. Rojas vaticina que, si se toleran las ordenaciones de los regulares sin permiso del ordinario, los frailes traerán obispos itinerantes que ordenarán a «hombres idiotas y de mal exemplo».

Examen de las novicias que desean profesar

A este respecto, el obispo de Zamora no se ahorra ironías[14]. Dice que los obispos estarán encantados de que se les prohíba entrar en los monasterios de monjas para no ver sus necesidades y no tener que ayudarles, pero que se va a sospechar que los religiosos no quieren que los obispos sepan qué trato dan a las monjas. Con todo, critica muy seriamente los impedimentos para que los obispos examinen a las novicias: éstas muchas veces desconocen los rigores de la regla que van a profesar o se les han hecho promesas que luego no se cumplirán, por lo que conviene que el obispo les explique las exigencias de su futuro estado. Y se ha dado el caso de que habiendo denegado el obispo una profesión por entender que es involuntaria, la han aceptado «sus superiores diziendo que conviene para el sosiego de sus padres, que si no la hiziese se avrian ásperamente con ella».

Para el arzobispo de Santiago, al frente de una diócesis extensa y montañosa, los quince días previstos por el papa para examinar novicias son insuficientes para acudir a los monasterios más apartados. Además se debe garantizar la libertad del obispo para formular preguntas y de la novicia para responderlas. Abundando en lo mismo, el obispo de Córdoba cree que efectuar el examen dentro del convento le quita su finalidad principal, que es verificar la libertad de la novicia para entrar en religión sin coacciones y dar al obispo la posibilidad de sacarla de allí.

Primacía del culto en la parroquia y cobro de derechos en los funerales

Para el obispo de Zamora, los fieles deben oír misa en la parroquia, y no en los conventos, «donde oyen una missa rezada y muy de priessa» que no incita a

[14] Por entonces el obispo de Zamora está inmerso en un virulento conflicto sobre la reforma de monjas en su diócesis; Francisco J. Lorenzo Pinar, *Beatas y mancebas*, Zamora, Semuret, 1995.

la devoción y no permite a los fieles aprender la doctrina cristiana que enseñan los párrocos, «y así se ve manifiestamente que en las aldeas, aun los más bastos labradores saben mejor la doctrina cristiana, las fiestas e ayunos de la iglesia que los muy platicos ciudadanos». En los días solemnes sólo se debe predicar en la catedral, y al paso que llevamos, ironiza «yo doy las catedrales vueltas en heremitorios y los monasterios de regulares hechos catedrales».

El arzobispo de Santiago piensa que si se facilita la celebración de los oficios y la predicación en los conventos antes que en las parroquias, cesará el conocimiento por el rector de la vida y doctrina de sus fieles y el control del cumplimiento de los preceptos canónicos. También disminuirán sus ingresos si se aceptan las nuevas medidas sobre funerales. Al cura le competen los bautizos, los funerales y la administración de sacramentos a los enfermos, así como acompañar a los difuntos a la sepultura. En cambio, para el arzobispo no hay problema en que los fieles hagan testamento sin presencia del cura, pues cuando han sido requeridos suele ser por caridad o por falta de escribano.

Es el obispo de Zamora quien más defiende la primacía de los párrocos para decir la primera misa funeral o para asistir a los entierros. También deben estar presentes cuando sus feligreses hacen testamento, porque los curas, que han tratado en vida al que agoniza, sabrán en la hora de su muerte lo que conviene más al descargo de su conciencia. No se puede decir que le coaccionarán para que legue bienes a la parroquia, porque lo mismo podría decirse de los regulares para sus conventos. En cambio, la presencia del cura evita las presiones de los familiares. Algo similar pasa con la cuarta funeral: los párrocos no cuidarán de sus fieles en vida si presumen que en el momento de su muerte los derechos serán pagados a los religiosos

> pues por solo un entierro llevan los mendicantes todo quanto han trabajado toda su vida los curas (…) a los curas que diu et noctu han velado en apacentar las almas de sus parochianos se les viene a satisfazer con quatro candelillas, lo qual vendría sin duda apenas en que no gastasen ellos media en desvelarse en el gobierno de las ovejas.

Permisos del obispo para fundaciones y sujeción de los conventos a interdictos

Para el obispo de Zamora, es bueno que el obispo deba aprobar la erección de conventos, pues algunos regulares, por ser nombrados priores, fundan «tugurios». En cuanto a los entredichos, si se suspenden los días de fiesta de las órdenes religiosas, como hay tantos, al final el entredicho no servirá para nada.

El arzobispo de Santiago insiste especialmente en que el obispo ha de aprobar las uniones de beneficios a monasterios, pues con ellas se priva del sustento a los clérigos seculares en beneficio de los regulares, se puede agraviar a los fundadores del beneficio y a los pobres del obispado y se facilita que haya vicarios mal pagados nombrados por los mendicantes, en detrimento de la cura de almas. En cuanto al interdicto, dice Zúñiga, su función es que el corregidor o juez seglar, al ver que por su culpa todo un pueblo padece, se avenga a aceptar la jurisdicción eclesiástica sobre un caso. Pero si se alza el interdicto en los conventos en los días de los santos de sus órdenes, como son tantos, cada día se podrá celebrar públicamente y se perderá todo el efecto que se busca.

Contribución económica de los regulares a los seminarios y el subsidio

Los tres obispos protestan contra la exención pontificia de los mendicantes en este punto. De nuevo es el de Zamora quien más desarrolla sus argumentos: los regulares deben contribuir a mantener los seminarios, de los que salen muchos clérigos que luego se hacen religiosos, y el subsidio, pues la parte que no pagan recae sobre un clero ya muy empobrecido. De la misma manera que los mendicantes pretenden las limosnas de los obispos y curas ricos, deben contribuir al sustento de la cura de almas.

5. Conclusiones

Es probable que el parecer de estos prelados refleje un estado de opinión extendido entre el episcopado español, en el que eran regulares solo 33 (17%) de los 194 obispos presentados por Felipe II (1556-98) a las 55 diócesis de las Coronas de Castilla y de Aragón, a diferencia de lo que ocurrirá en el siglo XVII, o de lo que pasó en América[15]. Por otro lado, los tres memoriales reflejan bien el senti-

[15] Helen Rawlings, «Bishops of the Habit in Castile, 1621-1665: A Prosopographical Approach», *Journal of Ecclesiastical History,* 56-3, julio 2005, p. 455-472. Evolución cronológica más amplia en Joan Bada, «El clero secular», en Enrique Martínez Ruiz, Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas, 1994, p. 83; Maximiliano Barrio Gozalo, *El Real Patronato y los obispos españoles en el Antiguo Régimen (1556-1834),* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004. En América, en el siglo XVI el 66% de los obispos son religiosos: Paulino Castañeda, J. Marchena, *La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano (1500-1850)*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 73-79.

miento de fuerza y gran responsabilidad que caracteriza a la primera generación episcopal post-tridentina, consciente de su importancia para realizar una reforma de la Iglesia largamente anhelada.

Habría que recurrir a la investigación sobre fuentes locales para precisar el grado de cumplimiento del *motu propio* de Pío V y hasta qué punto alteró las relaciones prácticas entre las órdenes mendicantes y el clero parroquial, pero es posible que haya una gran diversidad de casos. Cabe recordar, en primer lugar, que el mismo Pío V en 1571 revocó que los religiosos pudiesen confesar sin licencia de los obispos[16]. Y, en segundo lugar, que los obispos se tomaron cierto margen de maniobra. Es el caso de Cristóbal de Rojas, quien el 20 de junio de 1568 escribe al secretario de Felipe II, Gabriel de Zayas, que los frailes se quejan de él en Roma porque no cumple el *motu proprio*. Rojas se defiende con argumentos episcopalistas:

> Su Sanctidad ha dado muchos motus proprios que deven de ser necesarios para Roma y algunos dellos lo son para muchas yglesias, mas otros no son necesarios y por ventura no convienen para todas las yglesias. Destos motus proprios yo he hecho guardar y publicar los que me paresció convenian para el servicio de nuestro Señor y buen govierno de mi yglesia[17].

Porque las órdenes mendicantes no están dispuestas a dejar pasar la ocasión. De hecho, la copia manuscrita que se conserva en Simancas es un traslado del texto impreso que hizo en noviembre de 1567 un notario de la audiencia del arzobispado de Granada a petición de la orden de los agustinos, «para que hiziese fee en juizio e fuera del».

En suma, cuando acaba el concilio de Trento no es tan claro que vaya a ser aplicado[18]. Por eso el obispo de Zamora escribe que los enemigos del concilio se alegrarán con el *motu proprio* de Pío V. Además, el papa quiere asegurarse el control último de las reformas prescritas por el concilio y establecer su derecho exclusivo a interpretar los decretos si surgen dudas, a conceder dispensas en casos concretos, o, incluso, si lo cree necesario, a modificar los decretos conciliares. Los sectores conciliaristas o episcopalistas, por el contrario, defienden el

---

16 Ludovico Pastor, *Historia…*, p. 248.

17 AGS, Estado, 150, f. 43. En el f. 42, el obispo Rojas indica que los dominicos le están intimando el cumplimiento del *motu proprio* de Pío V.

18 Giuseppe Alberigo, «Du Concile de Trente au tridentinisme», *Irénikon,* 54, 1981/2, pp. 192-210; «La réception du concile de Trente par l'Église Catholique», *Irénikon,* 58, 1985, pp. 311-337.

poder de cada obispo en su diócesis de asumir personal y directamente las reformas. Si es necesario, como hace el obispo Rojas, se distanciarán de lo que decida Roma.

Los textos mencionados deben entenderse en ese contexto. No hay duda que Pío V está claramente comprometido con las reformas del concilio. Pero también quiere decidir cómo deben ser aplicados los decretos de Trento, e incluso cuándo no deben ser aplicados. Y, como dominico y reformador de su orden, el papa valora positivamente la labor pastoral de los frailes. En cambio, los prelados castellanos piensan que el papa no puede contravenir los decretos del concilio. Que se dirijan al rey o a sus principales ministros es también revelador: la Corona no es un espectador pasivo en las querellas eclesiásticas, sino un agente activo. Los obispos saben que el apoyo del rey es imprescindible para obtener la paralización o, si cabe, la revocación de las medidas de Pío V.

Más allá de las críticas concretas de los obispos a la actitud de los mendicantes, aquí nos interesa más la idea de que el texto de Pío V desbarata la estructura de atención pastoral vertebrada por el concilio en torno al clero parroquial. Trento ha diseñado una cadena de conocimiento de la realidad y de aplicación de las reformas basada en el control de los laicos por sus curas, quienes a su vez rinden cuentas al obispo. Por eso es básico que los fieles oigan la misa dominical en la parroquia, donde se les impartirá la sana doctrina, que se confiesen y comulguen con su cura y que sea su párroco quien les guíe hacia una buena muerte. En ese sentido, los textos de los obispos parecen abonar las conclusiones de la historiografía italiana reciente, que ha visto determinados preceptos de la Reforma católica, sobre todo los relativos a la confesión, como un mecanismo de control de las conciencias y de disciplinamiento social[19]. Sus discrepancias con Pío V muestran que, contra lo que a veces se dice, Trento no había zanjado todos los temas de debate y que en el post-concilio se están discutiendo muchas de sus decisiones, en un marco de relaciones de poder cambiantes, so pretexto de precisar cómo deben ser interpretados o aplicados los decretos tridentinos.

---

[19] Especialmente Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Turín, 1996, sobre todo pp. 302-315, y el debate historiográfico al que ha dado lugar. Una brillante reflexión sobre el rol de las órdenes en las reformas en Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino*, Brescia, Morcelliana, 201, pp. 169-186.

O FUMO DA «SANTA» DISCÓRDIA AS INSTITUIÇÕES MONÁSTICAS E O DESCAMINHO DO TABACO (SÉCULOS XVII E XVIII)*

João Figueiroa-Rego
(CIDEHUS-UÉ, CHAM, FCSH-UNL, UAç,)

Resumo:

O contrabando do tabaco, tanto sobre a forma de cultivo, como enquanto género vendido em contravenção com as disposições legais, constituiu um verdadeiro quebra-cabeças para as magistraturas ibéricas ao longo dos séculos XVII e XVIII.

O presente texto pretende debruçar-se sobre essa problemática, através de uma sondagem ao grupo mais polémico de inculpados: os eclesiásticos. Que apoios institucionais recebiam? Quais as redes de solidariedade e cumplicidade geradas? Como reagiam os tribunais superiores, as autoridades locais e o oficialato intermédio aos desmandos frequentes? Por fim, de que modo, e em que termos, eram tornadas efetivas, ou matizadas, as decisões das magistraturas em confronto?

Palavras chave:

Descaminho do tabaco, tribunais régios, congregações religiosas.

Abstract:

The smuggling of the tobacco, as product sold in contravention with the legal dispositions, constituted a true breaks-heads for the Iberian magistrates in the 17th and 18th centuries.This study intends to look into this problem through a survey of the most controversial group indicted: the ecclesiastics. What institutional support received? Which networks of solidarity and complicity generated? How the higher courts, local authorities and other political and ecclesiastical powers react at those excesses? Finally, how, and in what terms, were take the decisions of the magistrates in confrontation?

Key words:

Tobacco smuggling, magistracies, religious congregations, prelates.

---

* Realizado no âmbito dos projectos: (HAR2012-34535); *BAHIA 16-19 - Salvador da Bahia: American, European, and African forging of a colonial capital city*» Marie Curie Actions. PIRSES-GA-2012-318988.

Em 28 de Fevereiro de 1701, o Arcebispo de Évora D. Fr. Luís da Silva, em carta para o Núncio Apostólico em Lisboa Miguel Ângelo Conti (1655-1724), respondeu às queixas feitas à Sagrada Congregação e ao Papa Clemente XI, sentindo-se na necessidade de justificar o seu procedimento em casos susceptíveis de ferir a ética apostólica.

Tudo isto porque tinham sido violadas a clausura do convento da Esperança de Vila Viçosa e a imunidade dos Conventos dos frades terceiros da vila de Viana do Alentejo e de Jesus da 3.ª ordem da penitência dos Franciscanos - por entrarem neles ministros seculares e o juiz de fora da dita vila a dar busca ao tabaco.

O prelado eborense pediu a monsenhor Conti para representar a Sua Santidade «a grande devassidão que há nos conventos regulares em serem velhacouto dos descaminhos do tabaco» em cujo rendimento estava a conservação do Reino, bastando por prova –escrevia o arcebispo– que o Ministro dos frades terceiros de Viana «dava balanças, pesos e licença aos castelhanos para venderem tabaco naquele convento»[1].

Na verdade, a questão melindrosa do descaminho, de que o responsável da arquidiocese alentejana fazia eco, longe de constituir um problema isolado, era bastante recorrente[2] em todo o território peninsular, nas ilhas do Atlântico[3] e nos espaços ultramarinos dos impérios ibéricos.

---

1 Biblioteca da Ajuda (BA), Mss 51-IX-34 (1), fls.1/13.

2 Tema largamente abordado nas pp. 235 a 254 do *Tratado teórico-practico de los juicios de contrabando: dividido en dos partes: la primera comprehende el órden y ritualidad con que debe procederse en ellos, y la segunda las reales instrucciones, cédulas y órdenes que rigen en la materia* / dispuesto por el licenciado don Josef Lopez Juana Pinilla … /, Madrid, Imprenta Real, 1807, depois reeditado pela Imprenta de D. Ramon Verges, em 1825. O referido autor, que viveu no século XVIII, fora «abogado de los Reales Consejos y juez de todas las rentas reales y de la junta general de comercio, moneda y minas de Siguenza y su partido». Embora com menor detalhe a questão esteve presente na obra de Juan de la Ripia y Diego María Gallard, *Práctica de la administración y cobranza de las rentas reales y visita de los Ministros que se ocupan en ellas.* Madrid, Oficina de D. Antonio Ulloa (tomos I al IV), en la Viuda e hijos de Marín (tomo V),1795-1796.

3 No reinado de D. Maria I de Portugal, teve lugar uma devassa efetuada pelo Juiz Conservador dos Tabacos e Saboarias da Ilha de Santa Maria, em 1793, acerca do contrabando de tabaco que se praticava nos três Recolhimentos de Vila do Porto (Nossa Senhora da Conceição, Santo António e Santa Maria Madalena). A soberana ordenou aquele funcionário que admoestasse as regentes dos três Recolhimentos, advertindo-as que cada uma vigiasse e coibisse tal prática que classificava de «*prejudicial*» e «*pecaminosa*», sob pena de castigos. Cf. «Ordem sobre o contrabando de Tabaco feito nos Recolhimentos» in *Arquivo dos Açores*, vol. XV, p. 197.

A importância atribuída aos alegados rendimentos do tabaco[4] –tanto na forma de monopólio com exploração direta das Coroas como na de contrato cedido a estanqueiros-gerais– não permitia que se fechasse os olhos aos descaminhos protagonizados por diversos grupos sociais. As situações menos problemáticas eram aquelas que opunham simples particulares, fossem eles fidalgos ou plebeus, às justiças régias.

Quando os faltosos vestiam hábitos monásticos, ou sotainas eclesiásticas, a resolução das questões jurídicas e penais daí decorrente assumia não só grande complexidade, como maior morosidade e menor eficácia prática. Os privilégios e as imunidades, a que as corporações religiosas se sentiam com direito, caíam por terra às mãos dos magistrados encarregues de fazer respeitar as regras do monopólio tabaqueiro, sobretudo após a criação, no caso português, do tribunal da Junta da Administração do Tabaco (doravante designado por JAT) em 1674. Tal facto, apesar de insuficiente para deter a escalada de desvios, potenciava uma onda de contestação e de incriminações recíprocas, além de gerar intenso vaivém epistolar, quer entre as dignidades episcopais e os gerais das congregações, como, também, entre estas e os tribunais da Coroa

A esta circunstância haverá que somar a repercussão diplomática e os embaraços criados aos enviados da Santa Sé, uma vez que esta era chamada frequentemente a mediar essas contendas, em regra para apelar ou fazer valer o peso da autoridade apostólica.

Antes de prosseguirmos haverá que precisar um aspeto que pode gerar alguma dúvida. É que, na documentação coeva, o termo descaminho era usado de modo ambivalente, ou seja indistintamente, quer enquanto sinónimo de contrabando propriamente dito, quer referindo-se ao cultivo ilícito do género. Independentemente da realidade que traduzia e fosse em benefício ou prejuízo dos intervenientes (contratadores, rendeiros, ou estanqueiros locais) constituía, antes de mais, um ato contra a Fazenda Régia.

Termos e conceitos

«O lícito é o comércio legal, autorizado, posto sob contrato e privilegiadamente atribuído. O ilícito é o *descaminho* [sublinhado nosso] aquilo que não é legal,

---

4 Estima-se que a Bahia exportava anualmente, em média, por finais do XVII, cerca de 25.000 rolos de tabaco de oito arrobas, cf. Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador,* Salvador, Prefeitura Municipal, 1969, p. 159.

que passa por fora do contrato, que é subtraído ao fisco, que turva a visão dos oficiais, enfim, que é praticado por quem deveria coibi-lo»[5]. Seria esse o caso do tabaco cultivado (pisado como se dizia à época) à revelia de leis em contrário[6], desviado dos circuitos mercantis legais, adulterado no peso e disfarçado na qualidade para eludir as taxas alfandegárias, negociado com nações inimigas, vendido entre colónias em violação do exclusivo metropolitano, ou introduzido clandestinamente nos territórios sob monopólio, configurava sempre uma situação de fraude contra a Coroa com impacto evidente nas receitas fazendárias. Conjuntura tida como bastante penalizante, mesmo que matizada, ocasionalmente, pela concessão de indulto régio[7]. No entanto, cabe estabelecer a diferença entre descaminho e contrabando, tendo em vista o enquadramento legal do Tabaco. Assim, o descaminho corresponderia, em termos gerais, ao crime de sonegação fiscal. Ocorria quando se dava a entrada ou saída de produtos permitidos no Reino mas sem que os mesmos fossem objecto de impostos, ou seja, submetidos aos trâmites burocráticos (alfandegários e fazendários) determinados por Lei, sobretudo tratando-se de géneros estancados. O contrabando, no geral, configurava um quadro distinto, porquanto a entrada das ditas fazendas consistia num acto totalmente ilícito. Tal, por exemplo, o caso do tabaco castelhano, cuja importação não era autorizada.

Mas, relativamente ao carácter fraudulento destas operações, haverá que inserir o conceito de descaminho no conjunto das categorias mentais à época. Aquilo que a administração fiscal reputava como fraude seria, para muitos dos interventores, apenas uma reacção natural de defesa, face ao que consideravam ser um atropelo aos seus privilégios.

---

5 Paulo Cavalcante, «A institucionalização dos descaminhos: governo político e sociedades de contrabandistas», ANPUH –XXIII Simpósio Nacional de História– Londrina. Disponível on-line em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.1475.pdf> (consultado em 20.05.2013).

6 Após a Restauração, desde, pelo menos, 1649; cf. Biblioteca da Ajuda (BA), Mss 51-VII-49 (33), fls. 440/1: «Alvará que vale como Lei que S.M manda passar porque há por bem proibir que se lavre tabaco nestes Reinos. Lisboa, 1649, Maio 10».

7 Archivo Histórico Militar de Madrid (AHMM), Libro 53, fol. 57r. Um exemplo relativo a Portugal: «Aviso sobre o Padre Fr. Manuel de Medina, religioso de N.ª S.ª do Monte do Carmo, que, por culpas do tabaco, estava proibido de entrar na Corte pudesse vir a ela ou a outro qualquer convento que lhe indicassem os seus prelados atendendo aos trabalhos que tem padecido». 5 Setembro 1687; Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Junta da Administração do Tabaco* (JAT), *Avisos*, mç. 56.

Havia limites para o tolerável em termos de acção preventiva e punitiva. Limites que os agentes da Coroa nunca poderiam ultrapassar, sob pena de se tornarem eles mesmos fautores de ilícitos, sobretudo quando as lacunas legais podiam ser exploradas em proveito da parte indiciada. Como, por exemplo, no caso das pessoas que introduzissem tabaco de Castela, no Reino, Ilhas e Índia, por estarem a cometer um ilícito, incorrendo no crime de descaminho. O mesmo não sucederia no Brasil, uma vez que tal hipótese não fora contemplada nos diplomas sobre a matéria. As lacunas legais favoreciam o embuste. Outros tipos de omissão eram, igualmente, explorados sem qualquer pudor, ainda que a coberto de alegada inocência:

> Há um manifesto descaminho neles em razão de que pelos muros da cerca do Convento de S. Bento dessa cidade que estão sem o devido reparo, e resguardo, ou por ruína afectada, ou conservada por omissão, e negligência se faz público o descaminho aos direitos porque pelo mesmo muro, e por buracos deles em muitas partes se lançam as fazendas desencaminhadas e ainda que os oficiais de justiça daquela arrecadação queiram seguir as fazendas, e pessoas compreendidas no dito crime para as tomadias, e penas impostas lhes não é possível, porque os ditos religiosos pelos seus mulatos, e mais escravos, com armas proibidas com pretexto de imunidade do lugar impedindo a diligência da justiça patrocinam livremente aquela continuada maldade, que os delinquentes repetem provocados de tão injusto asilo o que se faz de conhecido escândalo, e prejuízo (…)[8].

As modalidades e contornos do descaminho, os grupos sociais que o protagonizavam, eram variados (e imaginativos), tal como a resposta das autoridades.

Crimes de tabaco por mão de religiosos dos dois sexos

Terá sido por volta de 1652 que «por primera vez se denunciaba el tráfico ilegal que realizaban los religiosos» e, em 1688, autorizava-se os guardas fronteiriços a que registassem «qualquiera género de personas de qualquiera estado y condicion que sean a la entrada de los puertos de este reyno, aunque sean eclesiásticos»[9]. Para

---

[8] «Sobre se advirta Dom Abade de São Bento levante os muros da cerca para se evitarem descaminhos da fazenda real» (Lisboa, 03.01.1726), *Publicações do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, 1915, vol. 15.

[9] Mario García-Zuniga, «El estanco del tabaco en Navarra, 1642-1841.Valores, consumo y contrabando», *Gerónimo de Uztariz*, núm. 22, 2006, pp. 107-139 (p. 109). Disponível on-

além de se estabelecerem penas de 30 ducados (elevadas a 100 em 1701) ou um ano de presídio (passaria depois a quatro de prisão) para os infractores. Em 1690 a *Diputación* de Navarra, enviava cartas ao vice-rei, ao deão de Tudela, ao provincial dos franciscanos e aos bispos de Tarazona e Calahorra para que usassem da sua autoridade sobre militares e clero, os dois grupos sociais que maiores dissabores causavam à Fazenda Real. Em 1697 e 1703 lançavam-se novas penas de excomunhão sobre os eclesiásticos que comprassem tabaco fora dos estancos. O que de pouco valeu porque, cinco anos depois, o contratador da renda remetia três memoriais solicitando novas sanções contra os religiosos[10].

Os ilícitos tanto podiam decorrer no contexto alargado de uma comunidade eclesiástica como na morada de um qualquer clérigo[11].

Os atropelos à Lei e o gosto pelo tabaco não seriam prerrogativa dos mosteiros e conventos masculinos. As casas de religiosas eram, também elas, palco de intensa movimentação e as freiras assaz activas no descaminho tabaqueiro. Uma relação de várias tomadias, escrita por ordem do desembargador Belchior da Cunha Brochado e relativa ao ano de 1699, refere uma que tivera lugar num convento de freiras bernardas[12]. Outro documento, com data de 20 de Março de 1700, descreve certa operação ilegal no Convento de Santa Ana, em Viana do Castelo. Ao que parece as freiras quebraram o monopólio local ao vender mais de 114 quilos de tabaco em pó, pelo que foram declaradas culpadas de plantar tabaco no terreno do convento[13]. As religiosas dos conventos de Bragança, Vinhais, Murça e Santa Clara, de Vila Real, incorreram em igual desrespeito pelas normativas, sem embargo das queixas frequentes dos contratadores, ocupando no cultivo do tabaco muitas terras de pão. Desde o século XVII o descaminho do tabaco, no feminino, seria tão apelativo quanto o seu uso.

D. António de Vasconcelos e Sousa, Bispo de Lamego (1692-1706), mandou em 1699 «tirar um sumários sobre se descaminhar algum tabaco» no Mosteiro das Beneditinas da Purificação, de Moimenta da Beira, cujas monjas se tinham afeiçoado muito ao uso do rapé. Um seu antecessor na diocese, D. Luís de Sousa,

---

line em: <http://amarauna.org/uztariz/pdf/artikuluak/aldizkaria2204.pdf> [consultado em 07.06.2013].

10 Archivo General de Navarra (AGN), *Vínculo*, leg. 2, cs. 44 e 45, e leg. 3, cs. 24 e 29.

11 Como sucedeu, em 1674, em casa do Padre João Moreira Velho, em Lisboa, onde se fabricava tabaco à revelia do estanco real ANTT, JAT, *Consultas,* mç. 1, doc. 3,

12 ANTT, JAT, *Avisos*, mç.56.

13 ANTT, JAT, *Avisos*, mç 5.

quando embaixador na Curia Romana, fora um dos prelados que mais se imiscuíra nestas questões, como se verá adiante.

Também D. Rodrigo de Moura Teles, Arcebispo de Braga de 1704 a 1728, actuou contra o cultivo do tabaco, no decurso de uma visitação, em 1713, ao Convento do Salvador, em Braga, onde o tabaco era pisado e vendido, com escândalo público. O prelado bracarense fez assentar no livro conventual uma reprimenda em forma, «por nos constar legalmente que neste nosso convento se sêmea tabaco na horta e se vende como se fosse estanque publico de que não so se segue grande prejuizo a fazenda real e estanqueiros e se ficam defraudando muito os rendimentos do seu contrato mas por este modo nos metem em questoens com a jurisdição secular como de presente nos esta sucedendo […] se devem abster desta indesente escrupuloza e arriscada manufactura»[14]. O mesmo sucederia numa outra visita, esta ao Convento de Santa Clara, de Guimarães, em 1715[15].

Não obstante as admoestações freiras e frades persistiam na sua atitude mostrando grande resistência em acatar aquilo que as autoridades seculares e eclesiásticas procuravam fazer cumprir.

Tome-se o caso do franciscano, Fr. João da Nazaré, que viera fugido da Índia e domiciliara-se em Alcobaça, sem contudo viver em clausura ou sob a obediência do prelado, apenas comerciando em tabaco. Muito embora o fizesse, alegadamente, por conta de um cunhado, em cujo nome arrendara o contrato daquela vila nos anos anteriores, a verdade é que era ele quem comprava, vendia e tratava tudo o que fosse relativo a tabaco. O promotor encarregue das averiguações defendeu que o dito frade fosse mandado 20 léguas para fora de Alcobaça a um convento da sua ordem, sendo remetidas as culpas ao seu prelado. Caso se desconhecer quem era este último, que se desse conta ao Núncio de Sua Santidade, para que o castigasse. Parecer corroborado pela JAT[16].

Em 1744 lavravam-se autos de *Culpas que resultaram contra as religiosas do Convento de Sta. Ana de Viana, da devassa que tirou o Dr. José de Lemos Pacheco, corregedor do concelho e conservador dos Tabacos*[17]. Tratava-se de uma reincidência, porque o mesmo convento já fora devassado em 1700. Quatro décadas não haviam sido suficientes para erradicar o mau hábito que se instalara naquele recolhimento feminino. O Minho era palco frequente de questões do descaminho

---

14 ADB, *Visitas e Devassas*, liv. 30, fols 75v-76.
15 Arquivo Distrital de Braga (ADB), *Visitas e Devassas*, liv. 68, fol. 57.
16 ANTT, JAT, *Consultas*, mç. 1, doc. 46.
17 ADB, /MITRA/CD/01.01.05/116.

e motivo de pugnas constantes entre autoridades seculares e eclesiásticas. As queixas sobre os crimes do tabaco ali perpetrados eram, ocasionalmente, acompanhadas de relatos enfáticos sobre resistência violenta oferecida pelas comunidades religiosas e pela população local. A própria hierarquia episcopal era reticente na observação da Lei e dava cobertura, mais ou menos declarada, a actos ilícitos. Ciente dos seus privilégios recusava-se, sempre que podia, a obedecer às disposições das justiças seculares, o que desesperava os assentistas.

As pugnas de um assentista persistente

Filipe de Azevedo Veloso, contratador do estanco do tabaco das comarcas de Guimarães e Viana, foi um dos mais atentos na vigilância ao descaminho queixando-se das pessoas eclesiásticas que fabricavam e vendiam tabaco sem embargo das leis em contrário e em prejuízo das condições expressas no seu contrato. A lista de inculpados era eloquente quanto à qualidade dos implicados, todos eles religiosos. Veloso alegava que a maior parte destes danos eram cometidos porque o Arcebispo de Braga não lhe dava licença para que os seus oficiais fizessem varejos nas casas de eclesiásticos, a despeito da recomendação enviada pela secretaria de Estado (em carta de 10.07.1675) e dos vários requerimentos apresentados pelo lesado. O prelado chegara a rasgar uma petição do queixoso, o qual sentia correr risco de vida, em virtude dos implicados usarem armas proibidas e serem «gente trabalhosa». Pedia, por isso, autorização para andar armado[18]. O procurador da Fazenda criticou a parcialidade do arcebispo[19], achando que devia conceder as licenças pedidas pelo contratador, remetendo-as por intermédio da Secretaria de Estado e com a brevidade que convinha ao serviço régio. Quanto a Veloso, o procurador advogava que se lhe desse licença de trazer armas, visto a «terribilidade das gentes daquela província», na qual se incluíam soldados, clérigos e frades. Havia que refrear a insolência dos isentos, senão nem tabaco, nem rendimento, seria dali extraído.

---

[18] ANTT, JAT, *Consultas*, mç. 1, doc. 51.

[19] À época D. Veríssimo de Lencastre, que, em 1653, fora nomeado inquisidor em Évora e, em 1660, em Lisboa. Eleito arcebispo de Braga, em 22 de Dezembro de 1670, viria a ser Inquisidor-geral de Portugal entre 28 de Novembro de 1676 e 27 de Maio de 1679 quando foi suspenso do cargo. Demitiu-se do governo da arquidiocese em 8 de Fevereiro de 1677. A suspensão foi anulada e ele restabelecido no lugar de Inquisidor, em 22 de Agosto de 1681.

D. Pedro (II) autorizou os estanqueiros a «trazer para sua defença espingardas he as mais armas permitidas quando forem fazer seu off.º, Lx.ª, 8 Setembro 1676»[20].

Veloso, viu, paradoxalmente, o cabido de Braga passar ordem para que fosse ele suplicante a ser preso onde quer que se achasse. Tratava-se de reacção expectável por parte de entidades questionadas nos seus privilégios e competências. A justiça régia agiu em favor de Veloso e ordenou que os seus feitores não fossem impedidos de cumprir os respectivos contratos[21].

Mesmo os leigos sabiam que podiam contar com a cumplicidade clerical e tentavam tirar partido do regime de excepção que privilegiava a Igreja. Em 22 de Agosto de 1675, Veloso apontava frades crúzios de Barcelos e franciscanos de Braga de terem tabaco semeado[22]. Cortou-se um campo, mas o Arcebispo Primaz recusara uma petição, pois queria que as diligências fossem feitas só por oficiais eclesiásticos, pelo que os culpados ficaram sem castigo.

Os procedimentos, para evitar incidentes entre magistraturas eram complexos e acabavam por bloquear ou atrasar o curso da justiça. A jurisdição eclesiástica foi instrumento amplamente usado para subtrair os clérigos à justiça secular, agindo-se frequentemente em menoscabo da autoridade régia.

Em 1676, Veloso, queixou-se de eclesiásticos que fabricavam e vendiam tabaco no couto de Cambeses e do porteiro do colégio de S. Paulo, da companhia de Jesus, da cidade de Braga, pedindo a rápida intervenção das justiças régias. O procurador da Mitra, Constantino Ribeiro do Lago, homem particularmente ligado aos interesses da arquidiocese[23], fez notar que a cidade tinha meirinho e alcaide, além de juiz, pelo que se podiam cometer as diligências por intermédio dos oficiais do arcebispo, sem ofender a jurisdição da mitra bracarense, a qual tinha jurisdição que impedia que nela entrassem outros oficiais e ministros, ainda que postos pelo Príncipe[24]. Será oportuno referir que, *grosso modo*, a imunidade eclesiástica, de acordo com a lei canónica, contemplava o respeito aos privilégios *de foro* –garantia de isenção em caso de acção judicial movida por outras instâncias civis e não solicitadas por tribunais eclesiásticos– e *de cânone*,

---

20 ANTT, JAT, *Consultas*, mç. 1, doc. 51.
21 ANTT, JAT, *Feitos Findos*, Mç. 115, cx. 130, s/n.
22 ANTT, JAT, *Feitos Findos*, Mç. 115, cx. 130, s/n.
23 Alcaide-mor de Ervededo, cavaleiro da Ordem de Cristo (ANTT, *RGM, Ordens Militares*, liv.7, f. 414v); Ouvidor em Braga (ANTT, *RGM, Chancelaria D. Afonso VI*, liv.3, f.272).
24 ANTT, JAT, *Feitos Findos*, Mç. 115, cx. 130, s/n.

que garantia ao clérigo protecção quanto a actos de violência física, detenção provisória e tortura, castigos temporais, prisão efectiva ou pena de morte.

Um *Aviso* (5 de Maio de 1700) ao marquês das Minas revela outra forma do clero intervir negativamente. Segundo o juiz de fora de Beja, os religiosos do convento de S. Francisco haviam impedido a prisão de um culpado de descaminho do tabaco[25]. De acordo com as práticas em uso, quem buscava asilo em lugar sacro não podia ser retirado sem autorização de um juiz eclesiástico com competência para isso. Aproveitar a complacência do meio eclesiástico e procurar refúgio em locais onde as justiças seculares tinham dificuldade em entrar, era ardil muito explorado, mas nem sempre resultava. Um João Fernandes - achado na quinta do padre Diogo Varregoso, onde o corregedor do crime Fernão Tudela de Castilho[26] dera varejo por ter notícia que ali se fabricava e pisava tabaco, viu-se condenado em 100 mil réis na primeira instância. O juiz conservador do tabaco, na forma de uma lei de 1668, acrescentou a pena de 5 anos de degredo para o Brasil, com pregão e audiência. O suplicante recorreu alegando tratar-se de um equívoco, pois estava em casa do abade apenas para pedir uma carta de recomendação para um ministro e, só por acaso, é que pegara num maça de pisar. Argumentava que a confissão por si feita na altura, não fora jurada, sendo por isso diminuta, e que a pena de lei só se aplicava aos que pisavam de propósito, o que não seria o seu caso. Salientava, ter servido vinte e um anos nas fronteiras, como sargento, alferes e ajudante, sem receber qualquer satisfação pelos serviços, estando preso no Limoeiro havia um ano, padecendo muitas privações e doenças, resultantes dos trabalhos da guerra, tendo deixado seis filhos desamparados, dois deles aleijados. O recurso a este tipo de argumento era comum quando se apelava à indulgência, pelo que os tribunais não o desconheciam. Tanto assim que, a 31 de Agosto de 1675, mandando-se ver a petição na JAT, a Mesa foi favorável ao indeferimento, até por dar mau exemplo a quantos incorressem nesse crime. Lembravam os deputados que o preso já beneficiara de se tomar em consideração os seus serviços, ao ser sentenciado sem se lhe impor a pena vil[27].

---

25 ANTT, JAT, *Avisos*, Mç. 56.

26 Doutorou-se em leis na Universidade de Coimbra. D. Pedro II, tinha-o em grande estima, para a sua biografia vd. Biblioteca Nacional de Portugal –BNP, códice n.º 1077, *Memorial de Ministros*. Morreu a 20 Janeiro de 1692.

27 ANTT, JAT, *Feitos Findos*, Mç. 115, cx. 130, s/n.

Pena de talião

Face à resiliência dos membros da Igreja não admira que um dos casos de punição mais exemplar, de que haverá memória, tenha tido como protagonista um alto dignitário eclesiástico, cabeça de uma reputada congregação. O episódio justifica atenção detalhada pelas implicações jurídicas e melindre de que se revestiu.

O duque de Cadaval[28], presidente da JAT (1674-1698), tivera notícia de que no mosteiro de S. Bento era fabricado tabaco, pelo que ordenara uma busca. Esta tivera lugar a 28 de Março de 1676 e, em local acomodado para o fabrico, achara-se um pisão, duas maças, algumas peneiras e dois sacos de tabaco em pó. O tribunal entendia que o abade, sendo nele morador e prelado, não poderia desconhecer o caso, com a agravante de duas testemunhas terem referido correr o fabrico por sua conta. Contudo, mesmo que o tabaco não fosse seu, presumia-se que tinha obrigação de ser mais zeloso na defesa dos interesses da fazenda régia, até por, no ano anterior, haver sido advertido ao constar que ali se pisava tabaco. «Por ser desobediente à Coroa e assim prejudicar o bem comum dos vassalos» o tribunal achava que o prelado deveria ser mandado sair do Reino. não a título de desterro, mas proibido de nele residir, por se tratar de «vassalo imprestável». O tribunal notava que embora os eclesiásticos estivessem isentos de jurisdição real, por ser esta secular, a verdade é que, enquanto residentes, assumiam a condição de vassalos, cabendo-lhes guardar a Lei, obedecer às ordens régias e preservar o bem comum. Este argumento era, em larga medida, o fulcro de um debate antigo entre a jurisdição eclesiástica e o braço secular. As justiças régias viam-se frequentemente impedidas de exercer as suas competências e os monarcas ibéricos procuraram limitar a abrangência dos privilégios da Igreja, recorrendo mesmo à Santa Sé para esse efeito[29]. Não obstante, de acordo com as *Ordenações do Reino*, os juízes seculares podiam proceder judicialmente em causas envolvendo pessoas eclesiásticas, caso as matérias coubessem ao foro civil[30]. Nesse sentido mandariam proceder contra os clérigos, sem ter de temer

---

[28] D. Nuno Álvares Pereira de Melo, 4.º marquês de Ferreira, 5.º conde de Tentúgal (1638-1727. Dos conselhos do estado e da guerra, dos reis D. Afonso VI, D. Pedro II, e D. João V, etc.

[29] Os Sumos Pontífices procuravam atalhar as expectativas das Coroas emitindo bulas que refirmavam a autoridade eclesiástica (*Cum alias*, de Gregório XIV; *Ex quo*, de Bento III; *In supremo*, de Clemente XII).

[30] *Ordenações Filipinas* (1603), Livro I, título «Dos Juízes dos Feitos de El Rei da Coroa».

a excomunhão *ipso facto incurrenda* a que estavam sujeitos. Tratava-se de uma ameaça esgrimida, como arma de defesa, pelas autoridades episcopais, alegando estas que por se estar a usurpar a sua jurisdição.

Os ministros da JAT justificavam que qualquer pai de família tinha o direito de expulsar de casa um clérigo que lhe fosse desobediente. Tal expulsão –explicava a JAT– não teria carácter de castigo por via de jurisdição contenciosa, uma vez que configurava um acto facultativo que cada qual podia fazer, pelo poder económico que tinha em sua casa. Os eclesiásticos que fabricavam tabaco estavam a exercer a mercancia, o que tornava, aos olhos do tribunal, o delito ainda mais grave. Segundo a JAT, os eclesiásticos ao procederem como tratantes e negociadores, incorriam naquilo que os Sagrados Cânones designavam como «Peste e membros podres da República», os quais deviam ser erradicados pelo mau exemplo que davam, de modo a evitar-se o contágio[31].

A dramaticidade da decisão, tomada pelos deputados e presidente do tribunal, encontrou eco no desagrado e irritação com que D. Pedro (II) encarava estas situações, pelo que o parecer faria jurisprudência[32]. O prelado tentou reverter ou minimizar o teor da sentença, conseguindo apenas protelá-la uns meses, como revelam as várias *Consultas feitas sobre a execução que deveria ter a resolução de Sua Alteza, de mandar expulsar do Reino o Abade de S. Bento*.

Em 20 Julho de 1676, a Junta do Tabaco consentiu na conveniência de serem escutados extrajudicialmente os procuradores da Coroa e da Fazenda, dada a gravidade e implicações do caso, mas entendeu dar execução, sem mais demora, à ordem de desnaturalização do prelado. O tribunal soubera que, depois de conhecida a decisão de D. Pedro, os eclesiásticos estavam a abster-se de pisar tabaco, pelo que qualquer dilação atraso ou indecisão poderia anular o efeito e fazê-los reincidir. Os deputados explicavam que a medida não deveria ser interpretada como castigo secular, do qual o suplicante estava isento, mas sim resolução emanada do governo político, na qual o *Príncipe* actuara como qualquer particular em sua casa. A Junta, abonando-se em exemplos religiosos e seculares, lembrava que, segundo o Direito Canónico, o Príncipe podia dispensar a ordem judicial condenando os delinquentes sem os ouvir, só pela informação que tivera da verdade.

---

31 ANTT, JAT, *Consulta*s, mç. 1, doc. 42.

32 Carta do Príncipe D. Pedro para o bispo do Porto, D. Fernando Correia de Lacerda, mandando-o comunicar aos eclesiásticos da sua diocese a resolução de desnaturalizar e lançar fora do Reino todo o eclesiástico que fizesse tabaco fora do estanco. Lisboa, 1678, Julho 12; cf. Biblioteca da Ajuda (BA), Mss 51-IX-29 (1611), fl. 30-33v.

Em 23 de Setembro de 1676 a JAT emitiu novo parecer no sentido de se executar sem qualquer dilação a resolução antes tomada e que o Geral da ordem lhe desse imediato cumprimento. A resposta do Príncipe foi imediata e inequívoca: «Asy o mando e ordeno, Lx.ª 24 Set. 1676»[33].

A Curia Romana e as pressões régias

A Santa Sé foi palco de intenso vaivém diplomático devido a questões que opunham os interesses da Coroa de Portugal aos da Curia Romana, a qual não via com bons olhos a intromissão das magistraturas régias em assuntos considerados do foro privado da Igreja. As tentativas ensaiadas, em 1676 e 1677, pelo então embaixador D. Luís de Sousa, bispo de Lamego, mostram a dificuldade em obter resoluções que respeitassem o teor das disposições régias sobre o descaminho praticado por eclesiásticos. De facto, em carta ao secretário de Estado, datada de 26.12.1676, o referido prelado mencionava o esforço diplomático que fizera no sentido de ver resolvido, em favor da Coroa, um requerimento para que fossem castigados os eclesiásticos transgressores das leis sobre o tabaco. O documento fora debatido na Congregação mas não constava, à data da missiva, qual o teor da resolução tomada[34]. Em carta de 9 de Janeiro de 1677, o embaixador queixava-se de continuar sem resposta, por parte do secretário da Congregação, o qual adiava o anúncio da mesma com o frágil pretexto de estar adoentado, pelo que só quando melhorasse poderia ir busca-la[35]. O protelar da resposta deveu-se, entre outras coisas, ao facto de ser incómodo, por negativa para as pretensões portuguesas. Só em Fevereiro de 1677 é que o bispo conheceu a resolução (com a qual o Papa se conformara) de que a Congregação não aceitava as leis sobre o contrato do tabaco, na parte que dizia respeito aos eclesiásticos, mas condescendendo que se proibisse a frades e clérigos que comprassem, vendessem e pisassem tabaco ou dele fizessem negócio contra o disposto nos

---

33 ANTT, JAT, *Consultas*, mç. 1, doc. 52.

34 BA, *Cartas de D. Luís de Sousa*. Tomo II, fl.1, *apud* Jaime Constantino de Freitas Moniz, *Corpo diplomático portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o seculo XVI até os nossos dias*, Tomo XIV, *Relações com a Curia Romana. Reinado de D. Afonso VI [1661-1677],* Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1019, p. 321.

35 *Ibidem,* p. 341.

Sagrados Cânones e em prejuízo do contrato. Com declaração de que aos clérigos se fizesse esta proibição pelos seus bispos e aos frades pelo Núncio Apostólico (coisa que o prelado entendia redundante, pois tanto os bispos como o núncio já podiam fazer isso sem precisar de nova ordem da Santa Sé). Recomendava-se, também, que as penas dadas a uns e outros o fossem em conformidade e de acordo com o grau da culpa. Acrescentava o documento-com o qual o prelado não estava de acordo por ir contra a sua súplica e ser prejudicial aos interesses da Coroa-que se os eclesiástico recolhessem das suas terras mais tabaco do que o destinado a consumo próprio, o vendessem ao contratador, o qual seria obrigado a pagar o preço comum, conforme o valor do tabaco e não consoante o valor extrínseco que lhe poderia ser acrescentado. D. Luís de Sousa, considerava o despacho como estando cheio de coisas inúteis e danosas[36]. A clarividência das críticas formuladas pelo bispo de Lamego é determinante para o esclarecer destas questões. Dado tratar-se de alguém com pleno conhecimento de tais matérias e das motivações escondidas na argumentação da Curia Romana[37].

Não obstante as medidas repressivas, o vaivém de correspondência entre D. Pedro (II), a JAT, os Arcebispos de Braga e o Núncio Apostólico continuaria intenso, sobretudo durante o governo primacial de D. João de Sousa (1696-1703). A atitude do prelado, a um tempo firme mas compreensiva, serviu os propósitos de mediação esperados e mostrou-se sensível ao impacto que o tabaco assumiria nas economias monásticas[38].

Mecanismos de defesa

Desatentas ou permissivas, consoante as circunstâncias, as hierarquias eclesiásticas e religiosas defendiam-se quando acossadas, recorrendo a expedientes diversos. Normalmente tentavam eximir-se a responsabilidades dando mostras de que cumpriam as imposições. Uma carta (de 29 de Outubro de 1691) do abade do colégio de S. Bento, Fr. José de S. Boaventura, ilustra um padrão seguido

---

36 *Ibidem,* p. 382.

37 *Ibidem,* p. 385.

38 Só assim se entende o gesto de enviar à abadessa do mosteiro de Santa Ana de Viana, Madre Faustina de S. José, a esmola de 100 mil réis para a obra do refeitório, de modo a compensar a perda que tivera ao arrancar o tabaco plantado na cerca do dito mosteiro. Conforme carta datada de Braga, a 7 de Maio de 1700, BA, Mss 51-IX-40, fl. 26.

com regularidade. Na missiva, o abade atribuía as queixas de descaminho à pouca afeição do contratador e lembrava que essa ilegalidade estava proibido aos religiosos dos mosteiros, os quais não podiam comprar nem aceitar tabaco para vender, sob pena de excomunhão, conforme registado no *Livro de Visitas do Colégio de S. Bento* de que juntava certidão[39]. A existência de registos apostos nos livros de visitação conventuais, interditando o ímpeto tabaqueiro, embora recorrente, não significava que os mesmos fossem respeitados no interior dessas comunidades. Olhava-se mais à forma e ao que transparecia do conteúdo do que ao respeito pelas normativas nele implícitas. Em 1700 o procurador da Fazenda, em consulta da JAT, referia que não havia convento nem canto nesta cidade e no reino em que, com toda a dissolução não se estivesse a vender tabaco, por metade, ou menos de metade, dos preços justos[40].

Em 1756 ainda eram enviadas cartas aos superiores das religiões sobre não terem sido suficientes os avisos de Sua Majestade e as ordens da corte de Roma (Santa Sé) feitas a prelados, no sentido de evitar o gravíssimo e continuo dano para o estanco real originado pelas sementeiras do tabaco em muitos conventos. Por esse motivo, entendia-se necessário proceder com maior severidade, pelo que, constando cometer-se em qualquer convento descaminho do tabaco, quer entre os religiosos, quer com outras pessoas, seriam os prelados locais e prelados maiores havidos por perturbadores do governo do Reino e, como tal, desnaturalizados do mesmo – à semelhança do que sucedera com o abade beneditino um século antes. Assim, para que não pudessem alegar ignorância, seriam obrigados a fazer ler nos capítulos gerais das congregações e sucessivamente o referido aviso[41].

Breve nota em jeito de conclusão

A vigilância foi, como se pode deduzir, constante, mas todavia insuficiente para deter os abusos, não obstante as devassas serem recorrentes e pesadas as sanções. O prejuízo para aos interesses das Coroas seria notório, bem como o que estava em jogo. Um autor coevo observou argutamente que «(…) quanto mais rigorosas são estas penas, tanto maior prova são do muito a que subiu o contrato e do grande lucro que têm todos os príncipes» (ANTONIL: 2007; 252).

---

39 Para todo este passo vd. ANTT, JAT, *Avisos*, Mç. 56.
40 ANTT, JAT, *Avisos*, Mç. 57.
41 ANTT, JAT, *Avisos*, Mç. 57.

A desobediência dos religiosos, fosse qual fosse a congregação, atingia os diversos patamares hierárquicos, quer por intervenção directa nas ilegalidades, quer por omissão.

A resiliência, por parte das autoridades e dignidades eclesiásticas, em fazer cumprir as condições vigentes nos contratos dos estanqueiros do tabaco foi constante.

Disposto a não renunciar inteiramente ao seu mando, em face das amplas delegações de autoridade conferidas à Igreja, o centro político, por intermédio da Junta do Tabaco, contrariou quanto pode o esvaziamento da sua jurisdição e fez vincar as suas competências, por vezes com mão férrea.

EL CONFESIONARIO REGIO A INICIOS DEL REINADO DE FELIPE IV: EL CASO DE FRAY LUIS DE ALIAGA

Daniel Galván Desvaux

Resumen:

Los primeros años del reinado de Felipe IV son una época de transición, en la que el rey tuvo que afrontar la reorganización de la Monarquía tras el valimiento de los Sandoval. Los procesos iniciados en 1621 contra el duque de Osuna y el duque de Uceda demostraron que fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III, había ejercido altas cotas de poder y un cierto control sobre la conciencia del rey. Por ello, Felipe IV tuvo que considerar qué hacer con el confesionario regio y cómo solventar el problema que suponía la presencia de este dominico en la Corte, ya que Aliaga seguía siendo Inquisidor General y consejero de Estado. Mediante este análisis se ahondará en la actuación del confesor durante el reinado de Felipe III, pero también se ofrecerá una perspectiva diferente de las condiciones en las que se encontraba la Monarquía al comenzar el de Felipe IV.

Palabras clave:

Reinado de Felipe III. Reinado de Felipe IV. Fray Luis de Aliaga. Confesionario regio. Cristóbal Gómez de Sandoval y Rojas, duque de Uceda. Pedro Téllez Girón de Velasco, III duque de Osuna. Valimiento.

Abstract:

The transitional period taken place at the beginning of Philip IV's reign, forced the King to face the Monarchy restructuring after the grant of protection to the Sandoval. All movements started in 1621 against the duke of Osuna, and the duke of Uceda made it clear that Fray Luis de Aliaga, Philip III´s confessor, had exerted immeasurably enhanced power and some control over the King. Therefore, Philip IV had to reconsider how to proceed with the royal confessional, and how to solve the problem arisen of having a Dominican in Court,

as Aliaga was still the General Inquisitor and the Councillor of State. Through this deep study it will be offer not only the confessor´s action during Philip III´s reign, but also a different view of the conditions under which the Monarchy was, when Philip IV accessed the throne.

Key words:

Reign of Philip III. Reign of Philip IV. Fray Luis de Aliaga. Royal confessional. Cristóbal Gómez de Sandoval y Rojas, Duke of Uceda. Pedro Téllez Girón de Velasco, III Duke of Osuna. Royal favouritism.

Introducción

La llegada al trono de Felipe IV en 1621 dio comienzo a una etapa en la que el monarca tuvo que reorganizar la gobernación de la Monarquía tras el reinado de su padre y el valimiento de los Sandoval. Uno de los elementos que se vio afectado por la política reformista del rey fue el confesionario regio[1]. Durante los primeros años del siglo XVII, los confesores reales desempeñaron un papel fundamental dentro de la Monarquía, tanto por su actuación en el campo de lo religioso como por su gran peso político como consejeros[2]. La vinculación que tuvieron con el valido, el duque de Lerma, fue determinante en su posición junto a Felipe III y en su capacidad para influir en los diferentes asuntos de gobierno[3]. Sin duda, uno de los confesores con mayor protagonismo fue el dominico fray Luis de Aliaga, que ejerció esta labor entre 1608 y 1621.

La actividad de Aliaga al frente del confesionario regio fue bastante controvertida, por lo que Felipe IV tuvo que afrontar qué determinación tomar con un ministro que había ejercido altas cotas de poder en el pasado. El caso iniciado

---

1 Sobre la figura del confesor real en tiempos de Felipe III, *vid.* Leandro Martínez Peñas, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid, Editorial Complutense, 2007, pp. 359-431.

2 María Amparo López Arandia, «El confesionario regio en la Monarquía hispánica del siglo XVII», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 19, 2010, pp. 249-278 e Isabelle Poutrin, «Los confesores de los reyes de España: carrera y función (siglos XVI y XVII)» en Antonio Luis Cortés Peña, José Luis Betrán y Eliseo Serrano Martín (eds.), *Religión y poder en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 2005, p. 80.

3 Enrique Martínez Ruiz (dir.), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*, Madrid, Actas, 2004, p. 383.

contra el confesor puso de manifiesto la clara relación que tuvo con el duque de Uceda, último valido de Felipe III, en su defensa del III duque de Osuna, Pedro Téllez Girón de Velasco. Pero, además, también incidió en su dudosa actividad como consejero de Estado o en la distribución de la gracia real. La realidad es que la causa de Aliaga demostró a Felipe IV que debía ser prudente a la hora de elegir a su confesor, pero que también debía otorgar una salida honrosa a este dominico. El rey decidió no iniciar un proceso judicial contra fray Luis y se centró en lograr que abandonase sus oficios como consejero de Estado e Inquisidor General, para después alejarlo de la Corte.

En definitiva, el análisis del caso de fray Luis de Aliaga permite vislumbrar la situación en la que se encontraba la Monarquía y Felipe IV a partir 1621, con la necesidad de distanciarse del reinado precedente, pero también con la intención de mantener el modelo de gobierno iniciado en 1598. Sin duda, el rey nunca debió olvidar cuál podía ser el final de un monarca ni los escrúpulos de conciencia que su padre expresó en el ocaso de su vida.

1. La muerte de Felipe III y el inicio del reinado de Felipe IV: entre la continuidad y el cambio

A finales de marzo de 1621, Felipe III recayó de una enfermedad que había tenido sus primeras evidencias en 1619, cuando regresaba de su jornada a Portugal. Consciente de su debilidad, firmó su testamento el 30 de marzo y tan sólo un día después falleció. Los momentos finales de su vida fueron descritos en diferentes relaciones[4], coincidiendo todas en los escrúpulos que sintió por no haber gobernado personalmente. Esto se evidenció en las supuestas acusaciones que vertió contra su confesor, fray Luis de Aliaga. Frente a este dominico aparecen destacados otros religiosos del entorno del rey, como fray Jerónimo de Florencia. Esta dicotomía ente el confesor malvado, que habría puesto en peligro la salvación del rey, y el predicador compasivo, que aparece en el último trance para salvar el alma del monarca; no deja de ser una construcción forzosa para destacar los males ejercidos por los Sandoval y su clientela, entre la que se encontraba Aliaga. Francisco de Quevedo se refirió a esto, dudando de la significación que tuvieron «[…] las palabras del propio rey, apuradas entre las agonías y parasismos

[4] *Vid*. Real Academia de la Historia [RAH], Colección Luis Salazar y Castro [CLSC], E-6, ff. 225r-225v, RAH, CLSC, N-32, ff. 227r-228v, RAH, CLSC, F-19, ff. 172r-178v y Biblioteca Nacional de España [BNE], Manuscritos [Mss.] 1174, ff. 82r-93r.

de la muerte […]»[5]. Si bien es cierto que el confesor tuvo algunos descuidos en cuanto su función como «médico del alma», como se ve más adelante, también lo es que en más de una ocasión indicó al rey la necesidad de que gobernase por sí mismo: «porque conviene que tome V. Magd. resolución en algunas cosas quando se habla dellas […]»[6].

La muerte de Felipe III inició un tiempo de fuertes tensiones, en el que se atisba una compleja convivencia entre la continuidad y la ruptura[7]. Una de las principales resoluciones del rey fue la de prescindir de los Sandoval y sus hechuras para apoyarse en Baltasar de Zúñiga y el conde-duque de Olivares en la dirección de los negocios de la Monarquía. Más allá de una simple sustitución de facciones, Felipe IV inició una revisión sobre lo que había sido el reinado precedente a través de una serie de procesos contra los Sandoval. En primer lugar, el monarca mandó encarcelar al III duque de Osuna el día 7 de abril en el castillo de la Alameda y formar una junta que analizase su causa[8]. Tan sólo un día después, ordenó que se investigase la merced que Felipe III había realizado al duque de Lerma de la extracción de 15.000 salmas de trigo en el reino de Sicilia, la cual había intercambiado por 72.000 ducados de renta[9]. Las dos decisiones dieron inicio a sendos procesos contra ambos Duques.

---

5 Francisco de Quevedo, «Grandes anales de quince días. Historia de muchos siglos que pasaron en un mes» en Luis Astrana Marín (ed. lit.), *Obras completas, obras en prosa*, Madrid, Aguilar, 1960, p. 579.

6 Archivo General de Simancas [AGS], Gracia y Justicia [GYJ], leg. 877, 8 de abril de 1612, s.f. Unos meses después, Aliaga refirió al rey la necesidad de que gobernase con sus Consejos, *vid*. Patrick Williams, *El gran valido: el Duque de Lerma, la corte y el gobierno de Felipe III, 1598-1621*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010, p. 241.

7 John H. Elliott, *El conde-duque de Olivares: el político en una época de decadencia*, Madrid, Biblioteca de Bolsillo, 2009, p. 72.

8 Algunas partes de la cédula del rey aparecen en BNE, Mss. 1390, ff. 70v-85r. Sobre el proceso a Osuna, *vid*. Luis M. Linde, *Don Pedro Girón, Duque de Osuna: la hegemonía española en Europa a comienzos del siglo XVII*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 243-252 y Rosario Villari, *Un sogno di libertà: Napoli nel declino di un impero, 1585-1648*, Milán, Mondadori, 2012, pp. 128-144 y 151-161.

9 Una copia de la cédula del rey en RAH, CLSC, F-19, ff. 186v-189r. La visión más acabada sobre el proceso contra el duque de Lerma en Bernardo José García García, «"Fermosa gracia es la quel rey faze por merecimiento de servicio". Proceso y justificación de las mercedes otorgadas al valido (1618-1624)», en Alicia Esteban Estríngana (ed.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 321-359. Cfr. Francesco Benigno, *La sombra del rey: validos y lucha política en la España del siglo XVII,* Madrid, Alianza, 1994, pp. 123-127 y Antonio Feros, *El Duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 459-462.

A finales de ese mes, los planteamientos reformistas de Felipe IV afectaron al confesionario regio, ya que fray Luis de Aliaga recibió la orden de retirarse a la villa de Huete[10]. A partir de ese momento, la conciencia regia pasó a ser atendida por fray Antonio de Sotomayor[11], que había sido confesor del monarca desde sus tiempos como príncipe. La situación se hizo más compleja para Aliaga a partir de mayo, cuando se revisó la documentación incautada al III duque de Osuna. La junta que llevaba las causas contra el antiguo virrey interpretó que algunos de los ministros de Felipe III participaron, de una manera más o menos activa, en los delitos de Osuna. En especial, se consideró que el duque de Uceda tuvo una implicación máxima en éstos, por lo que debía ser encarcelado e iniciarse un proceso por su valimiento[12]. El antiguo confesor también fue acusado por su relación tanto con Uceda como con el virrey. Si bien es cierto que finalmente no se procesó a Aliaga, también lo es que las imputaciones vertidas contra su labor permiten atisbar mejor su actuación durante el reinado de Felipe III y las medidas que Felipe IV fue tomando tomando desde 1621.

2. Las acusaciones contra el confesor fray Luis de Aliaga

El desarrollo de las principales acusaciones contra el antiguo confesor se produjo entre mayo y junio de 1621. La junta que analizaba la causa del duque de Osuna elevó diferentes consultas al rey para informarle del transcurso de las pesquisas, resaltando en la primera la importancia de los delitos del virrey y la participación que Uceda y Aliaga habían tenido en ellos. La respuesta del monarca indica que estaba muy preocupado por este caso y que priorizaba su resolución por encima

---

10 Emilio Callado Estela, «Luis de Aliaga Martínez», en VV.AA., *Diccionario Biográfico Español, tomo II*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, p. 826 y Emilio Callado Estela, «Del cielo a los infiernos. Cénit y nadir del confesor regio fray Luis Aliaga», en Víctor Mínguez Cornelles (coord.), *Las artes y la arquitectura del poder*, Castellón de la Plana, Servicio de Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2013, pp. 2303-2320.

11 Sobre fray Antonio de Sotomayor, *vid.* María Amparo López Arandia, «Un paterfamilias en la Corte de Felipe IV: fray Antonio de Sotomayor», *Historia y Genealogía*, nº 4, 2014, pp. 59-74 y Fernando Negredo del Cerro, «Confesores», en José Martínez Millán y José Eloy Hortal Múñoz (dirs.), *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, tomo I, vol. 1, Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, pp. 620-639.

12 Sobre este proceso *vid.* Daniel Galván Desvaux, *Felipe IV y la defensa del valimiento: el proceso contra el duque de Uceda*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2016 (En prensa).

de la de otros, dado que, aunque había sido apartado de la Corte, seguía siendo Inquisidor General y su condición de religioso generaba ciertas complicaciones:

> Pero en toda esta materia dirá la junta quanto le ocurriere y con más distinción lo que resultare contra fray Luis de Aliaga, y el caudal que dello se debe hazer en derecho y si pareciere exasminará sobre la materia a los presos por esta causa del Duque. Véalo la junta y diga sobre todo lo tocante a fray Luis de Aliaga su parecer cerca del modo que se debría tener con él y todo lo que se debría hazer, presupuesto el principio que está dado en este negocio, [h]abiéndole apartado de la Corte a lugar señalado[13].

La contestación de la junta no se hizo esperar demasiado y en ella se establecieron las bases por las que Felipe IV se iba a regir en el caso del confesor en el futuro. Según se señalaba, la figura del dominico comprendía en sí misma una totalidad de «quatro calidades o personas». Por una parte estaban las de confesor, por la cual no se podía iniciar un proceso seglar, y la de Inquisidor General, que quedaba reservada a la jurisdicción papal. Las otras dos eran las de consejero de Estado[14] y ministro «[…] que por delegación, comisión y orden de Su Magestad conocía y trataba de muchos negocios, como es notorio». Por estos dos cargos era posible iniciar una visita, pues era algo común con los ministros de la Monarquía, incluso con aquellos que eran eclesiásticos. Sin embargo, su opinión era negativa en cuanto a esta posibilidad:

> Sólo se advierte a V.Md., y es punto digno de mucha consideración y reparo, que contra ningún confesor ni Inquisidor General no se sabe que jamás se [h]aya formado proceso para que juezes seglares conozcan dellos, aunque [h]ayan sido ministros[15].

Por lo tanto, se evidenciaba la excepcionalidad del caso de Aliaga y el peligro que suponía para su reputación y la autoridad regia iniciar en ese momento un proceso judicial. La solución más viable era apartar al confesor de forma prudente, puesto que sería «[…] muy dificultoso y casi imposible persuadir en lo público esta distinción de calidades, porque todo lo confunde el bulgo con la persona»[16]. Esta última reflexión explica la decisión del rey de no optar en este

---

13 Real Academia Española [RAE], Manuscritos del Legado Rodríguez-Moñino [RM], Caja 73-2, 9 de mayo de 1621, respuesta al margen de Felipe IV.

14 El nombramiento de Aliaga como consejero de Estado se produjo en 1615: Isabelle Poutrin, «L'oeil et le souverain: Luis de Aliaga et le métier de confesseur royal sous Philippe III» en Thomas Herzog y Michael Scholz (dirs.), *Observation and Communication: The construction of realities in the Hispanic World*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1997, p. 255.

15 RAE, RM, Caja 73-2, 12 de mayo de 1621, f. 2v.

16 *Ibidem,* f. 3r.

caso por una condena estricta, como también ocurrió en los otros procesos contra los Sandoval.

A la vez que la junta indicaba al rey u parecer en esta materia, se produjo una intensificación de las acusaciones desde otros sectores. Más allá de la campaña satírica fomentada sobre todo por el conde de Villamediana y de los ataques en ciudades como Valencia o Lérida[17], tuvo gran relevancia un memorial anónimo que representaba los principales abusos cometidos por el dominico. El argumento principal del autor era que el confesor era un hombre de orígenes humildes que se había aliado con Uceda sólo para apartar a Lerma y satisfacer su ambición. Asimismo, también se le vinculaba con la hechicería y astrología o se resaltaba su corrupción y capacidad para beneficiar a familiares y aliados. Por todo esto, Aliaga debía ser castigado por el rey, pero sobre todo por su vinculación con Osuna[18]. Esta fue la cuestión central que la junta retomó en junio de 1621 en una nueva consulta que condensaba los cargos contra los Sandoval. Respecto al confesor, se argumentó la importancia de sus delitos «[…] supuesto el lugar grande que tubo y ministerio, no sólo de confesor, en que se ocupaba, por el qual yban a parar a su mano las materias que podían mirar a la conciencia real, sino también por la confianza y satisfac[c]ión que dél se tenía y casi todas las demás desta Monarquía»[19]. Además, se volvió a incidir en las recomendaciones ofrecidas al rey con anterioridad, que tenía clara su posición dado que no hizo ninguna referencia a esta causa en la respuesta de la consulta.

Junto a este documento, se mandaron una serie de papeles adjuntos sobre los delitos de cada uno de los imputados y la comprobación realizada a través de la correspondencia incautada. El correspondiente al confesor destacaba el papel que ejerció entre 1615 y 1620 protegiendo los intereses de Uceda y Osuna en la Corte[20]. La ocasión más clara al respecto se produjo en 1615, cuando Uceda ascendía en el favor real y Lerma reclamó el regreso del VII conde de Lemos del virreinato de Nápoles. Aprovechando esta situación, ambos intentaron promocionar a Osuna a este puesto, dado que en ese momento era virrey de Sicilia. El problema

---

17 Emilio Callado Estela, «Del cielo…», *op. cit.*, pp. 2313-2316.

18 BNE, Mss. 18665/7, f. 285v. Resultan interesantes las reflexiones finales que sólo aparecen en BNE, Mss. 9442, ff. 5r-5v.

19 RAE, RM, Caja 73-18, 20 de junio de 1621, f. 2v.

20 RAE, RM, Caja 73-13, 20 de junio de 1621, ff. 1r-4r.

residió en que Felipe III sufrió una fuerte crisis de conciencia por las informaciones que le llegaban de la actuación del virrey en Palermo, en concreto por el trato que había otorgado a un paje de la familia siciliana de Natoli[21]. El valido ordenó a Jorge de Tovar que se reuniese con él en casa del confesor, donde resolvieron el escrúpulo del rey, que acabó promocionando a Osuna al cargo napolitano[22]. También fue útil la intermediación de otros dos aliados, Rodrigo Calderón y el padre Hans Friedrich Helder, confesor de Lerma[23]. Este es el caso más relevante de toda la acusación formada contra fray Luis de Aliaga y que, realmente, demuestra que algunos de aquéllos reproches vertidos por Felipe III en las postrimerías de su vida podían no ser tan irreales.

El resto de los cargos contra el dominico se centraron en actuaciones puntuales en las que ayudó a Uceda a encaminar los negocios de Osuna. El valido indicó en su defensa que le había involucrado para no tramitar él sólo estas materias[24], lo que explica las advertencias de los agentes del virrey para que sólo mandase sus despachos a ambos ministros[25]. Tanto es así, que el confesor escribió a Italia avisándole de que le informase siempre de sus problemas para estar advertido y saber cómo resolverlos[26]. Esto ocurrió durante los siguientes años, pues Aliaga intervino en cuestiones tales como evitar que se estableciese un ínterin[27] en Nápoles, poco favorable a sus intereses, antes de la llegada de Osuna o promover con Uceda y Quevedo la recusación del conde de Lemos y de su bilanzo[28]. Estos intentos por controlar la negociación se beneficiaron de su presencia en el Consejo de Estado, aludiéndose a que «en el Consejo de Estado tenemos al P. que vale por tres»[29]. En el verano de 1619, participó en dos ocasiones en la campaña que Uceda estaba dirigiendo en defensa de los servicios del virrey. En ambos momentos, permitió que se disimulase al rey el contenido de algunos

---

21 *Ibidem,* f. 1v. Las alusiones a este caso en la documentación de los procesos son muy amplias, como por ejemplo en BNE, Porcones, 1390-12, 1622, f. 376v.

22 RAE, RM, Caja 73-11, 20 de junio de 1621, ff. 3r-3v.

23 RAE, RM, Caja 67-43, 20 de junio de 1621, ff. 2v-3r y RAE, RM, Caja 67-39, 20 de junio de 1621, f. 4r.

24 RAH, Jesuitas, leg. 9/3646, doc. 2, f. 26r.

25 BNE, Mss. 18729/3, f. 505v y BNE, Porcones, 1390-12, 1622, f. 374v.

26 Archivo Histórico Nacional [AHN], Consejos, leg. 49866, 8 de mayo de 1616, s.f.

27 AHN, Consejos, leg. 49866, 10 de abril de 1616, s.f.

28 BNE, Mss. 11569, verano de 1621, f. 225r. Es frecuente encontrar la referencia a Aliaga con la letra P mayúscula.

29 RAE, RM, Caja 73-13, f. 2v.

documentos, aprobando unos memoriales que se hicieron a partir de unas cartas que Osuna envió a Lisboa[30] y entregándole otros que el marqués de la Floresta, regente del Consejo de Italia, había conformado para contradecir las críticas que llegaban desde Nápoles[31]. Estos dos últimos ejemplos, unidos al de la promoción de Osuna en 1615, muestran que, en ocasiones, el cuidado que Aliaga ofreció a la conciencia regia fue un tanto laxo.

Por último, el confesor fue acusado de estar involucrado en los intentos de Uceda para que el virrey le visitase antes que Felipe III a su regreso de Nápoles en 1620. Esta cuestión se repite bastante en la documentación de los procesos, sobre todo porque el valido indicó que también debía tener presente «[…] la resolución que V.E. hubiere de tomar en el agasajo del Inquisidor General»[32]. Precisamente este punto, que generó una enorme controversia en la documentación del proceso contra Uceda[33], demostraba que el confesor estuvo involucrado en la red de dádivas y cohechos establecida esos años entre Italia y Madrid, aunque la junta indicó que no existía documentación directa del recibo de estos regalos[34]. Sin embargo, el hecho de que estos presentes llegasen en la época en la que intervino en la provisión del cargo de Nápoles, hace pensar que fueron una recompensa a sus servicios. En concreto, el dominico recibió una cruz de oro y diamantes con reliquias y un pontifical dorado para su altar. En ambos casos se utilizó el dinero que Osuna mandó a Quevedo y Andrés Velázquez, espía mayor, en sendas letras de 30.000 y 50.000 ducados para sobornar a aquéllos que estaban gestionando sus negocios[35]. Finalmente, también logró algunos regalos menores en 1620, cuando el virrey envió a Octavio de Aragón a solucionar sus problemas y su salida de Nápoles.

Las diferentes acusaciones analizadas en este apartado demuestran que Aliaga tuvo una participación evidente en el apoyo que Uceda prestó a Osuna. Pero también que esto fue algo buscado por el valido, ya que conocía la influencia

---

30 BNE, Mss. 11569, f. 229r y RAH, CLSC, X-59, f. 127r.

31 RAE, RM, Caja 67-38, 20 de junio de 1621, f. 1v.

32 RAE, RM, Caja 73-13, f. 4r.

33 RAH, Jesuitas, leg. 9/3646, doc. 2, ff. 26r-27r y BNE, Porcones, 1390-12, f. 407r.

34 RAE, RM, Caja 73-18, 20 de junio de 1621, f. 2v.

35 Sobre la cruz de oro y diamantes, *vid.* BNE, Mss. 11569, ff. 240r-240v. Sobre el aderezo de altar, *vid*. RAE, RM, Caja 73-13, f. 2v. Acerca de la utilización de estas dos letras que Osuna mandó para atraerse a los ministros de Felipe III en Madrid: Daniel Galván Desvaux, *Felipe IV…*, *op. cit.*, pp. 82-86.

que el confesor tenía sobre Felipe III y lo que confiaba en sus pareceres. Así lo indicó el monarca en alguna ocasión: «[…] Su Magestad le respondió yo lo he comunicado con mi confesor y esto basta, y no me [h]abléys más en esto que me [h]allo muy bien servido del duque de Osuna»[36]. Respecto a los regalos que recibió desde Italia no dejan de incidir en el modelo de corrupción y de ascenso a través del favor impuesto por los Sandoval. Aunque, por otra parte, resultan casi anecdóticos si se comparan con las imputaciones realizadas contra Uceda, que alcanzaron la cifra de 190.000 ducados. A pesar de todo esto, el rey no tomó una decisión definitiva sobre qué hacer con el antiguo confesor hasta 1623.

3. La «indecencia» de un confesor: la resolución del caso de Aliaga (1621-1623)

Mientras la junta informaba al rey de la situación en la que se encontraba la causa de Aliaga, el confesor seguía desterrado, primero en Huete y luego en Velilla y Barajas, aunque consideraba que la decisión de Felipe IV de apartarle sería rectificada y que en breve volvería a Madrid[37]. El encargado de dirigir su defensa fue su hermano Isidoro de Aliaga, arzobispo de Valencia, que llegó a la Corte en julio de 1621 con el objetivo de hacer frente a las críticas vertidas contra el antiguo confesor de Felipe III[38]. Felipe IV estaba decidido a no iniciar un proceso judicial contra Aliaga, siguiendo el parecer de sus ministros, pero tenía que resolver el problema que generaba su presencia y lograr que abandonase los oficios de consejero de Estado e Inquisidor General. Sobre todo este último caso era el más controvertido, ya que seguía actuando al frente del Consejo de la Inquisición[39].

La solución del rey fue ordenar a Francisco de Contreras, que poco después fue nombrado presidente del Consejo de Castilla, y a Álvaro de Villegas, gober-

---

36 AHN, Consejos, leg. 49866, 2 de junio de 1615, s.f.

37 José Navarro Latorre, *Aproximación a Fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III*, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, Facultad de Filosofía y Letras, 1981, p. 65.

38 BNE, Mss. 290, 6 de julio de 1621, f. 18r. Sobre la relación de Aliaga con el arzobispo de Valencia *vid.* Emilio Callado Estela, «Parentesco y lazos de poder: las relaciones del arzobispo de Valencia fray Isidoro de Aliaga con su hermano fray Luis de Aliaga, confesor regio e inquisidor general (siglo XVII)», en Jesús Bravo (ed.), *Espacios de poder: cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII)*, vol. 1, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002, pp. 123-138 y Emilio Callado Estela, *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, Valencia, Biblioteca valenciana, 2001, p. 57.

39 BNE, Mss. 18632/4, 5 de diciembre de 1621, s.f.

nador del arzobispado de Toledo, que analizasen esta causa y le ofreciesen alguna solución viable, pues Aliaga se había negado a aceptar el nombramiento como obispo de Zamora[40]. Pocos días después, mandaron una consulta ensalzando la clemencia que el monarca había demostrado en esta materia y planteando la necesidad de averiguar si existían razones para privarle de estos cargos, siendo el papa el que debía hacerlo para la Inquisición General. Sin embargo, también consideraban que había motivos suficientes como para no hacer necesaria una nueva investigación. Entre éstos destacaban la nefasta gestión que ejerció con Uceda del patronazgo real o la incompatibilidad del cargo de confesor con los de consejero de Estado e Inquisidor General, «[…] origen de muchas murmuraciones y odio, […]»[41]. Más sorprendentes fueron las acusaciones de que su vinculación con Lerma puso en peligro la conciencia de Felipe III, puesto que Aliaga siempre tuvo una relación un tanto tormentosa con el valido. Todas estas razones hacían imposible que volviese a la Corte, sobre todo por las complicaciones que generaría su presencia para el desarrollo de los procesos contra Lerma, Uceda y Osuna.

Felipe IV conocía toda esta información cuando Aliaga le remitió un memorial a finales de ese año o principios de 1622 pidiéndole que aclarase su situación[42]. Contreras también había informado a Baltasar de Zúñiga de todo esto, que prefirió que Villegas le relatase esta cuestión personalmente por parecerle que era «[…] materia para tratarla a boca»[43]. Este es uno de los pocos ejemplos de la participación de Zúñiga en los procesos contra los Sandoval. Felipe IV remitió el memorial a sus ministros antes de tomar una decisión[44], considerando éstos que era posible permitirle elegir otro lugar de residencia siempre que no volviese a la Corte[45]. Para ese momento, el papa ya había nombrado Inquisidor General en febrero de 1622 al obispo de Cuenca. Este nombramiento se ha interpretado en alguna ocasión como un claro síntoma de la ambición de Andrés Pacheco[46], aunque parece que entronca más con el clima de cambio de ministros de comienzo del reinado. No hay que olvidar que incluso el obispo de Cuenca había referido en alguna ocasión su buena relación con Aliaga[47].

---

40 AGS, GYJ, leg. 621, 8 de agosto de 1621, s.f.
41 AGS, GYJ, leg. 621, agosto de 1621, s.f.
42 AGS, GYJ, leg. 621, final de 1621 o principios de 1622, s.f.
43 AGS, GYJ, leg. 621, 13 de agosto de 1621, s.f.
44 AGS, GYJ, leg. 621, 2 de mayo de 1622, s.f.
45 AGS, GYJ, leg. 621, 9 de mayo de 1622, s.f.
46 José Navarro Latorre, *Aproximación…*, *op. cit.*, p. 66.
47 «[…] y tengo muy de atrases hecha amistad con Su Paternidad […]». AHN, Consejos, leg. 49866, 7 de mayo de 1616, s.f.

Durante prácticamente un año no se volvió a tratar de esta materia, hasta que en junio de 1623 el rey decidió volver sobre ello porque el confesor estaba residiendo en Hortaleza, demasiado cerca de la Corte[48]. El Inquisidor General y el presidente de Castilla demostraron lo inadecuado de que viviese en lugares como Valladolid, Segovia o Toledo, pues eran frecuentados por el rey y desde allí podía tener comunicación con Lerma o Uceda. Tampoco debía salir de Castilla hacia los reinos de la Corona de Aragón debido a «[…] la mucha noticia que tiene de las materias de Estado y negocios desta Corona, con quien tanto tiempo y tan de cerca las manejó. Y que podría ser de muchos inconvenientes su asistencia en qualquiera de los Reynos de la Corona de Aragón, […] y estando aquello tan a la raya de gentes estrangeras. Y que convendría que no salga de estos Reynos, con que se asegura más qualquier recelo»[49]. Puede que no directamente, pero parece que lo ocurrido bastantes años antes en el caso del secretario Antonio Pérez seguía en el imaginario de los ministros de Felipe IV. Debido a todo ello, era necesario alejar a Aliaga a lugares como Talavera, Toro o Huete, sobre todo teniendo en cuenta:

> […] que con la novedad de su venida a Hortaleza se ha reparado en la indecencia que tiene que persona como la suya y que tubo lugares tan grandes en tiempo del rey, Nuestro Señor que [h]aya gloria, hallándose ahora sin ellos asista tan cerca de la Corte y a la vista de V.Md.[50].

El monarca ordenó que el doctor Aristi se encargase de informarle de esto, pero la respuesta del dominico fue que prefería vivir en Guadalajara[51], algo que no llegó a ocurrir, a pesar de que Felipe IV había aceptado que pasase allí el verano[52], porque finalmente tomó la determinación de retirarse a Talavera[53].

A partir de aquí el rastro documental sobre Aliaga se difumina, aunque parece que se intentó implicarle en un proceso inquisitorial por luteranismo y materialismo[54]. Después de esto, su salud se fue resintiendo cada vez más, algo a lo

---

48 AGS, GYJ, leg. 621, 28 de junio de 1623, s.f.

49 AGS, GYJ, leg. 621, 28 de junio de 1623, s.f. Esta es la consulta, mientras que el documento precedente es la orden del rey.

50 *Ibidem.*

51 AGS, GYJ, leg. 621, julio de 1623, s.f.

52 AGS, GYJ, leg. 621, 2 de julio de 1623, s.f.

53 AGS, GYJ, leg. 621, 8 de julio de 1623, s.f.

54 Joaquín Pérez Villanueva, «La crisis del Santo Oficio (1621-1700). Los acontecimientos en la Península: Felipe IV y su política», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. Tomo 1. El conocimiento científico*

que ya se había referido en sus memoriales. En mayo de 1625, recibió permiso para pasar un tiempo con su hermano en Valencia y desde 1626 pudo alojarse, probablemente por esos problemas físicos, en el convento de predicadores de Zaragoza, donde murió en diciembre de ese año[55]. Matías de Novoa se hizo eco de esto y lo vinculó al carácter cambiante de la fortuna para aquéllos que como Aliaga habían disfrutado de la privanza del rey: «[…] porque atentamente vamos meditando y percibiendo quán caducas son y perecederas todas las grandezas humanas, y quán a prisa acabó la de este hombre, que por algún espacio de tiempo tubo en sus hombros el peso de esta Monarquía […]»[56].

Conclusión

El final del caso contra fray Luis de Aliaga muestra el complejo momento en el que se encontraba Felipe IV al inicio de su reinado. El rey tuvo que afrontar cómo dar una salida viable a los problemas que había generado el valimiento de los Sandoval sin erosionar el modelo de gobierno establecido. El análisis de la documentación del duque de Osuna demostró que la actividad de Aliaga estuvo totalmente identificada con ese sistema. El dominico realizó junto a Uceda una importante labor de defensa de Osuna y una gestión del patronazgo real cuestionable. Además, la mezcla entre el cuidado de la conciencia de Felipe III y una actividad política destacada fue algo fuertemente criticado por los ministros en 1621. Por tanto, parece que existían motivos suficientes para comenzar un proceso contra el antiguo confesor. Sin embargo, el rey decidió evitar esta opción, siguiendo los dictámenes de sus ministros. El inicio de una causa jurídica habría afectado inexorablemente a la autoridad real y al modelo de valimiento en el que rey confiaba y seguiría confiando casi todo su reinado, así como a la orientación que deseaba otorgarle al confesionario regio.

El eclesiástico elegido para ocupar este cargo a partir de 1621 fue fray Antonio de Sotomayor, cuya vinculación con el rey se había iniciado en 1616, cuando éste aún era príncipe. Sotomayor alcanzó el confesionario habiendo sido primero confesor del duque de Lerma, al igual que ocurrió en 1608 con Aliaga y Felipe III. Lo cierto es que Felipe IV no tuvo ningún inconveniente en mantener a Sotomayor y, tanto es así, que le otorgó en el Consejo de la Inquisición el mismo

y el proceso histórico de la institución (1478-1834), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 1070. Cfr. Leandro Martínez Peñas, *El confesor..., op. cit.*, p. 426.

55 Emilio Callado Estela, «Del cielo…», *op. cit.*, p. 2317.

56 BNE, Mss. 2036, f. 350.

lugar que había tenido su predecesor[57]. Además, también ejerció a lo largo del reinado cierta actividad política y tuvo capacidad para utilizar el patronazgo real[58], llegando a ser nombrado en abril de 1624 consejero de Estado[59]. Es más, desde 1632 también ejerció el de Inquisidor General, acumulando así los tres cargos que tuvo Aliaga y que generó importantes críticas en su caso.

La cuestión estriba en preguntarse sí Felipe IV no tuvo otro opción para modificar el confesionario regio y simplemente mantuvo unas estructuras heredadas de los reinados precedentes. La respuesta es negativa, ya que en 1608 el padre Juan de Ribera había propuesto al rey una reforma del confesionario regio[60]. En este documento, Ribera aludía a la posibilidad de crear un Consejo de Conciencia, pero, sobre todo, incidía en el cuestionable papel que los confesores realizaban en materias políticas, hacendísticas o de patronazgo; las cuales estaban bastante alejadas de las funciones primitivas sobre la atención a la conciencia regia de todo confesor. Las coincidencias entre el proyecto de Ribera y las críticas vertidas por los ministros que analizaron la causa de Aliaga son evidentes. Por tanto, cuando Felipe IV ascendió al trono en 1621 sí que existía un posible modelo de confesionario diferente.

A pesar de esto y de que el rey conocía que la actividad del dominico en el Consejo de Estado, su influencia en el patronazgo real o su relación con Osuna y Uceda habían sido cuestionables, no creyó adecuado modificar la estructura básica del confesionario ni iniciar un nuevo proceso. Felipe IV entendió que debía ser cuidadoso con la persona que elegía para este cargo y no dotarle de un papel tan relevante como el que había tenido fray Luis, aunque Sotomayor acabase ejerciendo los mismos oficios que su antecesor. Para el monarca, el problema residió en las personas que detentaron el poder en tiempos de su padre, pero no en la estructura misma ni del valimiento ni del confesionario real. Una vez que consiguió eliminar la influencia de los Sandoval en la Corte, Felipe IV mantuvo un modelo de gobierno, tanto a nivel de valimiento como de confesionario, que con su elección de Olivares y Sotomayor adquiriría unas perspectivas más adecuadas para afrontar los problemas de la Monarquía durante los años siguientes de su reinado.

---

57 BNE, Mss. 718, 30 de junio de 1622, f. 184v.

58 María Amparo López Arandia, «Un paterfamilias…», *op. cit.*, pp. 73-74.

59 Leandro Martínez Peñas, *El confesor..., op. cit.*, p. 447.

60 Sobre la propuesta de Ribera, *vid*. Bernardo José García García, «El confesor Fray Luis de Aliaga y la conciencia del rey», en Flavio Rurale, *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime,* Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 159-194.

LOS VICARIOS GENERALES DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS ENTRE ESPAÑA Y LAS INDIAS: LOS MERCEDARIOS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ[1]

José Jaime García Bernal
Universidad de Sevilla

Resumen:

Resumen (en versalitas): El presente trabajo analiza la figura de los vicarios y comisarios generales de las órdenes religiosas en las Indias con especial atención al virreinato del Perú desde la creación de este oficio eclesiástico en torno a 1570 hasta la tercera década del siglo XVII. Se estudian su jurisdicción, competencias y las tensiones políticas, a varias escalas, que suscitó su actuación, reparando en las quejas que plantearon los provinciales peruanos ante el Consejo de Indias a un estilo de gobierno que consideraban vertical y autoritario. Nos detenemos con mayor detalle en los vicarios mercedarios fray Alonso Enríquez de Armendáriz y fray Alonso de Monroy.

Palabras clave:

Vicarios generales, Comisarios generales, Mercedarios, Franciscanos, Virreinato del Perú, fray Alonso de Monroy, fray Alonso Enríquez de Armendáriz.

Abstract:

The aim of this work is to analyze the role of vicars and commissioners general of the religious orders in the Indies, focusing on the Viceroyalty of Peru, from the creation of this ecclesial position around 1750, until the third decade of the 17th century. The paper studies their jurisdiction, responsibilities and the different degrees of political tension that caused their actions. This responded to the com-

[1] Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de I+D «Andalucía en el Mundo Atlántico: actividades económicas, realidades sociales y representaciones culturales (siglos XVI-XVIII)» (HAR2013-41342-P) del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y ha sido financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad.

plaints given by the Peruvians provincials to the Council of the Indies. They considered the Government to be authoritarian and its hierarchy strict. The article will go into further detail with the Mercedarian vicars brother Alonso Enríquez Armendáriz and brother Alonso de Monroy.

Key words:
Vicars General, Commissioner General, Mercedarians, Franciscans, Viceroyalty of Peru, Alonso de Monroy, Alonso Enríquez de Armendáriz.

Entre los agentes políticos que contribuyeron a asentar el complejo entramado del gobierno eclesiástico en las Indias la figura de los comisarios y vicarios generales de las órdenes religiosas no ha sido suficientemente estudiada. Navegaron (valga el término como metáfora de la itinerancia de su oficio) entre dos mundos: el de su formación y vínculos personales, labrados en el seno de los conventos y colegios españoles, y el mundo de relaciones sociales que se abría a su llegada a América, sometido a fuertes tensiones internas, que los recibió casi siempre con desconfianza, cuando no abierta hostilidad.

El hecho de que estos altos comisionados religiosos fueran nombrados por los generales de las órdenes con el consentimiento de sus capítulos para desempeñar tareas de visita y reformación de las provincias eclesiásticas de la colonia, debiendo ser sometidos a escrutinio a su vuelta, puede explicar que sus actuaciones hayan pasado en general desapercibidas para una historia política de los antiguos virreinatos americanos más atenta como es lógico a las directrices emanadas de los obispos y cabildos, sin olvidar el control que sobre ellos ejercía la Corona en virtud del Real Patronato[2]. Por otra parte las historias de la iglesia en Hispanoamérica apenas dedican unas líneas a estos oficios eclesiásticos, insertos por lo demás en capítulos dedicados a examinar el proyecto pastoral de sus comunidades espirituales[3]. De modo que unos y otros, en términos generales

[2] Alberto de la Hera, «El patronato y el vicariato regio en Indias», en Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I, Madrid, BAC, 1992, pp. 63-79.

[3] Rafael Sánchez-Concha Barrios, «Historias generales de la Iglesia en el Perú: estado de la cuestión, 1953-2014», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24 (2015), pp. 117-139. Rubén Vargas Ugarte (S.I.), *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols. Lima/Burgos 1953-62. Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador* (CEHILA), Salamanca, 1987, t. VIII. Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica…*, 2

y por distintos motivos, han prestado poca atención a la dimensión estrictamente política (de *gobierno eclesiástico*) de unos personajes que intervinieron activamente en la consolidación del sistema colonial en la segunda mitad del siglo XVI y primera de la siguiente centuria, colisionando frecuentemente con intereses ya creados, aunque también facilitando canales de promoción y clientelismo dentro de sus institutos religiosos que tuvieron su eco en España, irradiando en ocasiones el conflicto, procurando en otras la concordia.

En las siguientes páginas queremos plantear algunas cuestiones relativas a la naturaleza política de estos oficios, empezando por establecer su origen, cronología y jurisdicción para, a renglón seguido, ocuparnos de la controvertida trayectoria de algunos vicarios generales de la orden de la Merced en el Perú cuyos gobiernos provocaron fuertes rechazos entre los comendadores y provinciales que se quejaban de sus poderes excesivos y su intervención arbitraria en los capítulos provinciales que daban lugar a graves perturbaciones[4]. La tiranía y la codicia son las acusaciones que más abundan en las cartas y memoriales de sus adversarios y detractores, sus correligionarios. Documentos naturalmente interesados y parciales que tiene su réplica en informaciones y probanzas de los vicarios que a su vez movilizan los testimonios de sus deudos y protegidos. Las dos partes litigantes encubren lo que recriminan al contrario, disputándose recursos económicos y cuotas de poder, firmemente ancladas en las prácticas coloniales de la iglesia peruana[5].

Pero por encima del cruce de reproches y acusaciones de casos particulares sobrevuela un asunto de mayor alcance para la Corona y los grupos de poder de la colonia que no es otro sino la aplazada cuestión de qué orden colonial era posible dentro de una sociedad muy tensionada y que había crecido sometida a fuertes contradicciones internas. El equilibrio fue, en este punto muy delicado,

---

vols., *op, cit.*, Armando Nieto Vélez (S.J.), «La Iglesia», en *Historia general del Perú. El virreinato*, Lima, Brasa, 1994, t. V, pp. 312-411. Fernando Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

4 Bernard Lavallé, «La criollización del clero», en Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica…*, *op, cit.*, I, pp. 293-294.

5 Me inspiro aquí en el título del importante estudio de Antonio Acosta, *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, Sevilla, Aconcagua Libros, 2004. Reúne una colección de trabajos del autor de los que he utilizado para este artículo: «La iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima», «La lenta estructuración de la iglesia, 1551-1582» y «Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú», pp. 69-162.

y parecía imposible de alcanzar, en la etapa que estudiamos, en sus dos niveles de disputa: dentro de la propia iglesia entre los obispos, sus cabildos y los prelados de las órdenes, segmento donde se dio una batalla campal por los curatos y doctrinas con lo que ello implicaba: rentas, ascendencia social y autoridad. Y en segundo lugar, entre los corregidores, representantes del rey reforzados en poderes, y la celosa jurisdicción eclesiástica.

Los comisarios y vicarios generales irrumpen como una ficha más sobre este damero político ya de por sí complejo, en torno a 1570, coincidiendo con los esfuerzos reformadores del virrey Toledo y con el programa pastoral del II concilio limense. Sobre ellos recayó, a la vez, la expectativa de reformación de las autoridades de la orden y los más severos reproches de algunos frailes. La Corona, informada periódicamente por los virreyes, evitó intervenir directamente sobre el gobierno interno de las religiones para no quebrar sus privilegios, pero no tuvo más remedio que hacerlo cuando los abusos degeneraron en desgobierno y alteraron la paz social.

De las órdenes religiosas establecidas tempranamente en las Indias solo franciscanos y mercedarios recurrieron a la figura del comisario o vicario general para gobernar sus dilatadas provincias americanas. El comisario general de Indias de la orden de san Francisco fue un oficio creado en 1572 a petición de Felipe II y con residencia en la corte de Madrid, pero desde 1532 existían los comisarios generales de México y del Perú, nombrados por el maestro general y con sede en las capitales virreinales. Los estatutos toledanos de 1583 les otorgaron amplios poderes sobre los religiosos de su jurisdicción, estableciendo una duración de seis años para el oficio al término del cual debían dar residencia al comisario entrante[6]. La orden de la Merced se dotó de un oficio semejante, el vicario general, a raíz del Capítulo General de Guadalajara de 1574 que puso en marcha la reforma de la religión y en 1601 adoptaría la decisión de que se le tomase cuenta y residencia antes de partir a España[7]. El modelo quiso extenderse a la orden de predicadores con el fin de que

---

6 Luis Arroyo (OFM) y Fidel de Lejarza (OFM), *Comisarios Generales del Perú*, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, pp. 6-15. Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú: cartas y papeles del siglo XVI: documentos del Archivo de Indias*, t. I-2, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid, Sucesores de Rivadeneira, 1919, p. 74: Real Cédula de Felipe II al General de San Francisco recomendando a Fr. Juan de Bobadilla a quien envió para tratar con él sobre el cargo de Comisario general de la orden y procurador en Indias (19 de febrero de 1572).

7 En el Capítulo General de Calatayud. A petición de fray Jerónimo de la Fuente, procurador general de la orden, obtuvieron Real Cédula estableciendo esta condición. Cfr. Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Lima (Lima), 321.

sus visitadores generales pusiesen hacer guardar y cumplir las decisiones tomadas durante la visita, pero la dignidad no terminó de asentarse, y los provinciales dependieron la mayor parte del tiempo del maestro general y ocasionalmente de un vicario general residente en España[8]. Finalmente los agustinos contaron eventualmente con visitadores generales pero por lo general los provinciales no tenían más superior que el prior general residente en Roma[9].

Las circunstancias que concurren en la institución de los vicarios generales de la orden de la Merced en Nueva España y Perú no pueden desligarse de la trayectoria de los redentores de cautivos durante el siglo anterior a la conquista de América aunque adquieran pleno sentido en la realidad colonial. La doble vocación militar y religiosa del instituto, de impronta medieval, no se dilucidó hasta el siglo XV, mientras las divisiones entre las facciones aragonesa y castellana persistieron en el XVI cuando se estableció la alternancia en el magisterio general de la religión[10]. El ámbito americano fue el espacio natural de expansión de los conventos castellanos y andaluces que se beneficiaron del laxo modelo de las encomiendas para su sostenimiento[11]. Y los vicarios del Perú eran nombrados por los provinciales de Castilla en calidad de vicarios generales para Indias residentes en España[12]. Conocemos la trayectoria de algunos de ellos. Francisco de Bobadilla que actuó como mediador entre Pizarro y Almagro, ejerció el oficio entre 1524 y 1537[13]. Pedro de Miño que fue visitador y reformador de los monasterios de la Merced en Santo Domingo y Nicaragua, ganó el pleito de los conventos de América y ejerció el vicariato de 1537 a 1545[14]. Francisco de Cue-

---

8 R. Levillier, *Organización de la Iglesia…*, *op. cit.,* II, pp. 332-334. Pedro Borges, «Las órdenes religiosas», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica…*, vol. I, p. 218.

9 Como fue el caso de Fr. Pedro Lamadriz, visitador general en 1622. Cfr. AGI, Lima, 325. Pedro Borges, «Las órdenes…», *op. cit.,* p. 221.

10 Bruce Taylor, *Structures of Reform: The Mercedarian Order in Spanish Golden Age*, Leiden, Brill, 2000.

11 Fr. Pedro Nolasco Pérez (O. de M.), *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española. 1.ª parte, siglo XVI, con documentos del AGI*, Sevilla, Tipografía Zarzuela, 1923, pp. 19-21 y 169 y ss. Fernando de Armas Medina, *La cristianización del Perú*, Sevilla, EEHA, 1953, p. 146.

12 Pedro Borges, «Las órdenes…», *op. cit.,* p. 220.

13 Fernando de Armas Medina, «El clero en las guerras civiles del Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, VII (1950), pp. 1-46. Luis Vázquez Fernández (O. de M.), «Evangelización pacificadora de los mercedarios durante la conquista del Perú. Visión global en la que se señala, al final, al pacificador P. Bovadilla», *Analecta Mercedaria*, XXVIII (2009), pp. 211-240.

14 Información de fray Juan de Vargas en Cusco (1560). Publicado originalmente en P. Vázquez (O. de M.), *Boletín de la Orden de la Merced*, XXI (1933) y recogido en: Víctor M. Ba-

vas, comendador de la Merced de Granada, asumió la responsabilidad por encargo del príncipe regente don Felipe y pasó a las Indias en calidad de visitador con una patente emanada del Capítulo de Valladolid para crear la provincia independiente del Perú, asunto que no se llevó a cabo de momento. Apenas tuvo tiempo de aplicar estos encargos pues murió en circunstancias extrañas en San Salvador en 1551[15]. Alonso de Sosa, vicario del colegio de Salamanca pasó a las Indias en 1555. Y finalmente, Pedro de Muñatones, nombrado por el provincial fray Gaspar de Torres como vicario del Perú, al que con frecuencia encontramos testificando en las informaciones de servicio de los hombres que sirvieron al virrey Blasco Núñez Vela[16].

La información que años después se hizo en Cusco, ante el corregidor Polo de Ondegardo, para emancipar a los mercedarios del Perú de la provincia de Castilla deja bastantes sombras sobre la actuación de estos primeros visitadores y vicarios dependientes del Provincial de Castilla[17]. Por mucho que su peticionario, el mercedario fray Juan de Vargas fuese parte interesada en la aspiración del clero cuzqueño, los detalles que ofrecen los testimonios sobre todo tipo de actividades abusivas y fraudulentas son reveladores de unas prácticas que debían estar bastante extendidas: desfalco de las haciendas de los conventos, uso indebido de las limosnas de los fieles, evasión de miles de pesos «so color de dezir que lo llevan para redempción de cautivos y estudiantes» (en la declaración de fray Martín de Miranda sobre la visita de Alonso de Losa y Francisco de Cuevas). Y a resultas de todo ello como señaló el Deán de Cusco Francisco Jiménez «quedan los frailes inquietos y descontentos»[18].

---

rriga, *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Documentos inéditos del Archivo General de Indias de Sevilla (1525-1580)*, Roma, 1933, II, p. 274.

[15] Francisco de las Cuevas participó en la reducción de conventos decretada por la Real Orden de 1 de marzo de 1543 a partir de informes de Guatemala. Murió en circunstancias extrañas antes de pasar a Perú. Cfr. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú…*, *op. cit.,* I, p. 218.

[16] Víctor M. Barriga, *Los mercedarios en el Perú…*, *op. cit.,* I, p. 263 (Declaración de fray Pedro de Muñatones en la información de servicios de Gonzalo Vallejo, Valladolid, 3 de diciembre de 1557) y p. 281 (Declaración del padre fray pedro de Muñatones en la información de servicios de Diego López de Zúñiga, Valladolid, 6 de julio de 1558).

[17] *Ibidem,* II, p. 226: Información hecha en el Cuzco el 16 de diciembre de 1560.

[18] *Ibidem,* III, p. 47: Declaraciones del Deán Francisco Jiménez en la información de la Merced del Cuzco para que los Provinciales sean elegidos entre los religiosos del Perú (Cuzco, 16 de diciembre de 1560).

La argumentación de estas declaraciones está armada naturalmente para deslegitimar a los vicarios castellanos y, en contraste, ponderar los beneficios que había traído el gobierno del provincial Vargas elegido por los comendadores de los conventos de la región andina. Con su provincialato la casa de Cuzco había ido supuestamente en aumento en vocaciones religiosas, ornato de los templos y ejemplo para los naturales. Razones suficientes para reclamar la independencia que ya disfrutaban las provincias de las órdenes mendicantes.

La presión de los frailes criollos sobre unos recursos limitados pero esenciales para soportar las necesidades materiales de las comunidades, junto a la aparición de nuevos competidores en la provisión de curatos y doctrinas son factores que dibujan el transfondo de esta petición de 1560[19]. Junto a ello, hemos de considerar la propia trayectoria de la orden de la Merced que comenzaba a desquitarse de los informes desfavorables que señalaban su implicación en el bando rebelde durante las guerras pizarristas[20]. Las reales disposiciones de 1543 que impedían levantar nuevos monasterios sin expresa licencia del Consejo y enviar frailes salvo a aquellas casas ya fundadas y previa relación de sus miembros[21], fueron mitigadas en parte por la intervención del padre Cuevas, pero la colocaban en una posición de desventaja respecto a franciscanos y dominicos[22]. El demoledor informe de La Gasca de 1548 no contribuyó precisamente a mejorar su crédito. Y la desconfianza entre los servidores de la Corona aún podía detectarse, muchos años más tarde, en los reparos que el virrey Martín Enríquez expresaba a Felipe II donde pedía al rey «que procurara con Su Santidad conceda breve para que los frailes de la Merced no reciban novicios»[23].

---

[19] Antonio Acosta, «La lenta estructuración de la iglesia, 1551-1582», en *Prácticas coloniales…*, *op. cit.,* pp. 111-116.

[20] Sobre este controvertido asunto véase: F. de Armas Medina, «El clero en las guerras civiles…», *op. cit.,* pp. 15-23. R. Vargas Ugarte…, *Historia de la Iglesia en el Perú…*, *op. cit.,* I, pp. 194-198.

[21] Real Provisión a los presidentes y oidores de las Audiencias de Indias (Madrid, 1 de marzo de 1543): AGI, Indiferente, 423, lib. 20, fs. 619r-v. Real Cédula al Provincial de la Orden de la Merced: AGI, Indiferente, 423, lib. 20, fs. 618v-619r.

[22] No obstante, la implantación siguió siendo importante: Mons. Severo Aparicio (O. de M.), «Lo mercedarios en la evangelización del Perú, s. XVI-XVIII», *Revista peruana de historia eclesiástica*, II (1992), pp. 91-152, y aquí, cuadros, pp. 115-142.

[23] Andrés Millé, *La Orden de la Merced en la conquista del Perú, Chile y el Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires, 1218-1804*, Buenos Aires, Pellegrini, 1958, p. 106. R. Levillier, *Organización de la Iglesia…*, *op. cit.,* I, 161.

Solo lentamente y movida por las peticiones de los cabildos indianos donde los mercedarios contaban con parientes y bienhechores la Corona empezó a rectificar[24]. En las cédulas del lustro 1555-1560 para que se edifiquen monasterios aún se excluye a los redentores[25]. Pero en la década siguiente se reanudan las licencias para mandar religiosos mercedarios[26]. El memorial de 1563 del padre Gaspar de Torres, provincial de los reinos de Castilla e Indias, marca un punto de inflexión en este proceso de reparación de la *damnatio memoriae* y la Corona atiende de inmediato mediante real cédula su petición para que puedan pasar al Perú veinte religiosos a administrar sacramentos en los 22 monasterios que por entonces contaba la religión en el reino[27]. Decisión que va unida al año siguiente a la licencia para crear las primeras provincias americanas: Guatemala, Lima y Cuzco[28].

El primer provincial de la recién instituida provincia de Los Reyes, fray Nicolás de Brenes, apelaba justamente a la condición marginal de la orden para recordar al rey que habiendo sido los primeros en evangelizar y administrar sacramentos en el Perú (mérito que se atribuían también las otras religiones) nunca reclamaron privilegios ni sinecuras. De esta «poca codicia» habría venido su empobrecimiento y el estado ruinoso de sus casas[29]. Retórica de la marginalidad que harán suya los comendadores y frailes de los conventos de Cuzco, Guamanga y Arequipa a partir de 1570 desencadenando un rosario de memoriales y probanzas que tratan de recuperar el favor real y las limosnas de aceite, vino, trigo y cebada que el Consejo de Indias concedía a las otras órdenes regulares[30].

---

24 Peticiones del cabildo de Lima y de la audiencia de Lima: Emilio Lisson Chávez y Manuel Ballesteros, *La iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos. Sección Primera: Archivo General de Indias*, Sevilla, 1943, tomo II, núm. 5, doc. 182. Carta de fray Juan de Vargas al Consejo (6 de marzo de 1553): AGI, Lima, 313. Carta del cabildo de Chapapoyas (1 de enero de 1553): Lisson, I, 174.

25 Que se hagan monasterios de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, y que no se hagan de otros: E. Lisson y M. Ballesteros, *La Iglesia de España en el Perú…*, *op. cit.,* II, núm. 5, p. 67, doc. 204 y p. 77, doc. 216 (Reales Cédulas de 5 de julio de 1555 y 30 de noviembre de 1557).

26 Julián Heras, «Perú. La evangelización fundante, siglo XVI», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica…*, *op. cit.,* II, p. 506.

27 La carta en: E. Lisson y M. Ballesteros, *La Iglesia de España en el Perú…*, *op. cit.,* II, núm. 6, p. 239, doc. 309; y AGI, Indiferente, 2985. La Real Cédula: *Ibidem,* II, 6, doc. 305.

28 P. Borges, «Las Órdenes…», *op. cit.,* p. 219.

29 Carta del primer provincial del Perú, fray Nicolás de Brenes (27 de febrero de 1567): AGI, Lima, 313.

30 Información de testigos de Arequipa: el comendador fray Miguel Moreno ante Hernán Bueno, alcalde odinario (10 de mayo de 1570): AGI, Lima, 314.

La extrema necesidad por los gastos que reportaban los nuevos conventos, la escasez de rentas para financiarlos y la multiplicación de casas de otras religiones en vecindarios relativamente cortos permiten entrever, pese a la exageración de los memorialistas, las tensiones entre las órdenes religiosas para posicionarse en las ciudades de nueva fundación y acceder a las doctrinas y curatos[31].

Todo ello iba arropado por un historial inmaculado de servicios prestados a la Corona en que resulta llamativa la insistencia en la lealtad, a menudo apuntalada con testimonios de autoridades civiles como el mandamiento del doctor Bravo de Saravia, presidente de Chile que acreditaba los servicios de los mercedarios como capellanes del ejército, que figura acompañando al memorial de fray Antonio Núñez de Prado, comendador de Cuzco[32]. Son las mismas pruebas (antigüedad, lealtad y pobreza) que se acumulan en las probanzas individuales de frailes mercedarios de los años 60 y 70, de las que baste como botón de muestra el testimonio de fray Mateo de la Cuadra quien explícitamente señalaba que ningún religioso se había hallado en campo contra su majestad «sino fue solo uno y hese le prendió la dicha orden y le castigó y desterró a los rreinos de España»[33].

La suspensión de las antiguas prohibiciones que ataban las posibilidades de expansión de la Orden y la recuperación del favor real, en una coyuntura alcista, va a repercutir en la rápida consolidación de las provincias de Lima y de Cuzco durante la década de 1570. Tenemos indicios diferentes de este crecimiento: aumento de los frailes criollos, fundación de conventos y recuperación de algunas doctrinas de indios que habían pasado a manos del clero secular como las de Chicacopi y Santa Cruz de Lati que dieron lugar a largos pleitos[34]. También se activan las misiones en las fronteras de Santa Cruz, Mojos y Paraguay donde fue visitador y provincial fray Diego de Porres que nos ha dejado un valioso memorial sobre los pueblos indígenas que catequizó[35].

---

31 Probanza de Guamanga de 14 de abril de 1570: el comendador fray Cristóbal Ordóñez ante el justicia de la ciudad el capitán Antonio de Ornayo: AGI, Lima, 314.

32 Información de fray Antonio Núñez de Prado en nombre de los monasterios de la provincia de Cuzco (29 de abril de 1573): AGI, Lima, 314.

33 Víctor M. Barriga, *Los mercedarios en el Perú…*, *op. cit.,* I, 1-5.

34 El procurador fray Juan del Campo sobre la restitución de la doctrina de Chicacopi (1594): AGI, Lima, 320. Fray Jerónimo de la Fuente sobre el mismo asunto (1601-02): Lima, 321. Sobre la legítima posesión de Santa Cruz de Lati (1606): Lima, 323.

35 R. Levillier, *La organización de la Iglesia…*, *op. cit.,* 1-2, pp. 70-73 y 394-398 (donde transcribe el memorial). Un extenso comentario del mismo en: José Castro Seoane (O. de M.), «La Merced en el Perú, 1534-1584 (comentando el memorial del P. Porres)», *Missionalia*

En este contexto se envían los primeros vicarios generales a Indias. En principio parece una medida que encaja en la nueva política de la orden, respaldada por Felipe II, de reformar y poner en perpetua observancia los conventos de aquellas lejanas tierras. La iniciativa había partido del mencionado Capítulo de Guadalajara que trataba de poner paz en la agitada formación, reforzando la jerarquía y los instrumentos de control sobre los oficios mediante las visitas. Son los argumentos que utiliza el maestro general Francisco Maldonado en carta al rey de España sugiriendo enviar un religioso por vicario general que fuera acompañado de 30 compañeros para asistirle en su misión[36]. Aunque también cabe inferir el interés de las autoridades mercedarias por controlar de manera directa, en el terreno, las jóvenes y ya pujantes provincias indianas que empezaban a actuar de manera independiente al amparo del patronato regio, tratando de consolidar sus espacios de poder y de identidad tal como se deduce de los informes y probanzas que acabamos de referir y de otros que se sucederán en la década de 1580.

El elenco de estos dignatarios religiosos es amplio desde 1577-79, cuando son nombrados fray Francisco Sánchez como vicario general para Guatemala y Nueva España, y fray Francisco de Móstoles como vicario del Perú, y 1622, momento en que el Consejo encarga al Capítulo de la Merced que cese el nombramiento de vicarios generales para aquellas tierras, enviando en su lugar visitadores por tiempo limitado[37]. La experiencia de cincuenta años de gobierno con poderes plenos delegados del maestro general en Roma sobre las provincias del dilatado virreinato peruano, desde Panamá a Chile y de la costa de Esmeraldas a la Plata, no parece haber sido del todo satisfactoria para la Corona pues la sujeción de los conventos peruanos al pequeño círculo de religiosos que llegaba cada tres años a la colonia acompañando al vicario levantaba demasiados rechazos entre los comendadores criollos quienes mantenían lazos clientelares muy arraigados en los pequeños mundos locales. Más discutible es la utilidad que pudo tener la institución del vicariato para la gran política de la orden mercedaria en España y Roma. Aquí parece que los planteamientos iniciales de control político y quizás también de extracción de recursos económicos que se drenaban ya desde el tiempo de los visitadores provinciales hacia la metrópoli pudo verse distorsionada por las propias

---

Hispanica, III, n.º 8 (1946), pp. 243-320, IV, n.º 10 (1947), pp. 137-169, n.º 11, pp. 383-401, VII, y n.º19 (1950), pp. 55-80.

36 Carta del General de la Orden de la Merced a S. M. pidiendo licencia para mandar Comisario a las Indias, presentando relación de los monasterios que la dicha Religión tiene en ellas (Madrid, 27 de julio de 1576): AGI, Indiferente, 2985.

37 Carta del Consejo, Aranjuez, 9 de mayo de 1622: AGI, Lima, 328.

divisiones en la cabecera de la religión que podrían explicar las decisiones contradictorias, los nombramientos y revocaciones, que sin duda generaron desconcierto y oposición en las provincias americanas. Hasta que interviene la Corona. Pero veamos todo esto con algún detalle.

Como decimos fray Francisco de Móstoles fue el primer vicario general nombrado por un maestro general de la Merced para los reinos del Perú. Procedía del colegio de Alcalá y llegó a América en la flota del 11 de septiembre de 1577 junto con trece religiosos, la mayor parte de conventos andaluces, de los treinta que había solicitado el general monarca[38]. Entre ellos figuraban el futuro predicador real fray Juan Bernal y el primer provincial de Tucumán fray Pedro Guerra. Móstoles llegó a Lima a mediados de 1578 y en seguida puso en marcha la fundación de un colegio donde se leyera gramática, artes y teología[39]. Su actuación debió ser prudente respecto a los intereses creados en su nuevo destino a tenor de la carta que envió el cabildo secular de Lima en 1582 ponderando la quietud del reino y las pacíficas elecciones de los provinciales[40]. Que dejó buen recuerdo en relación a los vicarios que vinieron luego se deduce asimismo de un testimonio tardío de los frailes del Cuzco sobre el que volveremos[41].

Como resultado del Capítulo General de Zaragoza de 1586 fray Alonso Enríquez de Armendáriz fue elegido para la misma responsabilidad en el Perú provocando, sin embargo, claros recelos. Le acompañaba fama de rigor y severidad y el provincial de Cuzco se negó a recibirlo alegando que la patente que traía no había pasado por Consejo[42]. Tuvo que regresar a España y aclarar ante el

---

38 En 11 de septiembre de 1577 se despacharon a la provincia del Perú trece religiosos de la orden de nuestra señora de la Merced en virtud de dos cédulas de su Majestad, la una de 24 de octubre de 1576 y la otra de 25 de mayo de 1577: el comisario fray Francisco de Móstoles del colegio de Alcalá de Henares; del monasterio de esta ciudad de Sevilla fray Pedro de Málaga y otro fray Pedro de Málaga, fray Nicolás de Oballe, fray Hernando de Mendoza, fray Pedro Guerra, fray Andrés Berrip; del convento de Madrid, fray Pedro Curiel y fray Martín de Monda, del convento de Granada fray Fernando de Vargas; del convento de Baza fray Joan de León; del convento de Córdoba fray Joan Bernal; del convento de Toledo fray Gonzalo de Parejos; que se despacharon para la provincia del Perú en la nave capitana de la flota general Joan de Velasco de Barrios, maestre Francisco García. AGI, Indiferente, 2985.

39 Andrés Millé, *La orden de la Merced…*, *op. cit.,* pp. 104-105. De esta expedición también informa el padre Mateo de la Cuadra: AGI, Lima, 315.

40 Carta del cabildo de Lima (23 de marzo de 1582): E. Lisson y M. Ballesteros, *La Iglesia de España en el Perú…*, *op. cit.,* III, núm. 10, p. 15, doc. 50 bis. AGI, Lima, 1634.

41 AGI, Lima, 320.

42 Carta del Conde del Villar sobre materias pertenecientes al Real Patronato (Los Reyes, 25 de abril de 1588). Lima, 32, n. 8, 6 fs. Cartas y expedientes de los virreyes del Perú. Re-

maestro general fray Francisco de Salazar una relación que lo reprobaba y no hemos podido localizar. Parece que salió airoso de esta impugnación que el informe del general califica de «falsa y siniestra» y fue ratificado en su oficio el 5 de junio de 1589[43]. En el ínterim de la suspensión se proveyó a Francisco de Beaumont para el vicariato quien obtuvo licencia para pasar al Perú con ocho religiosos en 1588, antes de que Armendáriz regresase el 29 de junio de 1589[44].

Como se temía la visita del vicario general Armendáriz resultó controvertida. Las justificaciones a posteriori de su actuación hacen sospechar que se granjeó no pocos enemigos entre los comendadores y religiosos peruanos[45]. En una carta de 30 de abril de 1592 dice «llevar muy bien entablada la reformaçión» después de hallar dos o tres frailes díscolos[46]. Término vago detrás del cual cabe conjeturar que estuviesen los procuradores de las provincias periféricas del virreinato que había retenido contra su voluntad en Lima para evitar que pasaran a España a asistir al Capítulo General de la orden donde Arméndariz negociaba su reelección. Los definidores de la provincia de Chile que revelan esta información en una carta escrita tres días antes de la autoexculpación del Vicario retratan con desesperanza la actitud codiciosa y disoluta de los vicarios generales:

> Traen el fin precepto en lo que han de lleuar a esos reynos y dexan las provincias por el suelo, aprouechándose del sudor de los religiosos, quedando las prouinçias priuadas y despojadas de lo poco o mucho que los religiosos an alcançado con su perpetuo trabajo[47].

En una misiva de 24 de julio, camino de Quito, el propio Armendáriz refiere la celebración de una junta y definitorio en cuyo escrutinio secreto resultaron culpas contra fray Nicolás de Ovalle, el provincial de Lima, que fue privado de su oficio[48]. Precisamente Ovalle había elevado un extenso informe al rey el año an-

---

cogida en: Víctor M. Barriga, *Los mercedarios del Perú…*, *op. cit.,* III, 242. R. Levillier, *La organización de la Iglesia…*, *op. cit.,* 1-2, p. 430. Andrés Millé, *La orden de la Merced…*, *op. cit.,* p. 114, nota 13.

43 Carta-patente del maestro Salazar (Madrid, 5 de junio de 1589): AGI, Lima, 320.

44 A. Millé, *La orden de la Merced…*, *op. cit.,* pp. 115-116. Reales Cédulas de 9 de diciembre de 1587 y 3 de abril de 1588.

45 Carta de los padres definidores de la Merced del Cuzco (2 de enero de 1592). R. Levillier, *La organización de la Iglesia…*, *op. cit.,* 1-2, pp. 538-39.

46 *Ibidem*, pp. 542-543.

47 Fray Mateo de Morales y fray Luis de la Torre de la orden de Nuestra Señora de la Merced, definidores de esta provincia de Chile (ciudad de los Reyes, 1592). AGI, Lima, 318.

48 AGI, Lima, 318. R. Levillier, *La organización de la Iglesia…, op. cit.,* 1-2, pp. 540-542.

terior sobre la congregación que el arzobispo de Lima había celebrado con el obispo de Cuzco y a la que convocó a los provinciales de las órdenes. El asunto era señalar los salarios de las doctrinas y establecer el nuevo régimen de las visitas episcopales que rechazaban los religiosos por considerarlas contrarias a sus privilegios[49]. No cabe duda que Ovalle actuó en esta ocasión como firme valedor de los intereses de los regulares mercedarios para mantener el modelo tradicional de doctrinas llegando a descalificar a los dos mitrados. Y esta postura pudo ser la que le enfrentó al vicario Armendáriz quien pasaba por «hombre tan recio en su oficio cuanto calumniado en él de los que castigó» y que, según sus valedores, reformó las doctrinas, reedificó conventos y administró justicia con todo recogimiento[50].

Los firmantes de esta carta fechada en 1598 tan elogiosa con Armendáriz reprobaban, en cambio, la actuación de los dos siguientes vicarios generales fray Martín de Percheta y fray Alonso de Monroy. El primero por haber repuesto al provincial Ovalle en su oficio pese a haberse demostrado su inobediencia, usurpación de bienes y profanidad de costumbres. Según el comendador fray Juan García y los once frailes que firman el documento la confirmación de fray Nicolás había traído la ruina a la provincia, obligando a don Luis de Velasco que acababa de llegar a Lima a enviar al oídor Maldonado a presidir el capítulo mercedario para evitar los escándalos que habían llegado a las calles. Pese a las prevenciones, en la reunión capitular salió elegido fray Juan de León, hechura del provincial[51].

Más duro es aún el juicio que vierten los frailes limeños de fray Alonso de Monroy, nombrado vicario general en 1597 con la encomienda de aplicar los capítulos de reformación acordados en Valladolid en 1596[52]. La codicia, el lucro y el medro personal parecen ser los únicos objetivos de su gobernación:

> Cuya venida no a ssido para más de adquirir oro y plata, como a paresçido en la visita que hiço en esta cassa en que abiéndole puesto y probado de setenta y quatro capítulos los sesenta y dos al maestro fr nicolás de oualle y condenádolo en restitución de tres mill pesos que debía al dicho conuento después de auerlos cobrado por dádiuas y mañas del dicho oualle reuocó la sentencia y sin acabar la visita se fue a la de la

---

49 Carta original del Provincial de la Merced Fr. Nicolás de Ovalle [Los Reyes, 19 de marzo de 1591]: R. Levillier, *La organización de la Iglesia…*, *op. cit.,* 1-2, pp. 519-524.

50 AGI, Lima, 320: Los padres de la orden de la Merced de Lima (1598).

51 Fray Martín de Percheta fue autorizado a viajar con nueve religiosos, casi todos ellos procedentes de conventos castellanos, el 6 de febrero de 1594. Víctor M. Barriga, *Los mercedarios…*, *op. cit.,* III, p. 344.

52 *Ibidem*, III, p. 358.

prouinçia del Cuzco a cobrar el interés de las mercadurías que an traydo de España él y sus secretarios más que a visitar y reformar la miserable prouinçia[53].

La participación en negocios y granjerías de los religiosos, prohibida expresamente por bulas y reales cédulas, que se había afeado en los vicarios dependientes de los provinciales de Castilla parece una práctica no solo no erradicada sino aumentada por los omnímodos poderes de que gozaban los nuevos vicarios generales nombrados directamente por el maestro general y que solo podían ser revocados por su voluntad. Las competencias reformadoras del Capítulo de 1596 relativas a visitas, celebración de capítulos provinciales, aprobación o anulación de elecciones, nominación y elección de definidores y comendadores, corrección y castigo de religiosos rebeldes, mudanza de religiosos, composición y provisión de doctrinas, o aplicación del salario de los doctrineros a las comunidades, les concedían un poder absoluto que colocaba a los provinciales en una posición de vulnerabilidad e indefensión si caían en manos de un vicario apasionado.

Este parece que fue el caso de Alonso de Monroy «pastor –concluye el escrito de los frailes limeños– cuyo fin es degollarlas [ouejas] y verlas destruydas». No parecen palabras exageradas a tenor de lo que vamos conociendo de sus oscuros años de gobierno en el Perú puestos al servicio de su medro personal. Al regresar a España de su vicariato indiano fue denunciado por el fiscal de la Casa de la Contratación Luis de Porras por haber ocultado y evadido 800 pesos y una serie de piezas de plata labrada que no fueron registradas en La Habana y tampoco en Sevilla. Esto que se sepa pero probablemente traía mucho más por lo que decidió desembarcar en Málaga. Nos ahorramos ahora los detalles del proceso sobre el que dimos cuenta en otro lugar. Pero sí diremos que concluyó con la exoneración de todos sus cargos y sentencia favorable de 2 de junio de 1610 al haber desaparecido el pleito original por el que había sido sentenciado en 1601 por decomiso. El fiscal de Lorenzo Naharro que reabrió la causa en 1605 da a entender que hubo dolo en la interesada destrucción de la documentación por la parte acusada pero no se pudo demostrar. En el ínterim que se sustanciaba el proceso, Alonso de Monroy alcanzaría el generalato de la orden de la Merced y revestido de la nueva autoridad no le debió ser difícil obtener de Felipe II las reales provisiones que confirmaban su inocencia[54].

---

53 AGI, Lima, 320.

54 J. Jaime García Bernal, «La orden de la Merced y su reforma entre Andalucía y las Indias: el vicario general fray Alonso de Monroy», en Juan José Iglesias Rodríguez y José Jaime García Bernal (eds.), *Andalucía en el Mundo Atlántico Moderno. Agentes y escenarios,* Madrid, Sílex, 2016, pp. 615-642.

Monroy tuvo que hacer frente además a las denuncias de sus correligionarios en una causa que se instruyó en la Sagrada Congregación de Regulares y en la que intervino el cardenal Guevara que lo acusó de profano en los gastos, haber despojado de sus haciendas los conventos del Perú y poner las riquezas bajo nombre ajeno «valiéndose de ellas para granjearse a los poderosos». El listado de delitos que se le imputaron no se ocultó en las crónicas mercedarias calzadas compuestas en el siglo XVII, como la *Historia General de Orden de la Merced* de fray Gabriel Téllez (Tirso de Molina), habida cuenta de la división posterior de la orden y de que Monroy acaudillaría la facción recoleta que terminó rompiendo con la orden matriz. Por el contrario, en los *Anales de los Descalzos* Pedro de San Cecilio reproduce las sentencias favorables al mercedario con el objetivo de dar por zanjado el asunto y construir una memoria ejemplar del vicario que justificase la propia obra reformadora. Allí aparece descrito como un servidor de temperamento firme y voluntarioso, probo y diligente visitador de las provincias peruanas y, en fin, paradigma de un gobernante recto y juicioso[55].

Las prerrogativas de que gozaban los vicarios de la Merced se confirmaron y ampliaron en el Capítulo de Valladolid de 1599 que nombró a fray Andrés Portes quien partió para Lima el 10 de noviembre con quince religiosos[56]. Iba con el encargo de reducir las casas en forma de conventos. La potestad omnímoda para proveer comendadores en caso de que vacaren las encomiendas y el poder de dividir las provincias. La patente le facultaba además para ejercer su jurisdicción nada más desembarcar en cualquier parte de las Indias, sin necesidad de presentarse ante el Provincial, con lo que se trataban de evitar los obstáculos que había encontrado Armendáriz quien por su parte volverá a ser nombrado comisario y vicario general, esta vez, de Nueva España[57].

Este estilo de gobierno fuerte había nacido en el generalato del carismático fray Francisco Zúmel, primer impulsor de la reforma. Al fin y al cabo, tanto Armen-

---

55 Fray Gabriel Téllez (O. de M.) (Tirso de Molina), *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes*, Introducción y Primera Edición Crítica por Fray Manuel Penedo Rey (O. de M.), vol. I, pp. 275-277. Fray Pedro de San Cecilio (O. de M.), *ANNALES/ DEL ORDEN/ DE/ DESCALZOS/ DE NVESTRA SEÑORA/ DE LA MERCED/ Redempcion de Cautiuos/ Christianos*, Barcelona, Dionisio Hidalgo, 1669, tomo II, cap. XIV, *Vida del Maestro Fr. Alon-/ so de Monroy*…, *op. cit.,* pp. 938-942.

56 AGI, Lima, 312: nombramiento de fr. Andrés Portes por el maestro general fray Pedro Balaguer (Madrid, 10 de noviembre de 1599).

57 AGI, Lima, 320: Patente del maestro general Zúmel nombrando a Armendáriz por vicario general de Nueva España (Salamanca, colegio de Vera Cruz, 1 de marzo de 1597).

dáriz como Monroy eran sus hechuras. Y justamente esta dependencia vertical del poder personal del maestro general era el motivo de la desconfianza y los reproches de provinciales y comendadores peruanos. En alguna ocasión representaron al rey que el mal gobierno de los vicarios tenía su origen en las clientelas del general que impusieron una actuación rigurosa y absolutista que contrastaba con la templada y conciliadora de los vicarios elegidos por sus capítulos. Sin duda protegían sus intereses y negocios en las encomiendas y doctrinas cuando razonaban de este modo. Pero no les faltaba razón en recordar al rey y sus consejeros de Indias las extralimitaciones y expolios de los poderosos visitadores.

La problemática, por otra parte, no era privativa de la orden mercedaria. En 1600 Fray Juan de Quijada protestaba ante el Consejo del uso particular de su oficio que hacían los comisarios generales de la orden de san Francisco en Perú, llevando sus religiosos que luego nombran sus ministros «atendiendo más a sus comodidades particulares que a la utilidad común de la religión de que se sigue no poco daño a las dichas prouincias y en particular a la de Lima»[58]. Y en el memorial que presentó fray Pedro Gutiérrez Flores de 15 de mayo de 1605 apostillaba que «todos los daños nacen de venir cada seis años comisarios generales a mi orden porque cada uno se quiere conserbar y no castigar cosa»[59]. No tenemos tiempo de desarrollar aquí las concretas razones que levantaron la oposición en muchas custodias y provincias franciscanas del Perú a la presencia de los comisarios dotados de plenos poderes. Pero sí señalar el denominador común con los vicarios mercedarios: su desenfrenada codicia de que da cuenta, por ejemplo, la actuación de fray Diego Altamirano en su visita a la provincia del Cuzco de 1610 en el curso de la cual fue acusado de saquear los conventos y forzar las elecciones[60]. Años después las cosas no habían cambiado: la carta que fray Juan Narváez dirigía al rey desde el convento de la Asunción de Guano denunciaba la simonía y el cohecho como instrumentos que facilitaron la elección del provincial Juan Moreno Berdugo[61].

Los abusos y arbitrariedades en la actuación de los comisarios y vicarios generales se encaminaban, en fin, en las primeras décadas del siglo XVII, hacia una situación de repulsa generalizada de los claustros provinciales que rayaba el desgobierno y empezaba a ser incómoda para las órdenes religiosas que habían impulsado su establecimiento. Además, por supuesto, era una realidad con de-

---

58 AGI, Lima, 321: carta de fray Juan Quijada (Lima, 15 de septiembre de 1600).
59 AGI, Lima, 323: memorial de fray Pedro Gutiérrez Flores (15 de mayo de 1605).
60 AGI, Lima, 325: testimonio del Cuzco, 1 de julio de 1610.
61 AGI, Lima, 329: Guano, 4 de mayo de 1623. Vista en Consejo a 8 de octubre de 1627.

rivadas violentas que se expresaron en forma de tumultos y alborotos contra los vicarios generales mercedarios, los comisarios franciscanos y los visitadores generales dominicos que pasaron por una etapa de graves agitaciones bajo el virreinato del príncipe de Esquilache en los años 1616-1617. Un cuadro que amenazaba el orden social y resultaba insostenible para la Corona[62].

Regresando sobre los mercedarios, fray Alonso de Monroy, ahora en calidad de maestro general de la orden, siguió controlando los hilos del poder en las provincias de las Indias y en cuanto pudo colocó en el vicariato del Perú a un protegido suyo, el maestro fray Hernando de Cuadros, que desplazó a fray Juan López Salmerón, elegido en el Capítulo General de Valencia. Monroy actuó con la rapidez y astucia que le caracterizaba, interceptó el correo donde venía el juicio de residencia que le había tomado en ausencia fray Hernando y se determinó en anular su nombramiento. De nada sirvieron por entonces las quejas de fray Juan López al rey Felipe III previniendo del ánimo vengativo del antiguo vicario y ahora general, y el vicario Cuadros obtuvo la licencia para pasar al Perú con seis religiosos y dos criados el 19 de enero de 1604[63]. En 1606, ya asentado en su oficio, envió un informe autojustificativo en que pretendía dar una imagen de paz, observancia y obediencia, que hiciera olvidar al monarca los convulsos episodios del pasado reciente[64].

En todo caso, el recuerdo de la discutida actuación de los últimos vicarios generales dejó huella dentro de la orden de la Merced. Los sectores críticos expresaban la necesidad de que los vicarios salientes fuesen sometidos a juicio de residencia por el entrante antes de que abandonasen América para evitar lo sucedido con Monroy. Y en el Capítulo General de Calatayud de 1615 se señaló que en caso de fallecimiento del General antes de que expirase el mandato del vicario general de Indias el oficio debía continuar *usque ad capitulum vel successorem* y habiendo acabado sus oficios debían aguardar en el Perú hasta que les tomasen residencia (*sedeant super omnes subditos et honore fiel tractentur*)[65].

En una *Instrucción que han de guardar nuestros vicarios generales de Indias* de la etapa del generalato de fray Ambrosio Machín de Aquena se ordena que al llegar a

---

62 AGI, Lima, 325 y 326.

63 AGI, Lima, 327: cartas de fray Juan López al presidente del Consejo de Indias de 22 de enero y 12 de mayo de 1603. Licencia del Consejo de 19 de enero de 1604.

64 AGI, Lima, 323: carta de fray Hernando de Cuadros (Lima, 18 de mayo de 1606).

65 AGI, Lima, 327: alude al capítulo el procurador general fray Gregorio de Valencia en un escrito en que solicitaba a su Majestad amparase y defendiese la jurisdicción de los vicarios generales (18 de noviembre de 1620).

las Indias envíen memoriales de los frailes virtuosos y también de los disolutos y revoltosos que convendría retornar a España, refuerza las exigencias y calidades para ser admitido por vocal en los capítulos provinciales, el control sobre los doctrineros, obligados a hacer un inventario de bienes por adviento, y sobre todo, se vuelve a insistir en que los «vicarios generales guarden justicia y tomen residencia a su predecesor». Da la sensación de que la orden de la Merced quería despejar dudas ante la Corona del rigor de su observancia y del cumplimiento de las últimas constituciones de Calatayud, ante la amenaza de suspensión del oficio de vicario que en varias ocasiones se habían propuesto virreyes y gobernadores.

Hay otro detalle interesante en el documento a propósito del peliagudo tema de las doctrinas que estaba lejos de resolverse después de medio siglo de tensiones entre el clero regular y el secular. Señala el escrito que los doctrineros no cobren salarios de las doctrinas y que el visitador, el propio vicario, castigue a los que traten y contraten con rigor. Pero más allá del énfasis retórico necesario para defender la posesión de estas piezas eclesiásticas ante el consejo añade «que ninguno de los religiosos predicadores que tuviesen nombre, especialmente aquellos que van de España puedan tener doctrina porque son chapetones y no saben gobernar a los indios». Palmaria defensa del clero criollo que ponía ciertos límites a la intervención personalista de los visitadores[66].

De poco sirvieron estas instrucciones. Las indisciplinas continuaron. También las prácticas corruptas muchas veces fomentadas por las parcialidades dentro de la orden. Al menos a tenor de las quejas que no dejan de menudear en el lustro 1615-1620. Así las cosas, el rey por su Real Consejo decidió encargar al capítulo de la Merced reunido en Zaragoza en mayo de 1622 «no nombren los vicarios generales para aquellas partes y que cesen y en su lugar se envíen visitadores por tiempo limitado y en ocasiones necesarias dando primero noticia a mí», como ya se hacía con los agustinos y dominicos. La orden mandó entonces imprimir un pliego de *Razones porque se deuen conseruar los Vicarios Generales* entre las que defendían la necesidad de que existiese un arbitro independiente y superior que tomase residencia a los provinciales para evitar que se reprodujeran las clientelas locales. Además del beneficio para la equidad interna de la orden redentora que significaba la alternancia en el vicariato de andaluces y castellanos. Habían sido, sin embargo, estas mismas razones de autoridad y alternancia las que había tras-

[66] AGI, Lima, 327: la Instrucción va acompañada de una carta-memorial del vicario general fray Melchor Prieto muy crítica con la actuación del arzobispo de Lima y los tratos ilícitos de los corregidores (Lima, 4 de abril de 1619).

ladado al Perú las divisiones y querellas de los mercedarios en las provincias peninsulares, fomentando por otra parte una cultura política del medro y la ambición personal de la que fueron buen exponente las trayectorias de Armendáriz y Monroy, dos vicarios generales entre España y las Indias[67].

[67] La razón más urgente que exponía el impreso era que el Capítulo de Zaragoza había dado por nulos los capítulos provinciales de Lima y Cuzco por celebrarse fuera de tiempo y que esto requería inmediato remedio pues todos los oficios ejercían sin jurisdicción. AGI, Lima, 328.

CLÉRIGOS «SIN TINO» Y AGITACIÓN POLÍTICA EN LA REBELIÓN ARAGONESA DE 1591[1]

Jesús Gascón Pérez
Universidad de Zaragoza

Resumen:

El clero suele desempeñar un papel relevante como defensor del orden establecido o como movilizador de la población en los conflictos sociales y políticos. En ambos casos, los eclesiásticos crean opinión sirviéndose de espacios e instrumentos que controlan gracias a su preeminencia social y moral y a su condición de intermediarios culturales, lo que les permite influir en amplios sectores de la población y participar en el desarrollo de los acontecimientos. En la presente comunicación se analizan esos espacios e instrumentos en el contexto de la rebelión aragonesa de 1591, un episodio en el que, según expresión del marqués de Lombay, los clérigos «sin tino» ayudaron a agravar un conflicto en cuya resolución, no obstante, la intervención de miembros del estamento eclesiástico también resultó fundamental.

Palabras clave:

Edad Moderna, conflictos, clero, opinión pública, agitación política, rebelión aragonesa de 1591.

Abstract:

Clergy often plays an important role either as a champion of the established order or as a rouser of the people in political and social conflicts. In both cases, priests can create opinion by making use of espaces and tools that they control

[1] Este trabajo ha recibido financiación del grupo consolidado de investigación «Blancas» del Gobierno de Aragón (ref. H33) y del proyecto de investigación «Imagen y representación de la Monarquía Hispánica: mitos y realidades de un modelo constitucional inacabado» del Ministerio de Economía y Competitividad (ref. DER 2012-39719-C03-03).

because of their social and moral preeminence and their nature of cultural intermediaries. This circumstance allows them to have an influence on a great part of their community, and to participate in the course of events. This paper studies those espaces and tools in the context of the Aragonese Rebellion of 1591, a conflict aggravated by the intervention of those to whom the Marquis of Lombay refers as *foolish priests*, but also a conflict in the resolution of which a part of the ecclesiastical estate happened to be fundamental.

Key words:
Early Modern Age, Conflicts, Clergy, Public Opinion, Political Agitation, Aragonese Rebellion of 1591.

> […] los sacerdotes y canonigos son los que mas sin tino andan en todas estas cosas, y aun en las passadas, y esta [es] occasion en que tanto conviene que las personas que en lo ecclesiastico y secular han de governar este reyno esten muy unidas para que, con las fuerças destos dos braços, se vençan las difficultades passadas y se consiga tan christiano fin como el que V.M. tiene de la paz y quietud deste reyno y desta ciudad[2].

Con estas palabras describió don Francisco de Borja y Centellas, marqués de Lombay, la actitud de una parte del clero aragonés durante la rebelión de 1591. Enviado por Felipe II a Aragón como «ángel de paz»[3] en noviembre de dicho año, al tiempo que el monarca ordenaba la invasión militar del reino, el noble valenciano comprobó en persona la desafección de muchos eclesiásticos hacia la Corona, que había motivado su intervención en el conflicto desarrollado en los meses precedentes[4]. Como se aprecia en el texto, don Francisco creía que la

---

2 El marqués de Lombay a Felipe II, Zaragoza, 10 de diciembre de 1591. Archivo Histórico Nacional [AHN], Nobleza, Osuna, leg. 843, n.º 1-12.

3 Así le llamó Juan Miguel de Bordalba en una carta a los jurados de Zaragoza, Madrid, 7 de noviembre de 1591. Archivo Municipal de Zaragoza [AMZ], Serie Facticia, caja 13, n.º 5, doc. 54.

4 Al respecto del conflicto, remito a Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza / Institución «Fernando el Católico», 2010.

participación del clero había agravado el episodio de resistencia a la autoridad real. De hecho, para facilitar su resolución, en otra misiva sugirió sacar de Aragón al prior de la Seo de Zaragoza don Vicencio Agustín, de quien llegó a escribir que «es loco, y de seso no muy attentado, y poco devoto al servicio de V.M., como se ha echado de ver en estos tumultos populares pasados»[5]. Y con similar contundencia, recomendó hacer lo mismo con el jesuita Pedro Ibáñez:

> Tengo entendido que un padre de la compañia de Jesus que se llama el P. Yvañez, aunque es muy gran religioso, es imprudente. Conozcole muchos años ha a el y a todo su linaje: son gente cabeçuda y naturalmente inclinada a favoresçer las cosas populares. Estoy obligado a dezir a V.M. la verdad de lo que sintiere: tengo por cosa conveniente que, con una ocassion moderadamente justa, se procurasse sacalle desta çiudad y Reyno[6].

Con anterioridad, otros coetáneos habían llamado la atención sobre la intervención de hombres de iglesia en el conflicto aragonés. Por citar solo dos ejemplos, en el verano de 1591 el obispo de Teruel y virrey de Aragón don Jaime Ximeno de Lobera describió a Felipe II la alteración que observaba en el reino, explicando que «esto comprehende no solo los seglares, pero estan peores los flayres y clerigos, que havian de servir para quietar al pueblo»[7]. Y poco después, el dominico fray Agustín de Labata lamentó que «lo que mas pena me da es que los muertos al mundo de su profesion, son los que mas apoyan esta causa tan injusta»[8]. A tenor de lo dicho por ambos eclesiásticos, no resulta extraño que Felipe II contemplase el castigo de frailes y clérigos, a los que excluyó del perdón general otorgado el 24 de diciembre de 1591 «porque he remitido y remito la averiguacion de los que deven ser exceptados al tribunal de la Inquisicion, y a los juezes Ecclesiasticos ordinarios, o subdelegados»[9]. De hecho, se conservan procesos abiertos contra miembros del clero por un tribunal arzobispal y por el

---

5 El marqués de Lombay a Felipe II, Zaragoza, 10 de diciembre de 1591. Biblioteca Francisco de Zabálburu [BFZ], carpeta 186, doc. 37.

6 El Marqués de Lombay a Felipe II, Zaragoza, 16 de diciembre de 1591. AHN, Nobleza, Osuna, leg. 843, n.º 1-14.

7 Don Jaime Ximeno a Felipe II, Zaragoza, 2 de junio de 1591. Archivo General de Simancas [AGS], Estado, l. 36, f. 188-190.

8 Fray Agustín de Labata a fray Andrés de San Millán, Caladrones, 30 de julio de 1591. Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (eds.), *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España [CODOIN],* Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1848, t. XII, pp. 267-270.

9 Real Academia de la Historia [RAH], ms. 9/1861, f. 175r-178v.

Santo Oficio[10]. Y en conjunto la historiografía resalta la activa participación de religiosos en la rebelión, durante la cual recaudaron fondos para Antonio Pérez, dieron asilo a fugitivos, prestaron espacios para la celebración de juntas de sediciosos e incluso participaron en ellas. Pero, sobre todo, contribuyeron de modo destacado a la movilización de la población[11].

Para comprender por qué cumplió el clero esta última función, resulta fundamental retener dos ideas bien establecidas por la historiografía de las últimas décadas: por un lado, el enorme ascendiente que la Iglesia ejercía sobre su entorno, ilustrado de forma espléndida por el británico Christopher Hill al sentenciar que «guiaba todos los movimientos del hombre desde la cuna a la tumba y era la puerta de entrada a aquella vida futura en la que los hombres creían fervientemente»[12]; por otro, su condición de intermediario cultural, concepto que el medievalista Julio Valdeón definió del siguiente modo en un artículo ya clásico sobre la cultura popular:

> Reciben esta denominación aquellos agentes sociales que llevan a cabo una labor de comunicación, y por lo tanto de acercamiento, entre la cultura oficial y la popular, evitando que cada una de ellas quede aislada con respecto a la otra. Tal sería, por acudir a un ejemplo significativo, el papel asumido por los predicadores religiosos, que

---

10 Para el caso de los procesos eclesiásticos, resultan útiles los trabajos de Juan Ramón Royo García, «Procesos del Tribunal eclesiástico de Zaragoza por sedición política en 1592», *Cuadernos de Estudios Borjanos,* XXVII-XXVIII, 1992, pp. 241-272, y María Isabel Falcón Pérez y Miguel Ángel Motis Dolader, *Procesos criminales en el arzobispado de Zaragoza,* Zaragoza, Diputación General de Aragón, 2000, pp. 192-195, 201 y 202. El análisis más detenido de la represión inquisitorial es el realizado por Pilar Sánchez López, «Después de las alteraciones aragonesas. Aspectos de la represión inquisitorial de la revuelta de 1591», *Ivs Fvgit. Revista Interdisciplinar de Estudios Histórico-Jurídicos,* 5-6, 1996-1997, pp. 309-353.

11 Menciones genéricas al respecto, en Marqués de Pidal, *Historia de las alteraciones de Aragón en el reinado de Felipe II,* Madrid, Imprenta de J. Martín Alegría, 1862-1863, vol. I, pp. 32 y 419, y vol. II, pp. 66 y 372, así como en Gregorio Marañón, *Antonio Pérez (El hombre, el drama, la época)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, vol. I, pp. 131-132, y vol. II, pp. 41 y 93-94. De manera más específica, analizan el tema Juan Ramón Royo García, «Procesos del Tribunal…», *op. cit.,* y Jesús Gascón Pérez, «Noticias sobre la participación del clero en la rebelión aragonesa de 1591», en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna. 1994. Vol. I,* Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, pp. 611-621. Igualmente, se estudia la participación eclesiástica en el análisis global del conflicto realizado por Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas…, op. cit.,* pp. 505-520.

12 Christopher Hill, *La revolución inglesa, 1640,* Barcelona, Anagrama, 1977, p. 18 [orig. ing., 1940].

> constituyen probablemente el paradigma por excelencia de esa función de intermediarios, al menos en la época que hemos definido como «premoderna». Pero también actuarían en ese mismo sentido gentes tan variadas entre sí como los notarios, los servidores domésticos o las prostitutas, todos los cuales, por la índole específica del trabajo que realizaban, estaban en comunicación al mismo tiempo con los sectores sociales dominantes y con las gentes pertenecientes al grupo de los dominados[13].

Entre los instrumentos con que contaban los religiosos para influir sobre los fieles, ocupaban un lugar destacado la predicación y la confesión. Sobre la primera, es lugar común destacar la importancia del púlpito para difundir ideas y doctrinas, lo que ha llevado a distintos autores a considerar el sermón como el *mass media* por antonomasia del Antiguo Régimen[14]. En cuanto a la segunda, Jean Delumeau ha puesto de manifiesto su originalidad como práctica religiosa, pues convertía a la Iglesia católica en dispensadora del perdón divino, algo poco frecuente en el conjunto de las religiones, y también ha subrayado su peso sobre las conciencias individuales, dado que se situaba en la confluencia de tres grandes preocupaciones humanas: los miedos, la culpabilidad y el sentimiento de seguridad[15]. Por añadidura, sobre todo en el caso de los grupos sociales más encumbrados, confería al confesor el papel de «un «director de conciencia», amigo y confidente» que marcaba el camino seguro hacia la salvación[16].

---

13 Julio Valdeón Baruque, «Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media», *Edad Media. Revista de Historia,* 1, 1998, pp. 21-22. Conviene precisar que con anterioridad el autor ha identificado la que llama época «premoderna» como el período comprendido entre los siglos XIV y XVIII (*ibidem,* p. 17).

14 Explícitamente lo hacen, por ejemplo, Gérard Dufour, «Estudio preliminar», en *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823),* Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, p. 7, y Teófanes Egido, «Mentalidad colectiva del clero regular masculino», en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad…, op. cit.,* p. 570. Sobre el interés de los sermones como fuente de estudio ha vuelto a insistir Fernando Martínez Gil, «Los sermones como cauce de propaganda política: la Guerra de Sucesión», *Obradoiro de Historia Moderna,* 20, 2011, pp. 303-336. Y más recientemente, se ha llamado la atención sobre las libertades que los predicadores se tomaban en sus sermones. Véase Manuela Águeda García Garrido, «¿Predicadores sediciosos? La *libertas loquendi* en la España moderna», ponencia presentada al *Colloque International «Paradigmes rebelles. Désobéissances, justice et gouvernement à l'époque moderne»,* celebrado en la Casa de Velázquez del 26 al 28 de noviembre de 2015. Agradezco a la autora que me haya facilitado el texto antes de su publicación.

15 Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XIII a XVIII,* Barcelona, Altaya, 1997, pp. 9-11 [orig. fr., 1990].

16 *Ibidem,* p. 146.

Bajo estas coordenadas, cobra especial interés para el objeto de este trabajo la afirmación de Antonio Pérez según la cual

> es de gran consideración y digno de saberse, que los predicadores de Zaragoza, corrientes aquellos días y aquella apretura y aflicción general, calificaban a todos ser obligación de conciencia la resistencia con las armas al ejército castellano y la defensa de sus libertades y fueros, y que exhortaban a ello como a obra de virtud y de mérito. Y porque no se atribuya esta declaración de ánimos al respeto de la alteración popular, se sabe cierto que los confesores, en sus lugares secretos, acudiendo a ellos las matronas y madres de caballeros mozos a consultar en sus confesiones si debían consentir a sus hijos e inferiores tomar las armas en aquella demanda y defensa, les respondían que no tenían que formar escrúpulo sino de lo contrario, pues precedía juicio jurídico y declaración de quien en aquel Reino tenía autoridad suprema para juzgar y sentenciar tales cosas por leyes particulares juradas por su mismo Rey diversas veces, y por sus predecesores[17].

Aun sin olvidar el tono apologético y autojustificativo empleado por Pérez, el pasaje nos permite apreciar que los clérigos podían convertirse en agitadores políticos mediante un uso adecuado de sermones y confesiones, entre otros instrumentos a su alcance. Lamentablemente, carecemos de una documentación tan rica como la manejada por el hispanista Joseph Pérez, que pudo reconstruir la hostilidad que el clero castellano mostró a los ministros flamencos de Carlos I entre 1518 y 1520[18], así como el papel de franciscanos y dominicos en las Comunidades, en las que «fueron los pensadores, los intelectuales, aportando las justificaciones ideológicas indispensables, desarrollando y propagando los puntos reivindicativos, fustigando a los enemigos y a los tibios y estimulando a los exaltados»[19]. Aun así, podemos columbrar el alcance del fenómeno gracias a varios testimonios coetáneos. Así, el conde de Luna don Francisco de Aragón, en sus anotaciones a la biografía del Emperador escrita por Pero Mexía, en el lugar en que este habla de los sermones subversivos pronunciados durante las Comunidades, apuntó categóricamente que «arto desto huvo en Aragon en frayles y clerigos»[20]. Y la cuestión queda bien ilus-

---

[17] Antonio Pérez, *Relaciones y cartas,* ed. Alfredo Alvar Ezquerra, Madrid, Turner, 1986, vol. I, p. 180 [ed. orig., 1594].

[18] Joseph Pérez, «Monjes sediciosos y sermones subversivos en Castilla durante la primera estancia de Carlos V en España», en *Mitos y tópicos de la historia de España y América,* Madrid, Algaba, 2006, pp. 13-32 [orig. fr., 1965].

[19] Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521),* Madrid, Siglo XXI, 1981, 4.ª ed., pp. 499-500 [orig. fr., 1970].

[20] Se trata de una copia manuscrita del texto de Mexía, que puede verse en Francisco de Gurrea y Aragón, Conde de Luna, *Borrador de los Comentarios de los años de 91 y 92,* Biblioteca del Seminario de San Carlos, ms. B-5-18, f. 23v, n. marginal.

trada en los procesos analizados por Juan Ramón Royo García, en los cuales se recogen acusaciones por emitir en público alabanzas a los promotores de la rebelión y críticas al rey y a sus oficiales, por justificar la resistencia al ejército enviado por Felipe II, por difundir pasquines subversivos, por participar en los motines y por exaltar los ánimos en lugar de apaciguarlos[21].

Por otro lado, una de las cabezas del levantamiento, don Diego de Heredia, declaró que los sediciosos «yvan a los predicadores y les amenaçavan diziendoles que mirasen como hablavan de las libertades»[22]. Otro implicado, el diputado don Juan de Luna, se refirió al mismo asunto asegurando que «deçian que los ministros de S.M. perseguian a Antonio Perez, que padeçia sin culpa y era ynoçente, y llebavan esto tan adelante que a las mugeres, frayles y monjas procuravan persuadir lo mismo»[23]. Y ambas afirmaciones deben ponerse en relación con un pasaje de la crónica de aquel conflicto escrita por el franciscano fray Diego Murillo, que refleja con detalle el intento de controlar dos de los principales púlpitos zaragozanos, episodio que ayuda a ilustrar el complejo panorama de la lucha entablada para lograr el dominio de los espacios públicos de opinión:

> Tambien ayudaron algunos predicadores a la preuencion que se hazia de parte del Reyno; desengañando al pueblo en los pulpitos, y persuadiendoles el respecto deuido a la justicia, y el engaño que podia auer en el apellido de libertad, de que blasonauan algunos. En el Convento de S. Francisco, donde yo entonces moraua, se que huuo uno, que tratò desto en un sermon; y prometio tratarlo mas de proposito en otro que auia de predicar dentro de ocho dias: y llegando esto a noticia de los inquietos, arrojaron algunas cartas echadizas en el conuento, donde con juramentos, y palabras desenfrenadas amenaçauan al dicho predicador, si trataua de aquella materia. Y no contentos con esta diligencia, vno de los mas principales dellos fue personalmente a hablar al dicho predicador, cogiendole a solas en su misma celda: rogandole primero con termino cortes, que no tratasse de aquella materia en el pulpito, porque era odiosa a los zelosos de la libertad de la patria. Y respondiendole, que no podia dexar de cumplir su palabra, porque la auia dado en el pulpito, y la necessidad de las cosas corrientes le apretaua con obligacion precisa: le replicò, que tratassen los frayles de las cosas de sus Conuentos, y los predicadores de declarar el santo Euangelio; y no se metiessen en respectos de honra, ni en enseñar como han de defenderse las libertades: porque esto no era de frayles, sino de caualleros, y que tratar dello era meterse en lo que no era de su profession. Y replicandole el predicador; que era verdad, que pertenecia a los caualleros zelar los fueros, y libertades, mas no por medios illicitos y offensiuos

---

21 Juan Ramón Royo García, «Procesos del Tribunal…», *op. cit.,* pp. 251-256.
22 RAH, ms. 9/1878, f. 42r.
23 AGS, Estado, l. 37, f. 28v.

> a las mismas libertades, como era vsar de violencias, y causar alborotos con titulo de defendellas, poniendose a peligro de perderse a si mismos, y de infamar a su patria: boluio a replicar el cauallero, que no perdiesse tiempo en darle consejo, sino que se resoluiesse en no tratar mas de aquella materia en el pulpito; porque le juraua a Dios, que a qualquier predicador que tratasse della, le auia de pesar. Esto passò en S. Francisco; y se que en san Augustin sucedio a otro predicador otra cosa semejante[24].

En definitiva, durante los días del conflicto, iglesias, conventos y monasterios se convirtieron en espacios por los que circulaban y desde los cuales se difundían las opiniones políticas de uno y otro signo. Una circunstancia que tuvo ocasión de comprobar *in situ* en la última fase de la rebelión el provincial de Aragón de la orden de Predicadores, fray Juan Loazes, que pocos días antes de la entrada de las tropas de Felipe II en Zaragoza dictó una orden para prohibir a las monjas del convento de Santa Inés y a los frailes del convento de Santo Domingo que tratasen

> con seglares, ni con religiosos o religiosas de qualquier orden que sean, ni con clerigos, ni entre ellos mismos, cosas tocantes a Antonio Perez, de que se le aya hecho justicia o injusticia, si se ha hecho contra fuero o no, ni de nuestro christianissimo rey don Philipe, aserca destos negocios, differentias y pretensiones del reyno de Aragon[25].

Por añadidura, los edificios religiosos, y en especial la Seo de Zaragoza, acogieron juntas de sediciosos. Así se desprende de los testimonios que se refieren a la celebración de reuniones dentro del templo[26], destacando la que tuvo lugar el 24 de mayo de 1591, previa al motín que estalló ese día, en la que uno de los asistentes requirió al conde de Aranda que defendiese los fueros del reino[27]. Por su parte, en septiembre del mismo año el pelaire Pedro de Fuertes convocó una

---

[24] Diego Murillo, *Fundacion milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la Madre de Dios del Pilar, y Excellencias de la Imperial Ciudad de Çaragoça,* Barcelona, Sebastián Matenad, 1616, tratado II, p. 92. En una nota marginal, fray Diego explica que «El Padre fray Pedro Arias en S. Augustin predicò con gran zelo en orden a esto». Por lo que respecta a la identidad del predicador de San Francisco, lo minucioso del relato y la circunstancia de que el padre Murillo morase entonces en dicho convento, invitan a suponer que pudo ser él mismo el protagonista del episodio, aunque no ha sido posible confirmar tal extremo.

[25] Ambas órdenes están datadas en el convento de Santo Domingo de Zaragoza el 7 de noviembre de 1591. BFZ, carpeta 186, docs. 76 y 77.

[26] Autos que hizo don Ramón Cerdán con don Antonio Ferriz. AGS, Estado, l. 36, f. 106r-117v.

[27] Da noticia de la junta Dionisio Pérez de Sanjuán. AGS, Estado, l. 35, f. 208r-212v. El requerimiento hecho al conde lo menciona el notario Diego de Miedes. AGS, Estado, l. 36, f. 122r-123r.

junta en el convento de San Francisco a la que acudieron artesanos y labradores, que trataron sobre el modo de actuar ante las noticias de que Felipe II estaba reuniendo tropas para invadir el reino[28]. Y también nos queda noticia de un motín originado en la plaza de la Seo el 11 de octubre, momento en que,

> bisto los labradores andava el negocio tivio, anoche tocaron arma y arcabuzaços, se juntaron todos en la iglessia mayor y cercaron las casas de la ciudad y començaron con gran grita les diesen las armas y que, si no se las davan luego, que quemarian las cassas de la ciudad[29].

Además de consentir o participar en este tipo de juntas, no se debe olvidar que la labor de los clérigos los proyectaba también fuera de los espacios sacros, habituados como estaban a salir frecuentemente de ellos para completar su misión de curadores de almas. Del mismo modo, sus desplazamientos les permitieron contribuir a la difusión de las noticias y a la movilización de la población. A este respecto, son interesantes los testimonios que se refieren a los eclesiásticos que visitaron a Antonio Pérez en la Cárcel de Manifestados, entre ellos Bartolomé Llorente, prior del Pilar y diputado del reino, que le ofreció ayuda y le favoreció desde su cargo en la Diputación[30]. Igualmente, la circulación de opiniones sobre los acontecimientos que rodeaban al preso sin duda hubo de verse favorecida por la labor limosnera ejercida de casa en casa por sus partidarios, entre ellos algunos religiosos[31]. Y a ello debe sumarse la actividad sediciosa de los cantores Martín Ruiz y Jerónimo Muniesa, responsable este último de la capilla de música de la Seo y capaz de movilizar «una grande camarada de muchachos y quatro o seis amygos que llamaron y gritaron libertad»[32], por lo que un declarante consideró que

---

28 Declaración del labrador Jaime Cristóbal. RAH, ms. 9/1884, f. 17v-18r.

29 Francisco Sánchez a don Alonso de Vargas, Zaragoza, 12 de octubre de 1591. AGS, Guerra y Marina, leg. 326, f. 250r.

30 Noticias sobre las visitas de eclesiásticos a Pérez, en la declaración de Juan de Molina y Tirado, llavero de dicha cárcel. AGS Estado, l. 35, f. 229r-235v. La referencia al prior Llorente, en la deposición de Diego de Bustamante, que también cita a otros religiosos. RAH, ms. 9/1882, f. 40r-40v.

31 La recogida de limosnas para Pérez es mencionada, entre otros, por Diego Murillo, *Fundacion milagrosa…, op. cit.,* tratado II, p. 79, y Lupercio Leonardo de Argensola, *Informacion de los sucesos del Reino de Aragon en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores,* introd. Xavier Gil Pujol, Zaragoza, Edizions de l'Astral / El Justicia de Aragón, 1991, p. 79 [ed. orig., 1808].

32 Declaración de don Diego de Heredia. AGS, Estado, l. 35, f. 65v.

> dos de los que mayores daños an hecho en las reveliones e motines passadas de Aragon, an sido Martin Ruiz, cantor, e Geronimo Muniessa, porque yban publicando e vozeando por las calles que se perdian las livertades, e la gente comun se alvorotava con esto, y hera demassiada e muy sobrada la diligençia que estos hazian. Savelo este testigo porque lo bio[33].

Si hablamos de agitación popular, resulta obligado referirse al uso de las campanas de las iglesias para convocar a la población, práctica que está perfectamente constatada en los dos principales motines de la rebelión: el ya citado del 24 de mayo y el posterior de 24 de septiembre. En cuanto al primero, Lupercio de Argensola dejó escrito que «Acrecentó no poco el alboroto que en medio destas cosas tañían una campana de la iglesia mayor con infausto son, como si la ciudad fuera entrada de enemigos, de manera que en cada casa se alteraban y acudian á ver el peligro ó daño comun»[34]. Algunas declaraciones identifican al prior de la Seo como responsable y añaden que el toque de campana «es señal de convocacion de gente y alboroto»[35], que se prolongó por largo tiempo[36] y que su efecto se multiplicó al sonar también la campana de la Diputación[37].

Al narrar el motín de septiembre, Argensola explicó que «alteróse mucho el pueblo y comenzaron á tañer en la iglesia de san Pablo una campana, que hizo en los ánimos el mismo efeto que el dia 24 de mayo la de la iglesia mayor»[38]. En este caso, se atribuyó la acción a un grupo de labradores que subieron a la torre de dicho templo, y que tuvieron apercibidas para la ocasión sus campanas y las de San Miguel y la Magdalena[39]. Una vez más, los efectos fueron notables, pues, según el parchero Juan de Castro, «oyeron tocar la campana de Sanct Pablo y fueron azia alla, y llegaron a la puerta de Sanct Pablo, y havia mucha gente al derredor de la yglesia, de labradores que se havian alborotado al ruydo de la dicha campana»[40]. Y otro testigo añadió que la campana de la Seo completó la llamada a la población e incrementó la efectividad del primer tañido[41].

---

33 Así depuso Juan Francisco de Torralba. RAH, ms. 9/1882, f. 23v-24r.
34 Lupercio Leonardo de Argensola, *Informacion…, op. cit.,* p. 89.
35 Declaración de Jerónimo Chález. *CODOIN,* p. 252.
36 Por espacio de tres horas, según Lázaro Zorrilla. *Ibidem,* p. 286.
37 Dato mencionado por Francisco de Santacruz y don Diego de Heredia. AGS, Estado, l. 35, f. 267r-295r, y s.f., respectivamente.
38 Lupercio Leonardo de Argensola, *Informacion…, op. cit.,* p. 103.
39 Todos estos datos, en las declaraciones de Pedro de Fuertes, don Diego de Heredia y Jerónimo Gali. Respectivamente, AGS, Estado, l. 35, f. 199v-207r, f. 83v-88v y f. 227r.
40 RAH, ms. 9/1887, f. 4v-5r.
41 Así lo aseguró Jerónimo Gali. AGS, Estado, l. 35, f. 227r.

El contacto entre los ámbitos religioso y secular nos remite de nuevo a la condición de los sacerdotes como intermediarios culturales y a su función como «directores de conciencia», mencionadas líneas atrás. Así, sabemos que varios acusados justificaron su actuación durante el conflicto alegando que habían obtenido la aprobación del obispo virrey Ximeno de Lobera, con quien habían consultado[42]. Por su parte, otro de los implicados, don Juan de Urrea, comentó con el dominico fray Jerónimo Lana la disputa que tuvo con su hermanastro el conde de Aranda tras ser nombrado capitán de la tropa del reino[43]. Y el conde, a su vez, declaró que aceptó formar parte del Consejo de Guerra creado por el Justicia de Aragón tras haber hablado del asunto con el arcediano de Belchite don Juan Orruitiner, «con quien tratava todas las cosas de ymportançia»[44]. Otra cabeza del levantamiento, don Miguel de Gurrea, tuvo como capellán y hombre de confianza al citado padre Ibáñez[45], a quien otros declarantes identificaron como «de los alborotadores del pueblo en el tiempo de las dichas sediçiones» y como uno de los que «andava en los dichos motines comoviendo»[46]. Y en tan crítica coyuntura, también los miembros de la congregación de Nuestra Señora de la Anunciata, que agrupaba a jesuitas y seglares que se reunían para realizar ejercicios espirituales y obras de caridad, trataron sobre la actitud a adoptar ante la eventual ocupación militar del reino por orden de Felipe II, circunstancia que describió del modo siguiente uno de los asistentes:

> En un ajuntamiento y congregacion que se tuvo para tratar cosas espirituales y del bien de las animas de los que en dicha congregacion se ajuntan y de las otras proximas […], preguntaron que que se haria si acaso venia el exerçito, para que con seguridad de sus conciencias no pudiessen contravenir a las leyes de Dios y no offender a su divina Magestad, y tener la reverencia que al Rey N.S. se deve. Se respondio, y fueron todos de conformidad, que no hera de creher que la clemencia de S.M. viniesse

---

42 De tal modo se justificaron, por ejemplo, don Miguel de Gurrea, don Juan de Moncayo y el jurado de Zaragoza Juan Bucle Metelín. Sus declaraciones, en AGS, Estado, l. 35, f. 42r, AGS, Estado, l. 35, f. 137r-144r, y RAH, ms. 9/1862, f. 285r-286v, respectivamente.

43 Así lo indicó el padre Lana en su declaración. RAH, ms. 9/1894, f. 83r.

44 El dato aparece en la cédula de descargos del conde de Aranda. RAH, ms. 9/1896, f. 90v-91r. La estrecha relación entre el noble y el arcediano queda ilustrada con la confesión de este último de que en 1595 enfermó al saber que Aranda había sido condenado por la justicia real. Carta de don Juan Orruitiner a la condesa de Aranda, Teruel, 27 de diciembre de 1591. RAH, ms. 9/1889, f. 165r-166r.

45 Así lo declaró el propio Gurrea. AGS, Estado, l. 35, f. 42r-44v.

46 Tales aseveraciones proceden, respectivamente, de don Juan de Luna y de don Jorge de Heredia. Véase AGS, Estado, l. 37, f. 35r, y RAH, ms. 9/1861, s.f. tras el f. 39r.

> a descepar su propia viña, como hera este Reyno y ciudad, sino a castigar los sediciossos y alborotadores del[47].

Sin lugar a dudas, la respuesta ante la entrada de tropas en Aragón fue un asunto capital del conflicto de 1591, y por ello no es extraño que se buscase orientación en los hombres de iglesia. Estos, además, pudieron hacer oír su voz en las instituciones del reino, y en concreto en la Diputación, en la que cada año tenían asiento dos religiosos, los cuales constituían la cuarta parte de los miembros del consistorio, que además estaba presidido por el eclesiástico de mayor rango. Entre junio de 1590 y mayo de 1591 fueron diputados el prior Llorente, del que ya se ha hablado, y el canónigo de la Seo don Pedro Torrellas, a quien, tras regresar de una embajada ante la corte, un informante describió como

> muy apasionado de Antonio Perez, y es bien que se sepa que esta pasion le viene de la mucha que en esta materia tiene el Justicia de Aragon: y mírese con quien habló allá el Torrellas, ó con quien trató ó qué le dijeron; que ha vuelto con tanto orgullo, que aunque no es diputado, hace harto mas daño á los negocios que si lo fuera[48].

Gracias al testimonio de don Francisco de Aragón, también sabemos algo de la actitud de los diputados eclesiásticos que sucedieron a Llorente y Torrellas. Así, en una junta de nobles y caballeros convocada por la Diputación en julio de 1591, el deán de Teruel don Luis Sánchez de Cutanda propuso «que se levantassen dos o tres mil hombres, para que Çaragoça no tuviesse oprimida a la ciudad ni a los consejos», sugerencia que, según don Francisco, fue reprobada por los asistentes[49]. Y en octubre del mismo año, la noticia de la posible entrada del contingente militar mandado por don Alonso de Vargas mereció una opinión contundente del abad del monasterio de Piedra fray Agustín Naharro, pues, según cuenta el mismo autor,

> cuando se trataba de lo que se debía hacer á la entrada del ejército, era su parecer que se mudase el Consistorio de los Diputados á Ainsa y la Corte del Justicia de Aragón, y su lenguaje del buen religioso era decir: subámonos á la montaña y veamos qué quiere éste[50].

---

47 Declaración del jesuita Pedro Aranda, RAH, ms. 9/1906, s.f.

48 «Memoria de una persona de auctoridad y celosa del servicio de Dios y del Rey. Su fecha en Zaragoza á 8 de julio 1591». *CODOIN,* p. 209.

49 La noticia fue proporcionada por don Francisco de Aragón. RAH, ms. 9/1894, f. 312v.

50 Francisco de Gurrea y Aragón, Conde de Luna, *Comentarios de los sucesos de Aragón en los años 1591 y 1592,* ed. Marcelino de Aragón y Azlor, Duque de Villahermosa, Madrid, Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, 1888, pp. 222-223.

El abad estuvo presente en la sesión del 31 de octubre, en la que la Diputación decidió declarar la resistencia al ejército de Felipe II y convocar, junto al Justicia de Aragón, al reino en armas. Sin embargo, en tal ocasión hizo una salvedad: que la convocatoria «se haga citra efusionem sanguinis y no de otra manera, y para los fines del fuero»[51], postura que encierra una contradicción evidente.

Por último, varios testigos apuntan que, además de Cutanda y Naharro, el prior de la Seo participó de modo habitual en las sesiones de la Diputación aportando opinión y consejo. De él sabemos que tenía amistad con el abad de Piedra y que «yba muchas vezes al consistorio de los diputados, unas de si proprio y otras llamado», de modo que allí «les persuadia lo que habian de hazer los diputados, y otras [vezes] ellos le pidian su parezer, y el lo daba y hablaba en todo»[52]. Don Diego de Heredia añadió que se le invitaba «como a persona docta»[53], y de hecho presidió la junta de letrados que aprobó la declaración de resistencia a las tropas de Felipe II que luego emitieron Diputación y Justicia[54], en la cual «dio su pareçer el primero, el qual siguieron los mas antigos y despues los demas, pero el dicho Prior no se firmo»[55]. También hizo llegar a los diputados documentos con su parecer sobre distintos asuntos[56], si bien el único que se conserva es la *requesta* que presentó el 27 de octubre de 1591 acerca de la entrada de tropas en Aragón «con título de ejercitar alguna jurisdiccion»[57]. En ella argumentaba que «no se puede creer que un Príncipe tan cristiano como el Rey nuestro Señor con un reino tan fiel como este quiera usar de un medio tan áspero y tan contrario á sus leyes sin habelle puesto en ninguna obligacion como es notorio», por lo que recomendaba averiguar qué misión tenía encomendada Vargas, pero también apercibirse para cualquier contingencia. Y en caso de que resultase inexcusable el paso del ejército por Aragón,

---

51 AGS, Estado, l. 36, f. 278r-279r y 299v.

52 Todos estos datos los ofrece el barón de la Laguna, que también se confesó amigo del prior. RAH, ms. 9/1862, f. 26r-26v.

53 AGS, Estado, l. 35, f. 56v.

54 En ello coinciden, entre otros, los juristas Bartolomé Díez y Bartolomé López Zapata, participantes en dicha junta. RAH, ms. 9/1877, f. 15v y 28r, respectivamente.

55 Así lo explicó el jurista Jerónimo López, integrante también de la junta. RAH, ms. 9/1877, f. 19r.

56 Declaración de don Antonio Ferriz. RAH, ms. 9/1878, f. 27r.

57 Existen varias copias manuscritas de dicho documento, que fue editado en *CODOIN,* pp. 468-470.

> podrá fiarse deste consistorio el paso del artillería y otras armas y municiones, dando si fuere menester seguridad y aun algunas personas principales en rehenes; y pasando los soldados desarmados como por los reinos de Castilla, estarán ellos y nuestra gente mas segura, pues cuando entrasen de otra manera y sin querer hacer daño con cualquier disgusto que en los alojamientos se ofreciese, que es cosa que apenas se puede escusar, se veria en este tiempo todo el reino en peligro grandísimo; y en librarnos dél entiendo que harán V.SS. su oficio y servicio muy acepto al Rey nuestro Señor, juntando con esto el tratar del reparo de las cosas pasadas por los medios que este consistorio tiene encaminados, que son muy conformes á su buen celo[58].

La documentación corrobora que los diputados tuvieron en cuenta el parecer de don Vicencio y enviaron agentes a entrevistarse con el general[59], que escribió a Felipe II que

> pidieron beinte cossas muy donosas, como entre ellas que les diesemos las armas y nos las bolverian en Cataluña, o que pasasemos de mill en mill, y de quatro en quatro dias, a lo qual todo se les respondio muy bien, y a algunas dellas en donayre, apuntandoles que como nos bolverian nuestras armas, pues no podian tomar las suyas, y remitiendolo todo a V.M. y çerrandoles todas las puertas a otro que al pasar a Françia[60].

Como hemos visto, los eclesiásticos aragoneses comprometidos en la rebelión de 1591 lograron por diversos medios modelar la opinión de sus coetáneos e incitar a una parte de ellos a involucrarse en el conflicto. De ahí la preocupación expresada por el marqués de Lombay en el pasaje que abre este trabajo, y sus propuestas relativas a los religiosos más exaltados. Sin embargo, el mismo documento muestra que el marqués era igualmente consciente de la importancia que para restablecer el orden entrañaba lograr la ayuda del clero y recuperar la unión de «las personas que en lo ecclesiastico y secular han de governar este reyno», para lo cual realizó gestiones durante el tiempo que duró su misión en Zaragoza[61]. Del mismo modo, cabe recordar las órdenes del padre Loazes a las comunidades religiosas dominicas, que se emitieron por las mismas fechas en que llegó Lombay y fueron seguidas de visitas a los conventos de frailes y monjas que la congregación tenía en la ciudad. Con ello, el provincial se aseguró de su fidelidad y ordenó a predicadores y confesores que «exorten a la gente a que se aprovechen de la clementia

---

58 *Ibidem,* p. 470.

59 Sobre las gestiones realizadas a este respecto por la Diputación y otras instituciones, véase Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas…, op. cit.,* pp. 206-214.

60 La carta está datada en Ágreda, 2 de noviembre de 1591. AGS, Guerra y Marina, leg. 327, f. 120r.

61 A este respecto, puede verse Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas…, op. cit.,* pp. 301-313.

y benignidad real de V.M., y pienso que sera acertado hazer lo mismo en todos los conventos de esta nacion, como lo hare con effecto»[62].

La fuerza de los acontecimientos también acabó por vencer el ánimo combativo de los canónigos de la Seo complicados en la rebelión y, a la vista de la ocupación militar, el cabildo metropolitano optó por ayudar al restablecimiento del orden organizando tres procesiones generales los días 21, 24 y 27 de noviembre,

> vistos los grandes trabajos y calamidades con que Dios N.S. nos castiga por nuestros pecados y el mal tiempo que corre, para supplicar a su divina Magestad se apiade de nosotros y que de salud y victoria al Rey Don Phelippe N.S. contra los fieles [sic] y erejes, y por la paz y concordia y bien comun deste Reyno[63].

Las procesiones fueron respaldadas por el Concejo zaragozano y supervisadas por el ejército[64], pero no impidieron la ulterior represión, que causó honda impresión en los canónigos metropolitanos. De hecho, por uno de ellos sabemos que, cuando el 19 de diciembre se produjeron las detenciones del justicia don Juan de Lanuza, el duque de Villahermosa y el conde de Aranda, el prior don Vicencio Agustín quedó «muy sentido y casi medio desmaiado», y que, al conocerse al día siguiente la ejecución de Lanuza, entre los canónigos «ubo mucha turbacion desta novedad». A partir de este momento, el capítulo de la Seo centró su actividad en otra de las funciones características del clero, la de intercesor ante la divinidad, ya iniciada con las procesiones de noviembre. Así, de modo inmediato trató de proveer de amparo al reino, redoblando sus plegarias «con mas efficacia y devocion», y procuró asegurar el buen tránsito del justicia Lanuza, cuyo cadáver acompañó a su sepultura en el convento de San Francisco[65]. Y pocos días más tarde, también dirigió su labor mediadora hacia la autoridad terrenal, puesto que,

> pareciendo al cabildo que en este tiempo y petrera en que estava la ciudad seria bien de parte de la Yglesia embiar un canonigo a S.M. y supplicalle tubiesse cuenta con este reyno tan fiel y le representasse cosas al proposito para inclinar la clemencia de

---

62 Fray Juan Loazes a Felipe II, Zaragoza, 10 de diciembre de 1591. BFZ, carpeta 186, doc. 78.

63 Así fue pregonada la primera de ellas el 20 de noviembre de 1591. AMZ, Pregones, l. 9, f. 31r-31v.

64 Se describe su desarrollo en Pascual de Mandura, *Libro de Memorias de las cosas que en la Iglesia del Asseo de Çaragoça se han offrecido tocantes a ella desde el Agosto del año 1579 hasta el año 1601 inclusive,* Archivo de la Seo de Zaragoza, Manuscritos, Armario de Privilegios, letra M, f. 399r-400v.

65 Toda esta información, *ibidem,* f. 339r-341r.

> S.M. al perdon de los deste Reyno, embio al doctor Diego de Monrreal, canonigo de la Yglesia, persona que sabria hazer bien este officio[66].

Lamentablemente, pese a que algún contemporáneo elogió el éxito de la misión diplomática del canónigo Monreal[67], la gravedad de la rebelión hizo inevitable que la represión continuase[68]. Y la implicación de miembros del estado eclesiástico hizo que también sobre ellos recayese el castigo ordenado por el rey. Al fin y al cabo, como concluyó el fiscal en todos los casos instruidos contra religiosos por el tribunal arzobispal nombrado a tal efecto,

> tomar uno armas contra su rey y señor natural, contra sus banderas reales, exército, ministros y officiales y el incitar y amotinar y dar fabor, consejo, ayuda para que otros las tomen, y el fablar palabras feas y descompuestas contra su Rey y Señor y también el de dezir que se puede resistir y persuadir que se tomen armas contra dichas banderas reales y officiales y ministros de Su Magestad, y hasta haber cometido otros delictos… o acerca dellos haber dado favor consejo o ayuda para que se cometiesse, es delicto de inobediencia, infidelidad y de lesa Majestad[69].

En cualquier caso, el castigo de los clérigos «sin tino» corrió parejas con la contribución de otros eclesiásticos al restablecimiento del orden en el reino, sirviéndose de los mismos medios que aquellos habían usado para alterarlo. El éxito alcanzado en este último empeño puede valorarse a la luz del sermón fúnebre que a Felipe II dedicó el precitado padre Murillo, en el que presentó su figura como «una junta de lo mejor de los Reyes, un pevete de olores del cielo, un panal de virtudes […], y pues en su muerte avemos perdido lo que en las de todos los reyes pudieron perder sus reynos, mejor que todos podemos dezir las palabras del Thema: *cecidit corona capitis nostri*»[70].

---

66 *Ibidem,* f. 337v-338r.

67 En concreto, Vicencio Blasco de Lanuza, *Ultimo tomo de historias eclesiasticas y seculares de Aragon, desde el año 1556 hasta el de 1618,* Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1619, p. 243.

68 Un análisis detenido del asunto, en Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas…, op. cit.,* pp. 281-419.

69 Juan Ramón Royo García, «Procesos del Tribunal…», *op. cit.,* pp. 255-256.

70 Diego Murillo, «Sermon, que el padre fray Diego Murillo hizo para las honras de su Magestad», en Juan Martínez, *Relacion de las exequias, que la muy insigne ciudad de Çaragoça à celebrado por el Rey Don Philipe nuestro señor. I. deste nombre,* Zaragoza, Lorenzo de Robles, 1599, p. 42.

EL CLÉRIGO JUAN FÉLIX GIJÓN DE ASTORGA (CHILLÓN, 1698-1760). UN HOMBRE DE SU TIEMPO. UN HOMBRE DEL TIEMPO

Rafael Gil Bautista

Profesor y director del IES Mare Nostrum de Torrevieja (Alicante)

Resumen:

En Chillón, un pueblo en los límites jurisdiccionales de Extremadura, Andalucía y La Mancha, transcurrió el quehacer diario de Juan Félix Gijón de Astorga. Su familia perteneció a la élite local y él pronto se inclinó por seguir su vocación religiosa. Allí ejerció de cura, vicario, ecónomo parroquial y comisario del Santo Oficio, aunque también se ocupó temporalmente de la gestión patrimonial del duque de Medinaceli, señor de la villa.

Sin embargo, queremos destacar aquí sus aportaciones como «hombre del tiempo». Precisamente fueron sus reseñas sobre la climatología de su época lo que le convirtió en un clérigo singular. Cierto es que no lo hizo de manera metódica, pero sus anotaciones en los libros parroquiales nos permiten completar una información muy valiosa para este pueblo y las comarcas inmediatas (especialmente Almadén y sus minas de azogue), en el siglo XVIII.

Palabras clave:

Chillón, siglo XVIII, clima, clérigo, «hombre del tiempo».

Abstract:

Juan Félix Gijón de Astorga carried out his daily tasks in Chillón, a town within the jurisdictional boundaries of Extremadura, Andalusia and La Mancha. His family belonged to the local upper class and he soon persued a career according to his religious devotion. He became priest, acting priest and commissioner to the Holy Office there, apart from being in charge of the management of the Duke of Medinaceli's assets for some years.

Nevertheless, we want to highlight his contribution as «weatherman» in this paper. His accounts of the weather in that period made him a very special

church man. It is true that he was not systematic, but his writings in the parish registers allow us to obtain a valuable information about this town and the surrounding region (specially Almadén and its quicksilver mines) during the 18th century.

Key words:
Chillón, 18 th century, weather, priest, «weatherman».

En estas páginas nos acercaremos a la figura de un hombre que, además de su vocación sacerdotal, nos ha legado una valiosa recopilación de datos climatológicos de su pueblo y de su época. Precisamente vamos a comenzar por dar unas breves pinceladas que nos permitan, de manera sucinta, conocer el contexto geográfico y la coyuntura histórica donde transcurrió su día a día.

En cuanto a lo primero, la ubicación espacial, debemos saber que la villa de Chillón, entonces perteneciente a la diócesis de Córdoba y actualmente en la provincia de Ciudad Real, se encuentra situada en la submeseta Sur, en una zona intermedia entre la cuenca del río Guadiana y Sierra Morena. Lo quebrado de gran parte de su término jurisdiccional, junto a una capa fértil muy reducida de su suelo han determinado que tradicionalmente fuese la ganadería, la agricultura de secano y de subsistencia, las tareas textiles (los paños de la tierra) y las labores en las cercanas minas de Almadén las principales actividades económicas a las que se dedicaron sus habitantes.

Además, cabe resaltar su estratégica posición geográfica y su condición de territorio limítrofe entre Castilla, Andalucía y Extremadura. El compartir mojones con las tierras más occidentales de La Mancha (con la villa minera de Almadén siempre tan próxima), a la vez que participaba de los lindes con la vecina Capilla (propiedad de la Casa de los duques de Béjar), y con la cordobesa villa de Santa Eufemia (bajo el control de los marqueses de La Guardia y condes de dicha villa), le otorgan una impronta singular.

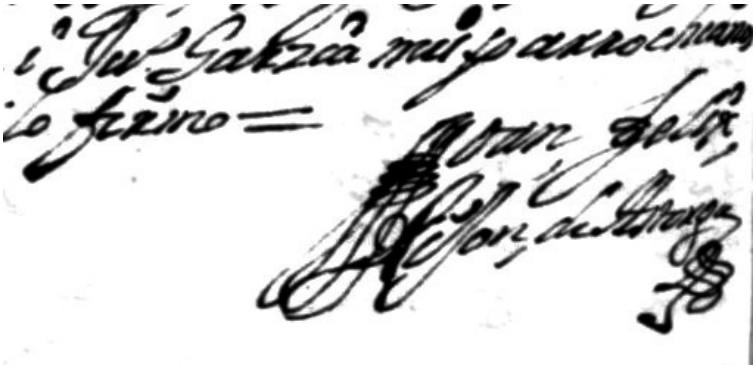
Respecto a la coyuntura histórica que le tocó vivir a nuestro clérigo, las seis primeras décadas del siglo XVIII, transcurrió bajo el control que ejerció la Casa Ducal de Medinaceli sobre la villa y su jurisdicción[1].

---

[1] A mediados del siglo XIV, Diego Fernández de Córdoba, como Alcaide de los Donceles, compró la villa de Chillón. En 1512, la reina Juana I de Castilla creó el marquesado de Comares,

Apuntes sobre el linaje Gijón Astorga

La primera reseña sobre este personaje nos apareció en los libros parroquiales de Chillón. En los últimos folios, las guardas y contraportadas de algunos legajos iban surgiendo las anotaciones de este curioso clérigo, cuyas notas sobre las circunstancias climáticas de su tiempo nos fascinaron. De ahí que intentásemos averiguar de quién se trataba y cuáles eran sus lazos con la villa. Eso sí, la falta de rigor a la hora de anotar los registros sacramentales nos ha complicado sobremanera nuestra investigación.



Firma del clérigo Juan Félix Gijón. ADCR, Libro de Bautismos, núm. 9, f. 201

Por su nacimiento se correspondía con uno de los linajes más importantes de la sociedad chillonera. Su padre nació en Garlitos (al igual que Capilla, una villa de la Casa Ducal de Béjar y ahora en La Siberia extremeña) y su profesión era escribano real, por tanto de posición acomodada en el medio rural. Como fue bastante común en la época, siempre existió cierta endogamia entre profesionales del mismo gremio. Lo decimos porque su hijo mayor se casaría en enero de 1723 con la hija de otro escribano de la villa, Juan Ruiz Bernardino[2].

---

que recayó en Diego Fernández de Córdoba y Ramírez de Arellano. Este las unió a los señoríos cordobeses de Espejo y Lucena. Finalmente, en el último cuarto del siglo XVII se incorporó este pueblo a la Casa de Medinaceli. Ver, Enrique SORIA MESA: «Los Fernández de Córdoba, un linaje de la aristocracia española», *I Jornadas de la Cátedra Gran Capitán*, Montilla, 2003, pp. 83-98; y en Raúl MOLINA RECIO: *La nobleza en la España Moderna: Los Fernández de Córdoba. Familia, riqueza, poder y cultura*, Tesis Universidad de Córdoba, 2004.

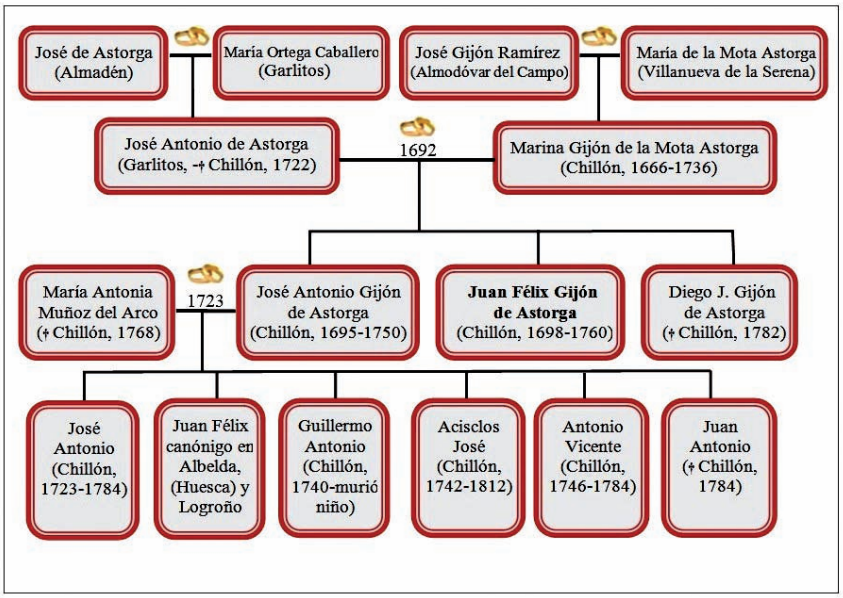
[2] En el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real [AHPCR], Protocolos Notariales [PN], hay registros de este escribano desde 1701 a 1727.

Su madre, Marina Gijón, de la que tomó el primer apellido, perteneció a una de las alcurnias más reputadas del Valle de Alcudia y de la comarca de La Serena. El apellido Gijón estuvo siempre muy vinculado a la ganadería vacuna en estas comarcas, lo que no impidió que también ocupasen cargos de responsabilidad en el estamento religioso o incluso en la superintendencia de las minas de Almadén[3].

Pero, si observamos el árbol genealógico que acompañamos y retrocedemos a sus abuelos, podemos ver la gran variedad de procedencias de la que venimos hablando. De hecho, ninguno de ellos repite cuna.

Respecto a sus hermanos, en el cuadro que aportamos sólo constan José Antonio, el primogénito, y Diego José. Sin embargo, la familia fue más extensa. Al menos hemos localizado una nota fechada en la primavera de 1704, precisamente de la pluma de nuestro clérigo, donde nos aclara que sus hermanos Diego, Pedro y María nacieron en Villanueva de la Serena[4].

ÁRBOL GENEALÓGICO DE JUAN FÉLIX GIJÓN DE ASTORGA
(CHILLÓN, 1698-1760)



Elaboración propia. Fuente: Archivo Diocesano de Ciudad Real.

3 Rafael Gil Bautista, *Almadén del Azogue. Una villa minera en el siglo XVIII*, Puertollano, Ediciones Puertollano, 2013, p. 364. Uno de los superintendentes más destacados de las Reales Minas fue Diego Luis Gijón Pacheco y Sanvíctores, quien ejerció este cargo entre 1757 y 1773.

4 Archivo Diocesano de Ciudad Real [ADCR], Chillón, Bautismos, lib. 5 (1658-1677), f. 43.

En cuanto a los mencionados José Antonio y Diego José Gijón de Astorga, constan reiteradamente en los registros del concejo desempeñando los más variados oficios de responsabilidad municipal[5]. Así el mayor fue designado alcalde ordinario en 1726 y 1749, aunque fue sugerido en diferentes ocasiones entre los propuestos para la alcaldía (1729-1732, 1734, 1738-1740); repartidor municipal del impuesto de millones (1731, 1732, 1735); teniente de corregidor (como se denominaba por estos lares a los alcaldes mayores señoriales) y justicia mayor (1750); incluso como representante del concejo ante la Mesta en las reuniones que esta convocaba en Siruela (Badajoz)[6]. Su hermano Diego José también gozó de las simpatías de la casa Medinaceli, pues durante prácticamente 40 años lo hemos visto nombrado como alguacil mayor (1734); alcalde ordinario (1743); propuesto entre los candidatos a la alcaldía (1739-1741; 1746, 1770,1772); repartidor del arbitrio de millones (1740); procurador síndico (1754) o jurado de la cilla de pobres, ese mismo año.

Los descendientes de José Antonio y María Antonia Ruiz Bernardino, por tanto sobrinos carnales de nuestro cura, siguieron el mismo camino que su padre. Así el hijo mayor, de igual nombre y apellidos, desempeñó los oficios de alcalde ordinario en Chillón (1754, 1761, 1771,1775 y 1781) y en la aldea de Los Palacios de Guadalmez (1762); alguacil mayor (1763); jurado de la cilla de pobres (1766); regidor (1772) o diputado del común en 1780 y 1782.

Algo muy similar, aunque de menor repercusión en los cargos municipales tuvieron los hermanos menores. Acisclo José, el más longevo, figura en los Libros de Acuerdos de la villa como uno de los alcaldables en 1774, alguacil mayor en 1776 y regidor decano en 1777; incluso padre general de menores en 1801. Mientras que Antonio Vicente, que murió más joven, lo hemos visto constar como alcalde ordinario en 1773 y como alguacil mayor en 1777.

Por otro lado, nos detendremos en sus últimas voluntades redactadas antes de su óbito, en el verano de 1760. Sabemos que seis años antes estuvo al borde la muerte. De hecho, cuando formalizó su primer testamento, en el otoño de 1754, ya nos dejó escrito lo grave de su dolencia, pues decía encontrarse «en-

---

5 Para los diferentes empleos del concejo de Chillón hemos consultado el Archivo Municipal de Chillón [AMCH]. Básicamente han sido estos: leg. 3 (1703-1716); leg. 4 (1718-1752); leg. 5 (1727-1739); leg. 6 (1740-1748); leg. 7 (1724-1775); leg. 8 (1776-1789); leg. 9 (1766-1787); leg. 10 (1798-1818) y leg. 11 (1800-1805). Al tener serias lagunas hemos completado datos en los Libros Parroquiales y en el AHPCR.

6 Lo habitual era una convocatoria trienal en Siruela, aunque en alguna ocasión acudieron a Tamurejo (Badajoz).

fermo de la enfermedad que Dios Nuestro Señor ha sido servido darme», por lo que se disponía a otorgar su última voluntad[7]. Pero, al mes siguiente lo retocó mediante un codicilo, «ofreciéndose quitar i añadir algunas cosas para descargo de su conciencia»[8]. En ellos está la base del testamento final que rubricó en julio de 1760, semanas previas a su fallecimiento[9].

De los tres testamentos, nos fijaremos solo en las cláusulas más significativas. La primera, que deseaba ser inhumado en la iglesia de la villa «en la sepultura de mi linaje, donde están enterrados mis padres […] y que se me amortaje con las vestiduras sacerdotales que dará la iglesia». Añadía que quería entierro fuera doble y que al mismo asistiese toda la comunidad del convento franciscano de San Antonio de Chillón (a los que se daría como limosna 2 rs. por religioso), los clérigos y sacerdotes de la población (a estos 5 rs. de propina) y doce pobres (matizando que no importaba que fuesen mujeres y a los que se les daría 1 real).

La segunda cuestión a destacar es la vocación religiosa de su entorno familiar. Así, entre otras disposiciones, envía a su sobrino, Juan Félix de Astorga, canónigo en Logroño, «la colgadura completa que tengo de Damasco encarnada». Y a una sobrina suya, doña Antonia, «monja novicia en el convento de Madre de Dios [de Chillón], cuatro fanegas de trigo y la venera pequeña que tengo del Santo Oficio, para ayudar a los gastos de su profesión y aunque haya profesado que se le dé esta manda».

Por último, además de nombrar como albaceas y herederos a sus hermanos, la percepción que queda las leer las numerosas mandas es la solvencia económica de su patrimonio personal. Especialmente generoso fue con una sobrina tercera, Catalina de Yegros de la Mota, que le había servido con lealtad durante más de veinte años. Entre otras muchas cosas le obsequiaba con: un quiñón de tierra de 15 fanegas de secano; una viña con 3 haces de tierra; 22 fanegas de trigo en especie, más otras tantas de cebada; 3 tocinos enteros; prácticamente todo el ajuar de cocina (almireces, platos, sillas, mesas y un largo etcétera); gran parte de los enseres de la casa (incluidas las camas con sus ropas y colchones); más una arroba de aceite, otra de miel y alguna tinaja con vino.

No fue la única agraciada, pues su fortuna quedó muy repartida. Así: a su sobrino José Antonio le legaba todas las cabras que tenía; a su cuñada María Antonia Bernardino, una vaca a elegir de entre las que poseía; a otro sobrino, Juan Eusebio López Villalobos (futuro alcalde en esta misma villa), le hacía llegar

---

7 AHPCR, PN, leg. 4938, ff. 114r-117r.
8 *Ibidem,* ff. 127 r-129r.
9 AHPCR, PN, leg. 4939, ff. 123r-128v.

6 colmenas de las que poseía en la Fuente de la Jara; a sus otros sobrinos Acisclo José y Antonio dos de los mejores hábitos de vestir que guardaba en sus arcas; a su hermano Diego José toda la ropa interior, cubiertos de plata,…; a su sobrina política, Ana de Céspedes, por el matrimonio con el citado José Antonio, ahora ya viuda, 100 rs. para que los gastase en lo que mejor le pareciese; al vicario Francisco Antonio de Montes (quien por cierto le sucedería en la comisaría inquisitorial)[10] la mejor erala que tuviera en el momento del óbito, etc., etc.

Tras esta breve recopilación de sus mandas testamentarias y a la vista de los recursos económicos legados por nuestro personaje una cuestión parece obvia, como venimos manteniendo, que él y su familia formaron parte de la élite chillonera a lo largo de toda la centuria dieciochesca.

Su carrera en el ámbito eclesiástico. De capellán a comisario del Santo Oficio de la Inquisición

Juan Félix no se contentó con ser un médico de misa y olla, como tantos de su tiempo[11]. En cuanto a su carrera eclesiástica, a nuestro clérigo, ya en 1722 lo hemos visto litigando por ocupar una capellanía en su pueblo natal. Por la edad, unos 24 años, estaría recién llegado del seminario de san Pelagio[12], donde se formaban los futuros sacerdotes del episcopado cordobés. En 1723 bautizó al hijo mayor de su hermano José Antonio, al que impusieron el mismo nombre de pila[13]. Es la primera vez que vemos su rúbrica en los libros sacramentales, pero no la única ocasión en que escribe al margen anotaciones que él consideraba de interés.

Sin embargo, nos queremos centrar en dos sucesos personales y profesionales concretos: la primavera de 1731, momento en que pretende adquirir la condi-

---

[10] Con este sacerdote también guardaba cierto parentesco, pues su hermano Diego José Gijón de Astorga se había casado, en junio de 1731, con Catalina Montes de Yegros, hermana del citado vicario.

[11] Consultar: Ramón Sánchez González, «El clero rural del Arzobispado de Toledo en el seiscientos: distribución, formación y conducta», *Hispania Sacra*, vol. 46, núm. 94, 1994, pp. 427-447; Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España Moderna*, Córdoba, 2010.

[12] Ver Manuel Nieto Cumplido, «La fundación del Seminario Conciliar de San Pelagio mártir de Córdoba», *Seminario Conciliar de San Pelagio de Córdoba, 425 Aniversario, 1583-2008*, Córdoba, Diócesis de Córdoba, 2008, pp. 95-113.

[13] ADCR, Chillón, Bautismos, lib. 8 (1721-1739), f. 49. La ceremonia se ofició el 27 de noviembre de 1723.

ción de comisario del Santo Oficio por el tribunal cordobés[14], y el año 1739, cuando lo hemos visto como gestor de las cuentas ducales.

Respecto a su solicitud para que se le concediese la comisaría, sabemos que había fallecido el anterior comisario, Bernabé Caballero de la Bastida y Torralba, con quien le unían ciertos rasgos de parentesco. Por ello y para «mejor servir en el cargo a imitacion de otros muchos de su linaxe», pide que se le honre con esa plaza vacante[15]. Tras un largo proceso en que se visitaron los pueblos de sus ancestros, desde el Santo Tribunal se le concedió tal distinción al año siguiente.

No obstante, lo más relevante fue hallarlo también en las actas municipales como administrador ducal de los Medinaceli en el quinquenio de 1739-1743[16]. La redacción del escribano especifica sus tareas como tesorero del siguiente modo:

> A saber los derechos de las alcabalas de entrecasas, la del viento, carnicería, jabón, aceite y las demás que en dicha villa pertenecen a Su Excelencia, por tiempo y espacio de cinco años que empezaron a correr y contarse en primero de enero pasado de este presente año y cumplirán en fin de diciembre de mil setecientos y cuarenta y tres; en precio y cuantía en cada uno de ellos de once mil reales de vellon; que han de pagar en la misma villa de Chillón al mayordomo que al presente y en adelante fuere de Su Excelencia[17].

A partir de 1745, además de verlo con reiteración como albacea testamentario, tras el fallecimiento del cura colector Alfonso Navarro fue el encargado de la gestión económica de la fábrica parroquial. La anterior experiencia como tesorero ducal parecía garantizar la solvencia para desempeñar tal ocupación.

Por otro lado, para completar lo dicho en su testamento respecto a su patrimonio personal, aportamos los datos que constan en los registros del Catastro de Ensenada. *Grosso modo* los podemos clasificar en dos grandes apartados: los bienes terrenales (los que le pertenecían como propios) y los espirituales (aquellos que disfrutaba por su condición de administrador de capellanías). Entre los primeros figuran una casa en la calle Mayor, (aunque con dos censos a favor de la fábrica de la ermita de Nuestra Señora del Castillo) y 9 parcelas de secano de diferentes cabidas y calidades, pero básicamente destinadas al cereal y al viñedo.

---

14 El perfil profesional en el catálogo de José Antonio Martínez Bara, *Informaciones Genealógicas de la Inquisición de Córdoba conservadas en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, 1970, 2 vols.

15 AHN, Inquisición, 5210, exp. 10.

16 No fue una excepción, pues el cura y vicario Martín de Apontes Risques, anterior comisario inquisitorial, también llevó la gestión de los bienes de la Casa Medinaceli a principio del siglo XVIII.

17 13-IV-1739. AMCH, Libro de Acuerdos, leg. 6, s.f.

Además, era propietario del siguiente ganado: 30 vacas, 18 cabras, 7 cerdos, 2 mulos y 55 colmenas. Aunque bien es cierto que sobre el conjunto de dichos bienes repercutía un censo de 800 reales anuales al 3%.

Dentro de los bienes espirituales gestionaba tres capellanías, que juntas sumaban unas 13 parcelas de terreno (igualmente destinadas a la siembra cerealista y al viñedo), una vivienda en la calle Mayor, doce censos por distintos importes y algunos corrales de colmenas. Advirtiendo que pesaban también sobre el montante total de estos bienes dos censos hipotecarios.

A la vista de todo lo anterior, admitiendo que no todo eran ingresos y beneficios, ya que tenía que hacer frente también a gastos y compromisos que llevaban aparejadas tanto sus tierras como las citadas capellanías, lo que sí es cierto es que estamos delante de uno de los grandes hacendados de Chillón, lo que no nos puede sorprender dada la procedencia de su apellido.

Su impronta como hombre del «tiempo»

Tras este repaso por lo más relevante de su persona y familia nos vamos a centrar ahora en resaltar su valor como «hombre del tiempo». Esa es una particularidad que lo convierte en un clérigo singular, aunque no único[18], ya que hasta aquí lo podríamos concebir como una persona de su tiempo, un hombre de religión de los muchos que vivieron en la Edad Moderna.

De los 62 años que vivió, pues falleció recién cumplida dicha edad, nos ha trasladado breves retazos de información meteorológica. Bien es verdad que no lo hizo de forma sistemática, pero esas reseñas nos ayudan a completar la información climática que tenemos, tanto para Chillón y su comarca como los pueblos vecinos (en especial para la villa minera de Almadén), en la primera parte del siglo XVIII.

---

[18] Durante la Edad Moderna varios hombres de iglesia nos legaron su saber en esta materia. Así, para el antiguo Reino de Valencia destacamos a Joaquim Aierdi, *Dietari. Notícies de València i son regne, de 1661 a 1664 i de 1667 a 1679*. A cura de Vicent Josep Escartí, Barcelona, Barcino, 1999; las del eclesiástico Pere Joan Porcar, que han sido actualizadas por Josep Lozano Lerma, *Coses evengudes en la civtat y regne de Valencia. Dietari (1585-1629)*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012. Para Cataluña son muy conocidas las contribuciones (entre 1769-1819) de Rafael d´Amat i de Cortada (Barón de Maldá), *Calaix de sastre,* Barcelona, Curial Edicions Catalanes. Sin embargo, actualmente no tenemos reseñas bibliográficas, ni dietaristas significativos para Castilla o Andalucía.

De forma abreviada resumimos las más destacadas, manteniendo en cursiva las palabras literales empleadas por nuestro clérigo. Son las siguientes:

INCIDENCIAS CLIMÁTICAS SOBRE CHILLÓN ANOTADAS POR JUAN FÉLIX GIJÓN DE ASTORGA ENTRE 1730-1756

AÑO	NOTICIA
Década de 1730	En general, la década de 1730-1740 fueron años «muy estériles por la pertinaz sequía»[19].
1733	En este año, al igual que sucedería al siguiente, el pan «valio a diez quartos y se traxo a Chillón y a otros muchísimos pueblos trigo de Castilla […], fueron años que llobio poquisimo»[20]
1734	Este año de 1734 llamado el de la Nana, porque no había ná de ná de comida. Por entonces se popularizó la siguiente copla: «La Nanita se murió y la llevan a enterrar con espuelas y botines y manto capitular». Añadiendo que «fue muy estéril este año, valió un pan dos reales y la fanega de trigo ochenta reales»[21].
1735	La cosecha fue muy abundante, «se bajó el trigo hasta 12 reales en que se vendía la fanega»[22].
1736	Mala cosecha, «por las muchas aguas fue esterilísimo de pan universalmente». Amplía la reseña informando que «vino sobre la villa de el Almadén tan grande contagio de tabardillos, tan malignos que murieron quasi la quarta parte de los moradores de dicha villa, asi hombres como mujeres, que no cabian en los sepulcros de la parrochia de Almadén y fue preziso enterrar a algunos en otros»[23].
1737 1738	«Y luego por falta de agua fueron esterilisimos de cosecha de pan, los tres años de 1737, 1738 y 1739, […] se pasaron muchísimas necesidades»[24].
1739	«También sucedió el año de 1739 en solo la hoja de esta villa de Chillón estando en flor las espigas de trigo y las de zebada ya granadas, caio en vísperas de san Isidro tan horroroso diluvio de piedras, tan crecidas que se vieron algunas como huevos de gallina, que quitó más de la mitad de la cosecha de trigo y cebada, dejando desolado todo lo que cogió la piedra»[25].

19 ADCR, Chillón, Matrimonios, lib. 5, ff. 1-2.
20 *Ibidem.*
21 ADCR, Chillón, Bautismos, lib. 8, f. 253v.
22 ADCR, Chillón, Matrimonios, lib. 5, ff. 1-2.
23 *Ibidem.*
24 *Ibidem.*
25 *Ibidem.*

1740-1741	«Fueron medianas las cosechas, de forma que zeso tanta nezesidad»[26].
1742	En junio, una gran tormenta de agua y granizo provocó grandes inundaciones en la villa. Textualmente nos dice: «y no menos diluvio de piedra y agua caio en el año de 1742, estando ya quasi granando el trigo […] quitandonos lo más principal de la cosecha de trigo,[…] que los nazidos no habían conozido trigos más frondosos»[27].
1743	«Fue la cosecha de trigo menos que mediana; y la uva corta porque llovió poco»[28].
1744	«Este año de 1744 llovió mucho menos y con todo ello se ha cogido aunque medianamente bastante trigo y cebada para el abasto de esta villa, sin duda milagro especial de María Santísima del Castillo, Nuestra Señora, que fue traída su Sta. Imagen por la cuaresma para conseguir por su intercesión el agua. Llovió por dos o tres veces y aunque poco que según lo natural no alcanzaba a fertilizar los frutos de granos estos fueron bastantes. Se hicieron continuas rogativas y procesiones con su imagen. Este mismo año por su primavera estando tocando a nublado un hijo de Pedro Palacios persona que cuida a Nuestra Imagen y su casa, estando asido a la campana de Nuestra Señora cayó un rayo entre la torre abajo perpendicular a la cabeza del niño y con haberle dado en la montera y dejado un pedazo de pellejo de la cabeza pegado a ella y al mismo tiempo cayendo el muchacho como muerto y tostado o quemado volvió en sí. Le vi al día siguiente como si hubiera sido asado y tostado en parrillas todo su cuerpo y muy doloroso y pareciendo que según lo natural no podía vivir u oír se halla bueno y salvo, a Su Majestad gracias que nos libre de todo mal. Amen Jesús. Chillón agosto 11 de 1744»[29].
1750	«Siguieron los años buenos hasta en el del cincuenta que fue estéril»[30].
1752	«En el mes de Julio año de mil setecientos cincuenta y dos hizo un frío poco menos que si fuera en el mes de enero en tanto grado que me afirmaron hombres de razón y verdad que en las cabañas hubo escarchas y que no se podía beber el agua de fría y por ser cosa tan particular y extraña que lo conocí, lo anoto aquí y firmo a 28 de julio de 1752 años; esto duró cinco días de este mes»[31].
1753	«Mucho más estéril el del cincuenta y tres en que no hubo parvas, se murieron los ganados y colmenas»[32].

26 *Ibidem.*
27 AMCH, Libro de Acuerdos, leg. 6.
28 ADCR, Chillón, Matrimonios, lib. 5, ff. 1-2.
29 *Ibidem*.
30 ADCR, Chillón, Bautismos, lib. 8, f. 253v.
31 *Ibidem*.
32 *Ibidem.*

1756	«El año de cincuenta y seis, llamado el de los zorros, fue pujante»[33].
1756	Ese año hubo una cosecha abundantísima de trigo, cebada y centeno, «pero hubo una plaga horrorosa de langosta que hizo muchos daños en esta villa y hojas de Peralejo y Solana de la Virgen. Dicho año, aunque de el año de 1753 quedaron poquísimas colmenas, […], Chillón y junio 7 de 1756 años». «Dicho año de 1756 día 25 de junio [además de haber una gran plaga de langosta], sucedió dicho día que estando segando José Mesa con su suegro Francisco Segador se levantó una nube a las doce y media del día con tan formidables truenos y relámpagos que habiéndose retirado dicho Francisco Segador con su dicho yerno José, estando descansando un rato, no se sabe si durmiendo dicho José conjunto con su suegro, este le pareció que le habían dado grande golpe en la cadera y muslo que se quedó entumido y dolorido de forma que no podía moverse. Quejándose y llamando a dicho José lo reconoció y vio muerto sin herida alguna y solo socarrado y asomallado un poco de pelo de la cabeza, por lo que los azufres y humos del rayo o centella ahogaron a dicho José, marido que era de Catalina Segador, pobrecitos dejando 5 hijos huérfanos. […] Su suegro se puso bueno a las 8 horas. […] Este mismo día y hora de la una otro rayo mató en la dehesa de Almadén un mulo y un borrico de un harriero que había traído vino a dicho Almadén»[34].

Elaboración propia. Fuente: ADCR y AMCH.

Como indicábamos más arriba, parece obvio que no estamos delante de un riguroso estudio del clima de este municipio. Pero lo que sí que es innegable es que con estas aportaciones podremos recomponer y valorar (hasta donde sea posible, tras cruzar esta información con lo que sabemos de otros pueblos de la comarca[35]) de forma más fiable ese gran puzle que necesitamos para explicar las irregularidades que ha presentado este clima continentalizado.

En este sentido, cabe resaltar que los siglos modernos coincidieron con la etapa climática conocida como Pequeña Edad del Hielo [PEH][36]. Dicho periodo

33 *Ibidem.*

34 ADCR, Chillón, Bautismos, lib. 9, f. 391.

35 Jerónimo López-Salazar Pérez, «Evolución demográfica en La Mancha en el siglo XVIII», *Hispania*, 133, 1976, pp. 233-299; Juan Díaz-Pintado Pardilla, «El motín de 1734 en Puertollano», en *Actas de la VII, VIII y IX semana de historia de Puertollano,* (1986, 1987, 1988), Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos, 1989; «Climatología de la Mancha durante el siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, 12, 1991, pp. 123-166.

36 Armando Alberola Romá, *Los cambios climáticos. La Pequeña Edad del Hielo en España*, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 179-198.

se caracterizó no tanto por el descenso térmico de las temperaturas medias (que se situó entre 1.º-2.º C), como por la gran variabilidad de las precipitaciones. En toda la península Ibérica se padecieron largos meses de sequías que se veían interrumpidos en otoño y primavera por episodios de fuertes aguaceros, a los que habitualmente seguían riadas e inundaciones de consecuencias catastróficas.

De manera sucinta se pueden resumir en tres fases u oscilaciones pluviométricas más intensas: 1570-1630, 1760-1800 y 1830-1870. Mientras que los picos de sequía frecuente o severa se situaron en los decenios de 1560, 1620, 1750 y 1820; aunque también hubo momentos de secas moderadas o de baja periodicidad, en concreto los que tuvieron lugar en 1700-1710, 1760-1770 y 1840-1860[37].

Pues bien si este es el marco general para la Edad Moderna, esa misma irregularidad es la que se aprecia en las anotaciones que reflejó el cura chillonero. Hemos optado por agruparlas en tres periodos difíciles. Eso sí, para que se puedan aquilatar en su justa medida, nos apoyaremos en los registros que aparecen en otros municipios cercanos, de tal modo que tengamos una información más ponderada de los sucesos meteorológicos que este nos narra.

En primer término, los complicados años centrales de la década de los años 30 en esta comarca, especialmente 1734 y entre 1736-1738. En el Archivo Municipal de Almadén se agolpan las rogativas en las que se pedía la intervención de los franciscanos de San Antonio (precisamente de Chillón) en esas fechas[38]. No obstante, también en Almodóvar del Campo alzan preces al Cristo y a Nuestra Señora de la Cabeza (en Sierra Morena); incluso en el Archivo Municipal de Ciudad Real se contabilizan varias rogativas a su protectora, Nuestra Señora del Prado, sin olvidar la búsqueda de amparo a la Virgen de Alarcos o a Nuestra Señora de la Blanca en la sequía de 1737[39].

Un segundo periodo difícil se dio en 1743-1744, donde de nuevo la sequía mermó las cosechas considerablemente. Así, en Almadén se anotaron en los registros de difuntos un incremento significativo de fallecidos. Lo que explica que en la primavera de 1744 desde el consistorio minero se pidiera la asistencia de vecinos, clérigos y cofradías con sus estandartes, pues:

---

37 Mariano Barriendos Vallvé, «Los riesgos climáticos a través de la Historia. Avances en el estudio de episodios atmosféricos extraordinarios», en Francisco Javier Ayala-Carcedo y Jorge Olcina Cantos (coords.), *Riesgos naturales*, Barcelona, Ariel Ciencia, 2002, pp. 549-562; Armando Alberola Romá, «Plagas de langosta y clima en la España del siglo XVIII», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33, 129, 2012, pp. 21-50.

38 Rafael Gil Bautista, *Almadén y sus Reales Minas de azogue en el siglo XVIII*, Tesis doctoral, Alicante, Universidad de Alicante, 2012, pp. 126-138.

39 *Ibidem*.

> Los campos se hallan mui excasos de agua y por ello los animales de qualesquiera especia están pereciendo por la falta de agua, acordaron que para que Su Magestad se digne mandarnos el rozio se saque a Nuestro Padre Jesus Nazareno en prozesion desde su Santa Casa y se traiga a la iglesia parroquial de Santa Maria de la Estrella[40].

En tercer lugar, las angustias compartidas en los años centrales de la centuria. Si duros fueron 1750-1751, tanto más lo fueron 1756-1757 con el binomio sequía-langosta. Sirvan de ejemplo de lo que decimos los datos recogidos en 1750 con más de 300 muertos en la villa minera[41].

No obstante, antes de cerrar las incidencias climáticas descritas por nuestro clérigo, queremos explicar con mayor detalle un acontecimiento singular: la granizada y las inundaciones que se vivieron en junio de 1742 en la villa de Chillón, y que él presenció. El motete con que el escribano lo menciona en los Libros de Actas es muy elocuente: «Acuerdo sobre la desgracia ocasionada en los panes por el pedrisco [de] 2 tormentas y en las viñas el dia 15 de ese mes».

Dicha tempestad, en vísperas de la siega y cuando se aventuraba una cosecha abundantísima, fue de tal magnitud que lo arrasó prácticamente todo. Lo más granado de la villa pasó ante el notario a dar testimonio por escrito del evento meteorológico, lo que nos ha sido de gran utilidad. De manera sucinta los hechos quedaron redactados así:

> Desde la hora de ponerse el sol hasta después de las nueve de la noche cayó en esta villa una tormenta y diluvio de piedra y agua con truenos y relámpagos, de tal suerte que se anegaron las casas, siendo necesario romper los umbrales de las puertas de dichas y hacer conductos para que saliesen dichas aguas, porque fue tanta la piedra que cayó que llenándose los canales de los tejados no tubo corriente el agua y caía en las casas como en la calle, […] que dicha piedra dejo demolidos los panes y viñas, de tal suerte que teniendo fundadas sus esperanzas todos los vecinos de esta villa en las dos cosechas de pan y vino, que es de lo que se mantienen, por no tener otros tratos, hoy se hallan perdidas[42].

Inmediatamente después explicaron que estas desgracias atmosféricas tenían un origen divino, pues «Dios se había servido enviarlas», como era habitual en la

---

40 Archivo Municipal de Almadén, Libro de Acuerdos núm. 13, leg. 33.

41 AHN, FC, Minas de Almadén, leg. 772.

42 AMCH, Libro de Acuerdos, leg. 6, ff. 39v-49r. La tormenta descargó el día 15 de junio, pero las declaraciones se registraron los días 17 y 18. El primero en declarar fue Juan Félix Gijón de Astorga, suyas son estas palabras, aunque insistimos que el resto las repitieron punto por punto.

idiosincrasia de la época. Pero, una cuestión quedaba patente: el durísimo trance que les tocó vivir a los jornaleros y labradores. En adelante no tendrían ni para comer, ni para vestir, ni para sembrar en la próxima sementera; añadían que desde esos instantes «sólo se oyen los gritos y lamentos por tan gran pérdida». Opinaban que no podrían hacer frente a tributos, ni contribuciones. Por ello, solicitaban quedar exonerados de pagar los diferentes compromisos adquiridos.

Desde el ayuntamiento se respaldaron esas peticiones y se hizo entrar en las casas consistoriales al procurador síndico del concejo, Martín López Mellado. Para dar mayor consistencia a los relatos, comparecieron como testigos ante el corregidor, Ildefonso de Palma Carrillo, tres presbíteros y tres notables laicos. Entre los miembros del clero: el sacerdote Mateo de Ortega Tirado; el cura de la parroquia y notario de la Santa Inquisición de Córdoba, Francisco Antonio de Montes Yegros; más nuestro licenciado y comisario, Juan Félix de Astorga. Los testimonios de los hacendados lo rubricaron: Diego Caballero de Yegros, José Castillejo y Juan Manuel Pizarro.

La línea argumental de todos ellos, además de extremadamente coincidente, buscaba levantar acta de la desgracia ocurrida ante el escribano municipal, para poder remitirla al Consejo de Castilla y al propio duque de Medinaceli. Para nosotros ha sido una ocasión excepcional al hacer visible las consecuencias de este tipo de clima irregular y cambiante, a pesar de ser un desastre natural y desolador para los chilloneros.

Consideración final

En definitiva y a modo de conclusión podemos afirmar que el sacerdote Juan Félix Gijón de Astorga fue un hombre que representa el modelo social que imperaba en su época para las dinastías más acaudaladas. Siendo el segundo hijo varón, se inclinó por tomar las vestiduras sacerdotales y hacer méritos profesionales para ir escalando entre los componentes del clero, eso sí, sin salir de su villa natal.

De su apellido y su patrimonio no nos quedan dudas. Aceptando que no fue la mayor fortuna de Chillón, sí que estaba entre el escogido grupo que componía la oligarquía municipal. El hecho de que varios componentes de esta familia vistieran sotanas y hábitos regulares (recordemos a su sobrina monja dominica en la misma villa), nos puede hacer entender mejor su inclinación por la cura de almas.

Sin embargo, ha sido su impronta como «hombre del tiempo» lo que ha captado nuestro interés. Somos conscientes de que no estamos delante de un dietarista, ni de un cronista; solo ante una persona preocupada por reflejar una realidad que le resultaba próxima. Pero, lo que sí es cierto es su intención por hacernos llegar las noticias más relevantes sobre los fenómenos meteorológicos que vivió, a sabiendas de que en el futuro a alguien le pudiera interesar. A nuestro entender esto es lo más destacado de sus aportaciones. Por ello, es de agradecer que este presbítero nos haya regalado a las generaciones futuras esas pinceladas de su curiosidad.

SOR MARÍA FRANCISCA DE SAN ANTONIO (1714-1734). UNA BIOGRAFÍA RELIGIOSA A LAS PUERTAS DE LA ILUSTRACIÓN[1]

Cristina Gimeno-Maldonado
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen:

Hermosa Azucena … La Vida de sor María Francisca de San Antonio: En el siglo de Pedro y Cascaxares, es la obra que el carmelita Roque Alberto Faci publicó en 1737. En ella encontramos la biografía de la devota religiosa, en la que el autor, a través de las memorias personales de sor María Francisca y otros documentos sobre ella, muestra una vida de obediencia, humildad y otras virtudes propias de la formalidad barroca y el ambiente conventual femenino. Durante el análisis del relato hemos priorizado la fecha de impresión así como las pretensiones didácticas del biógrafo. La publicación, a mediados del siglo XVIII, nos muestra dicha parcela temporal en la que los últimos estratos del barroco pervivían ante la inminente entrada de la Ilustración. De esta forma, pretendemos dar luz a la confluencia de expresiones culturales, la función de estas publicaciones y el rol que se les otorgó a las religiosas.

Palabras clave:

Mujeres, Religiosidad, Barroco, Literatura, Ilustración.

Abstract:

Hermosa Azucena … La Vida de sor María Francisca de San Antonio: En el siglo de Pedro y Cascaxares, is the book that the Carmelite Roque Alberto Faci published in 1737. Inside we find the biography of the religious, in which the author, through personal memories of sister María Francisca and other docu-

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto «La religiosidad femenina en la Cataluña de la Época Moderna». HAR2014-52434-C5-4-P (Ministerio de Economía y Competitividad).

ments about her, teach a life of obedience, humility and other virtues of baroque formality and female monastic. During the analysis of the book we have prioritized the printing date and didactic biographer claims. The publication, in the middle of the eighteenth century, shows that temporary parcel on which the end of baroque period live together with the start of the Enlightenment. In this way, we intend to focus on the confluence of cultural expressions, the function of these publications and the role they were given religious.

Key words:
Woman, Religiosity, Barroc, Literature, Enlightenment.

El siglo XVIII es considerado el periodo final del antiguo régimen debido a las importantes reformas gubernamentales y las nuevas corrientes de pensamiento. En España, hacia la década de 1680 se vivó un renovado interés por la filosofía y las ciencias, iniciándose la difusión de las nuevas formas y la cultura crítica[2]. La creciente Ilustración se mostró crítica, racionalista y secular, siendo la primera vez que el cambio cultural tuvo lugar fuera del clero culto. La confluencia de expresiones entre lo antiguo y lo nuevo provocó que el clero se debatiera entre dos posiciones. Por una parte, se continuó luchando por difundir el espíritu de la contrarreforma, y por el contrario, bajo el sello de la Ilustración, se demostró cierta antipatía por las formas barrocas[3].

Las posturas más reaccionarias se esforzaron por subrayar y alabar los méritos de los siglos pasados, factor que nos muestra el rechazo hacia las novedades que ofrecía el siglo[4]. En el marco de estas reticencias analizaremos los últimos litigios de la producción moralista en forma de literatura devota y espiritual que ofreció

---

2 Para profundizar sobre la situación de la cultura general, Frederick H. Raab, «Fin de la era confesional en Europa» en Hubert Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia VI*, Barcelona, Herder, 1978, pp. 221-770.

3 Para una mayor profundización de las políticas tras en el entronamiento borbónico véase, Alberto de la Hera Pérez-Cuesta, «El regalismo borbónico», en José Antonio Escudero (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid, Fundación Rafael del Pino, 2014, pp. 645-659.

4 Para un visión de la situación socio-cultural, véase Antonio Mestre Sanchís, «Religión y cultura en el siglo XVIII», en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia de España,* Madrid, BAC, 1979, pp. 586-613.

un sinfín de escritos hagiográficos y vidas ejemplares[5]. Instrumentos de transmisión ideológica que complementaban la función moralizante ofreciendo patrones de comportamiento, sobre todo para la mujer[6]. Responsable en la época del seguimiento de valores como la honestidad familiar y la honra[7].

1. El relato de vida

Los relatos de vida forman parte de una gran afición por las biografías de los más devotos que surgen en una época de esplendor religioso y que tienen como objetivo mostrar modelos de vida, sobre todo femeninos. En la multitud de obras impresas, encontramos ejemplos tanto de laicas como de religiosas, éstos últimos mucho más numerosos, ya que poseían altos contenidos morales, y además, daban a conocer el potencial humano de cada orden, constantemente enfrentadas entre sí[8].

Las autobiografías, en sí, memorias personales, no acostumbraban a ser demasiado extensas. Solían iniciarse por consejo de los confesores, que consideraban imprescindible que sus personajes más sobresalientes redactaran su autobiografía[9]. Posteriormente, el biógrafo solía darles cuerpo añadiendo comentarios morales que transformaban la biografía en un libro de meditación. Frecuentemente, encontramos similares historias con sucesos prácticamente idénticos, de hecho, todas estas biografías suelen tener un mismo patrón textual.

---

[5] Entendiendo estas «vidas» como relatos biográficos o autobiográficos que se escribieron con el fin de ejemplarizar.

[6] *Ibidem,* p. 65. Raquel Cuartero Arina, Tesis doctoral: *Mujeres transgresoras: el delito sexual en la Zaragoza de los siglos XVI y XVII,* Universidad de Zaragoza, 2013.

[7] *Ibidem*.

[8] Para conocer la trayectoria de las Ordenes Mendicantes, Enrique Martínez Ruiz, *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España,* Madrid, Actas, 2004. Sobre la rivalidad entre las ordenes, Ángela Atienza López, Atienza López, «Las crónicas de las órdenes religiosas en la España moderna. Construcciones culturales y militantes de época barroca», en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos… A mayor gloria. Siglos XVI-XVIII,* Madrid, Silex, 2012, pp. 25-50.

[9] Pude consultarse para un mayor análisis y descripción entre autobiografía y biografía en otra obra de Roque Alberto Faci y Cristina Gimeno-Maldonado, «La herencia espiritual. Un linaje carmelita en la Zaragoza del siglo XVII», *Manuscrits. Revista d'historia moderna*, 33, 2015, pp. 75-94.

La obra se suele iniciar con el relato de la infancia, llena de anécdotas milagrosas, seguida de una entrada dificultosa en la religión. Posteriormente, se recrean multitud de penitencias y asiduos contactos con el mundo celestial o infernal. En última instancia, se recogen los grandes dolores en la agonía final. En algunas ocasiones, y con el fin de legitimar por completo la sacralidad de estas vidas, también se describen apariciones del espíritu de la protagonista u otro milagro que se relacionaba con la fallecida[10]. El recuento de estos testimonios acerca de la vida religiosa se caracterizó por un flujo variante, siendo el siglo XVI cuando menos constancia tenemos de ellos. En el siglo XVII estos documentos aumentaron, en parte, debido al gran impulso que desató santa Teresa de Jesús (1515-1582)[11]. En el XVIII, el número no fue tan elevado como en el siglo anterior. En cuanto a la producción de estas obras, Poutrin pone la fecha tope en 1740[12].

A pesar de que en el siglo XVIII este tipo de relatos no tuviera el mismo éxito que en épocas anteriores, las vidas ejemplares siguieron siendo útiles para la guía de conciencias y orientación de conductas femeninas. De hecho, es en este siglo cuando los hombres más escribieron sobre las mujeres y más persuasivos se mostraron intentando encauzar la sensibilidad femenina[13]. Rey Castelao identifica el género como una literatura atenta a clarificar la función de las relaciones de género en las configuraciones sociales y de poder[14]. En esta misma línea, hay que tener en cuanta las afirmaciones de Federico Palomo, que apunta que, en la época, el régimen de la verdad quedaba supeditado por su función didáctica[15]. Es decir, al margen de los episodios taumatúrgicos y fabulosos que encontramos,

---

10 En referencia a este patrón, María Helena Sánchez-Ortega, *Escritoras religiosas españolas. Trance y literatura (Siglos XV-XIX),* El Cid Editor, edición digital, 2010, pp. 128-165.

11 Es importante tener presente la vida de la fundadora, ya que en muchos casos, sobre todo en el campo femenino, fue tomada como un guión ideológico. Rosa María Alabrús Iglesias, Ricardo García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina,* Madrid, Cátedra, 2015.

12 Isabelle Poutrin, *Le volie et le plume. Autobiographie et sainteté féminine Dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

13 María Victoria López-Cordón Cortezo, «Los estudios históricos sobre las mujeres en la Edad Moderna: estado de la cuestión», *Revista de historiografía,* 22, 2015, pp. 147-181.

14 Ofelia Rey Castelao, «Las experiencias cotidianas de la lectura y la escritura en el ámbito femenino», en Inmaculada Arias de Saavedra (ed.), *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, Granada, EUG, 2012, pp. 615-642.

15 Federico Palomo, «Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la edad moderna» en Eliseo Serrano (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en historia moderna,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 53-88.

debemos fijarnos en el valor que poseían estos escritos a la hora de articular un discurso de claras intenciones edificantes[16]. Aún con todo, no podemos reducir la cantidad de material documental directo que nos ha llegado y su creciente número e influencia sin tener en cuenta la experiencia cotidiana. Estos relatos poseen un valor añadido que nos permite ver la cultura femenina a través de su experiencia. Como analiza Ferrús Antón[17], la relación que se establecía entre la mujer y la escritura iba mucho más allá de un vehículo de comunicación para ser en sí misma, parte de la experiencia ascética o incluso mística, que se reconocen en la espiritualidad barroca. Ferrús Antón, a través del concepto de «reflexión metalingüística», pretende dar nombre a la experiencia de recogimiento y meditación que se vive durante la escritura. De esta manera, el hecho de que la religiosidad de los siglos barrocos tendiera al testimonio escrito no responde solo a fines propagandísticos o pedagógicos puestos en marcha por la maquinaria de Trento[18], sino que la escritura es, en sí misma, un rasgo del carácter intrínseco de la espiritualidad, así como el predominio del sentimiento sobre la razón, la exteriorización y la teatralidad. Por tanto, este tipo de género literario también posee intereses a la hora de analizar la expresión femenina a través del sentimentalismo que encontramos.

Teniendo en cuenta estas premisas, no cabe olvidar que durante el siglo XVIII las tendencias barrocas fueron quedando arcaicas y esta literatura espiritual hubo de enfrentarse a la madurez teológica que ofreció la Ilustración. Aun así, encontramos que las crónicas de la mayoría de las órdenes se escribieron a comienzos del siglo XVIII y que iban dirigidas a una sociedad saturada de religiosidad, que a su vez gestaba una nueva forma de pensar que anteponía la razón a la fe[19]. Teólogos, filósofos, escritores, etc., se dieron cuenta del colapso parcial

---

16 Para la demanda de santas femeninas véase, Rosa María Alabrús Iglesias y Ricardo García Cárcel, *Teresa de Jesús. op. cit.,* Francisco Pons Fuster, «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica» en Javier Burrieza Sánchez (ed.), *El alma de las mujeres*. *Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII),* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 211-238.

17 Beatriz Ferrús Antón, *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2007, pp. 105-107.

18 Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*, Valladolid, Consejería de cultura y turismo, 2008.

19 Elena Catalán Martínez, «La aventura de fundar. La versión heroica de las crónicas religiosas» en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritura… A mayor gloria. Siglos XVI-XVIII,* Madrid, Silex, 2012, pp. 231-250.

de la unidad filosófica y cultural barroca, pero, como es lógico, persistía el sentido de continuidad con lo antiguo.

De esta forma, encontramos que durante la primera mitad del siglo XVIII existía una importante producción de recursos que actuaron de instrumentos y procuraron difundir el discurso religioso que impregnaba tanto conciencias como voluntades con preceptos doctrinales. Éstos, continuaron estableciendo una práctica devota, sistemática y ordenada, mediante modelos de vida que se ofrecían a imitación. Los propósitos no varían mucho de los ya perseguidos en los siglos anteriores. La novedad la encontramos en el tono crítico y el rechazo hacia las nuevas corrientes, las cuales preocuparon a un gran número de personas aferradas al barroquismo[20]. Es por ello que, a la hora de analizar la obra, cabe prestar atención al contexto en que había de producirse la comunicación, de los objetivos que con ello se perseguían y de los públicos que se pretendía llegar[21].

2. El biógrafo y su obra

Ante esta realidad, cabría situar al polígrafo y a su obra teniendo en cuenta sus afinidades culturales. Roque Alberto Faci nació en la villa de La Codoñera, Teruel, el 20 de julio de 1684. El 23 de marzo de 1698 recibió el hábito del Carmen en el convento de Alcañiz y el 23 de julio de 1700 profesó en Calatayud. Cursó los estudios de filosofía y teología en el colegio de San José de Zaragoza, donde ocupó durante varios años el cargo de bibliotecario. También recibió el grado de doctor en teología y tuvo los honores de maestro en su religión. Fue prior del referido convento de Alcañiz, custodio de la provincia de Aragón, rector dos veces del mencionado colegio y examinador sinodal del obispado de Albarracín[22]. Totalmente dedicado al estudio, fijó su residencia en dicho colegio, donde murió el 28 de abril de 1744. Cabe resaltar de dicho autor la inmensa labor historiográfica y apologética que trabajó sobre las dos ramas del Carmelo

---

[20] El término barroquismo lo utilizamos entendiéndolo no como sinónimo de barroco, si no como la degeneración universal del genuino barroco. Eulogio de la Vega del Carmen, «Espiritualidad barroca e ilustrada», en Baldomero Jiménez Duque y Luís Sala Balust, (dir.) *Historia de la espiritualidad II,* Barcelona, Juan Flors, 1969, p. 284.

[21] Federico Palomo, «Cultura religiosa»*…, op. cit.,* pp. 53-88.

[22] Miguel Gómez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico*, Zaragoza, Calisto Ariño, 1886.

(el observante y el descalzo), así como los diferentes tratados para terciarios y el estudio a distintos dogmas[23].

La obra que exponemos, *Hermosa Azucena y estrella plantada y fija, en el suelo y cielo del convento de la Orden de la Purísima Concepción de la Villa de las Cuevas de Cañarte, en el Reyno de Aragón. La Vida de sor María Francisca de San Antonio: En el siglo de Pedro y Cascaxares*, fue impresa en 1737 en la imprenta de Joseph Fort, en Zaragoza. En ella encontramos la biografía de sor María Francisca, además de una breve memoria de la fundación del convento y referencias a otras religiosas de la misma casa. De forma inicial se nos ofrece la crónica de la fundación del convento de la villa de las Cuevas de Cañarte y, seguidamente, el relato de vida de sor María Francisca.

Faci utilizó unas relaciones que la religiosa escribió por mandato de su confesor y otros escritos sobre ella de distintos confesores y varias religiosas del convento. Este fenómeno cabe enmarcarlo en lo que Herpoel ha dado en llamar «autobiografía por mandato»[24], haciendo alusión no sólo al aspecto divulgativo, sino al control al que eran sometidas las mujeres por parte de la jerarquía masculina. Todo ello es plasmado junto con numerosas glosas y citas que demuestran el dominio de Faci sobre fuentes teológicas e históricas. Como ya hemos comentado, estas autobiografías solían ser breves, por ello, el biógrafo utilizaba de manera constante múltiples referencias que hacían de la biografía un libro de meditación. Las citas más recurrentes abarcan desde obras griegas a tratados místicos y espirituales más coetáneos. De esta forma, el lector es heredero de las diferentes doctrinas a partir de este compendio de fuentes, que seguramente no eran de fácil acceso en la época.

Centrándonos en el ámbito cristiano, aparecen transcritas pequeñas partes de las epístolas que san Pablo envió a los hebreos y la doctrina católica de San Francisco de Sales (1567-1622). Uno de los ejemplos más importantes son todas las explicaciones que Faci nos facilita para poder entender el qué y el cómo del método de oración de Tomas Kempis (1380-1471), obra que conduce al practicante al camino de la espiritualidad más pura. Además, múltiples veces Faci recurre a la homilía para razonar y explicar al lector las materias en religión, recurso que se utilizaba en la época para hacer más comprensibles algunos pasajes

---

[23] Actualmente nos encontramos trabajando la biografía y bibliografía del erudito en la tesis doctoral del autor del artículo.

[24] Sonja Herpoel, *A la Zaga de Santa Teresa: autobiografía por mandato,* Amsterdam, Rodopi, 1997.

de la biblia. Otras fuentes son aquellas que hacen referencia a personajes femeninos de la talla de santa Teresa de Jesús (1515-1582) o Magdalena de Pazzi (1566-1607), que utiliza para comparar con sor María Francisca.

No menos importante es la calidad literaria que nos ofrece el biógrafo y su molestia en hacer entender los fenómenos que se suceden. Atiéndase a la prosa que utiliza para describir diferentes arrebatos de la religiosa[25]:

> Todo conocimiento se hace por abstracción y separación de materia, haciéndose este extracto de especies necesarias para conocer, en aquellas potencias, que sirven como de milagrosa alquitara, en que se purifican, en orden más elevado, se forman las especies para conocer a Dios, por una separación más prodigiosa, separándose y quedando desasida la alma de cuanto le puede impedir el conocer y amar a su Dios con mayor perfección[26].

Como último detalle, es merecido resaltar el énfasis que da el autor al explicar las intenciones que tiene con este relato de vida. A parte de querer mostrar una vida de obediencia y humildad, defiende que es importante que se continúe produciendo este tipo de recursos literarios, ya que no desea que el fervor religioso que se vivió en el Siglo de Oro disminuya a principios del siglo XVIII. Esta referencia nos indica la ya existente relajación de costumbres respecto a siglos anteriores.

3. Hermosa Azucena

Francisca Eugenia Gertrudes de Pedro y Cascaxares nació en Alcañiz el 7 de abril de 1714. Fue confirmada en la iglesia de dicha ciudad por el arzobispo de Zaragoza, Manuel Pérez de Araciel, el 15 de junio de 1715. De la familia de Pedros y Cascaxares se nos relata que eran conocidos por su nobleza, seguramente acaudalados, ya que participaron en la fundación del convento, a los cuales les dedicaron una capilla. Por sus lazos familiares, María Francisca era nieta de Gerónimo de Pedro, hermano de las madres fundadoras, sor Delfina y Josepha de

---

25 Entendemos estos arrebatos como episodios de recogimiento personales que les propiciaba una vía de comunicación con el mundo celestial. Un buen trabajo sobre estas experiencias, Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María Jesús de Ágreda en la corte de Felipe IV*, Zaragoza, IFC, 2010.

26 Roque Alberto Faci, Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena. Vida de la V. sor María Francisca de S. Antonio: En el siglo de Pedro y Cascaxares*, Zaragoza, Joseph Fort, 1737, p. 68.

Pedro. Además, era bisnieta de Baltasar de Pedro, hermano de Melchor y de Juan de Pedro, este último comisario del santo oficio, y ambos ejecutores de la fundación. Así mismo, tercera nieta de Gerónimo de Pedro y doña Gerónima Bellido, hermana de Domingo Bellido, el fundador. De sus hermanos conocemos que dos de ellas ingresaron en el mismo convento, sor María Antonia y sor María Dionisia. También se nos menciona a una cuarta hermana, María Teresa, que el día 24 de mayo de 1730 contrajo matrimonio con Jaime Mezquita, ciudadano de Zaragoza. Por último, aparece Pedro Joaquín, hermano que visitó a las religiosas en alguna ocasión.

Sobre los detalles de su niñez se nos describe que ya de muy niña tenía ciertas preferencias que denotaban su futura vida espiritual. Aficionada al retiro y a la oración, empezó pronto a ensayar la forma de cómo hablar con el Señor, que desde muy pequeña ya le buscaba en el corazón, lugar donde encontraría, en un futuro, la celestial sabiduría. Estos momentos de oración tan tempranos fueron descritos por sor María Francisca:

> Desde que comenzó el Señor a despertar en mi alma los deseos de ser religiosa, digo, que estos me vinieron por un conocimiento que la luz divina dio a mi alma, con que llegaba a discernir lo bueno de lo malo, y eligiendo lo mejor, deseaba ser religiosa. Mucho me ayudo la virtud de mis padres, que desde pequeñita me inclinaron a este estado[27].

Cabe mencionar que estas vocaciones tan tempranas eran muy comunes, ya que, posiblemente, desarrollaban una especial devoción debido a las continuas lecturas piadosas.

A los quince años salió de casa de sus padres para ingresar el 6 de junio de 1729. Tres días después recibió el hábito de la concepción, eligiéndose llamar sor María Francisca de san Antonio. Habiendo hecho un año de noviciado, profesó el 11 de junio de 1730. Todo este proceso lo vivió junto a su hermana, sor María Antonia de la Santísima Trinidad. Un año más tarde, el 15 de octubre de 1730, ingresó la tercera hermana, María Dionisia, que profesó el 12 de octubre de 1733.

Durante su vida en el convento se nos describe que, a pesar de venir de familia noble y de haber entrado sin dote, se molestaba en lavar la colada y otras tareas mundanas que ella jamás había hecho en el hogar familiar. Este acto, junto a su férrea vocación y su extremada puntualidad con todas sus penalidades

---

[27] Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.,* p. 24.

y obras exteriores, levantaba gran admiración incluso en las mayores. Mariana de la Asunción, religiosa del mismo convento, escribió de ella:

> Que desde que entró en casa puso tal atención en ella que le parecía en su modo de proceder una perfecta religiosa, porque no tuvo cosas de novicia, sino es en las cosas de humildad la tenia confundida (…) y que le parecía, podía ser ella su maestra[28].

Su director de almas, el padre Antonio Blasco, nos describe a María Francisca como ejemplo de fe. Faci utilizó estos escritos junto con otras referencias que apoyan los principios teológicos para ilustrar a lector con el método de Kempis. Sor María Francisca era conocedora de dichas materias y obras, y lo demuestra cuando hace referencia a diversas lecciones de oración y abstracción terrenal que le proporcionaban los conocidos momentos de éxtasis[29]:

> También por aquel tiempo tuve un especial conocimiento de las cosas que antes por la fe creía, y le tengo especialmente del misterio de la santísima trinidad. Esto no sabré yo explicárselo más porque es un conocimiento, que de pronto da Dios al alma, y algunas veces me sucede esto en despertando para maitines, y luego al corazón parece que lo tiran[30].

El padre Faci da la explicación a este estado argumentando que:

> Así es como el maestro explica la lección, aprovecha esos estados más puros para que lo más fervientes discípulos entiendan la verdad que antes creían y no alcanzaban con a entender con absoluta perfección. Es como Dios eleva a los más admirables al entendimiento y conocimiento más vivo de las verdades.

Es decir, es a través de este método de oración se recibe la sabiduría, cual ciencia infusa, provocando que sor María Francisca «desataba en voces» explicando raros misterios de teología mística, episodios que también aparecen denominados como «locura soberana» o «ímpetus». Ejemplos de estos episodios:

> Con el deseo de obedecer fui a la enfermería, y como está en una piedra harto capaz y yo me vi sola, allí fue el soltarse las riendas al espíritu, pues me creció aquella

---

28 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.,* p. 35.

29 Experiencia mística que consiste en alcanzar el contacto con Dios a través del éxtasis, es decir, de la intuición y de la exaltación sentimental. Entendemos este estado como una de las características más populares que se deducen del misticismo y de la espiritualidad barroca, cuyas características principales de particularizaron en un ambiente donde la exaltación y lo sobrenatural tenían un lugar privilegiado. Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración… op. cit.,* pp. 13-21.

30 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.,* p. 43.

> inquietud sabrosa. Me asome a la ventana, y las criaturas, los arboles y demás plantas me daban más viva memoria de mi Creador, con que las cosas que buscaba para divertirme me servían para sacarme más de mi. Así anduve por la casa, hecha una loca, por espacio de media hora. Y no fue este poco consuelo para mi alma.

Faci describe estos episodios como de «abstracción y alineación de sentidos», estado que se consigue con la elevación de Dios. Estas transcripciones son acompañadas de distintas coletillas con las que el biógrafo pretende dar énfasis al relato y despertar la admiración del lector:

> Cerrada la puerta de esta celda (relata sor María Francisca), y metida en Dios, ¿qué había de saber? No podía menos de amarle y entregarme toda, suspirando por el tiempo en que había andado divertida paseando por los muros de este castillo interior». «Que fuego encerraría esa celda! (Acompaña Faci)[31].

Estas intervenciones ayudan a revivir el sentimiento que el biógrafo quiere hacer llegar a lector, otorgándole el énfasis adecuado para una mayor percepción y comprensión del sentimentalismo que se le deseaba dar.

Una relación de su confesor dice:

> No me acuerdo, si en otros ímpetus dije que es una locura lo que en esta merced a Dios pasa, pues en tanto se ríe y en tanto se llora. Como las religiosas veían tales extremos, decían algunas que le habría subido la calentura[32].

En cuanto a la relación de las religiosas con sus confesores, cabe destacar que su intervención era crucial. Como explica Loreto López[33], éstos tenían la labor de orientar a las pupilas e intervenir en materias teóricas, en cuestiones teológicas y funcionaban como el eje y la base para las experiencias más sensoriales y sentimentales.

Entre los libros espirituales de sor María Francisca el padre Faci halló distintos papeles en los que la religiosa registro todas sus penitencias y quehaceres. Son auténticas descripciones de su vida diaria, lo que sor María Francisca llamó «distribución del tiempo» en propósitos y leyes totalmente particulares:

> Acostarse a las nueve, a las doce maitines, después de los maitenes hasta las dos en consideración del fin, para que vine a la religión, y la brevedad de la vida. Hasta las cinco en la cruz, luego una disciplina. Y el silicio de hierro seis horas hasta las

---

31 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.,* pp. 60-61.

32 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.,* p. 63.

33 Rosalva Loreto López, «Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana», *Estudios Humanísticos,* 5, 2006, pp. 93-119.

> doce, comida y recreación, y hasta las nueve otro silicio de cerda. Por ahora solo hacer cinco horas: el día que no tomaba disciplina poner la tabla. Después de maitines hasta las dos en consideración del fin, para que vine a la religión, y la brevedad de la vida. Hasta las tres en cruz, y acordarse a las cinco una breve disciplina y el silicio hasta la hora de comer (…) Tabla y agenazos todos los días (…) Después de los maitines tres horas de oración, una hora en cruz[34].

Este relato no destaca por su originalidad o variedad, ya que la práctica que seguía en cuanto al tomento físico era el tumbarse en la cruz durante horas atada con cilicios, tormento extendidísimo entre todas las religiosas. Cabe destacar que, a menudo, los deseos de penitencia de estas mujeres chocaban con las pautas médicas, que desautorizaban muchas de las prácticas, o bien, las indicaciones y deseos de los confesores. Miguel de Molinos, autor espiritual condenado en 1687 por sus doctrinas quietistas, analizó estas prácticas en su Guía Espiritual. Para él la mortificación corporal sin más no tiene sentido alguno, debe ser el director espiritual quien diga cuándo y qué penitencias deben hacerse[35].

A parte de los episodios violentos, se nos describen los mortíferos ayunos que se imponía. Las torturas alimentarias pueden variar, desde el ayuno completo a ingerir brebajes amargos para mortificar el paladar y la lengua[36]. Este sería un ejemplo más de la relación conflictiva con su cuerpo, que se pone en evidencia mediante el fenómeno conocido como «santa anorexia». Y es que la obsesión de un cuerpo preservado se traduce, igualmente, en un riguroso control de la dieta. El alimento puede ser portador de impurezas, por eso para la monja se recomienda ayuno continuo y mortificación alimentaria[37].

En otros legajos, Faci encontró señaladas y puntuadas algunas virtudes. Según el biógrafo, la ordenación debe tener alguna rubrica en correspondencia con su vida. Amor, humildad, pureza, paciencia y esperanza encabezan la lista. Estos rasgos personales son utilizados por Faci para equiparar a sor María Francisca con María Magdalena de Pazzi. Al igual que la carmelita, sor María Francisca

---

34 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit,* pp. 166-180.

35 Francisco Pons Fuster, «Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante,* 10, 1991, p. 71-96.

36 Para ampliar información, Mercè Gras i Casanovas, «Cuerpo y alma en el Carmelo descalzo femenino: Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña Moderna», *Studia Historia. Historia Moderna,* 14,1996, pp. 207-221.

37 Beatriz Ferrús Antón, «Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer… Sor María de Jesús de Ágreda y Sor Francisca de la Concepción del Castillo», *Revista de literatura,* 70/139, 2008, pp. 31-46.

no solo se preocupaba por sus ejercicios, si no que se involucraba en que las religiosas realizaran una correcta observancia sin ninguna falta. En el caso de que las cometieran, escribía a sus directores para que les hicieran rectificar sus comportamientos. En una carta fechada el 8 de febrero de 1734 explica sor María Francisca a su director:

> El Señor lo haga así, si de ello han de resultar tantos bienes, como espero, y así no queden más frustrados mis deseos, pues aunque me queda libre la conciencia, no podría a menos de sentirlo. El Señor ilustre a todos los prelados y llene de tanto amor, que baste a consumir todo lo húmedo de nuestros tibios corazones, para que abrasados todos, sean cenizas de amor santo[38].

Este escrito conduce al padre Faci a defender la caridad de la religiosa, ya que no se contenta con estar libre de conciencia, sino que desea que todas sean buenas y observantes.

Tras esta vida de sacrificio y humildad complementada con duras penalidades, siempre vienen las recompensas en forma de favores divinos. María Francisca fue agraciada con el don de las profecías. Se nos dan ejemplos de varios episodios como la muerte de su hermana durante el parto, o bien, el traslado de su confesor a otro convento. Estas visiones no poseen grandes rasgos fantásticos, ya que barajar el fallecimiento de una mujer embarazada en la época y temer el traslado de un confesor a otro centro no es de extrañar.

En los dos últimos capítulos se nos narra los grandes padecimientos y, finalmente, la muerte, en este caso por tifus:

> «Así se porto Dios nuestro Señor con sor María Francisca, pues parece, que Dios a su voluntad la probó, en lo exterior con continuas enfermedades, y en lo interior con penas, sequedades y desamparos lo más duros. Crecía sor María Francisca en la ciencia de los santos y crecían las enfermedades, verificándose en ella lo que dice el eclesiastes que al paso, que la ciencia, crece el dolor y tormento, o que con éste se aumenta la de Dios, y como de su Fabiola escribe san Gerónimo, afligirle más y más sor María Francisca en unas y otras enfermedades, era añadir aceite al alma de aquel amor, que abrasa e ilumina a un mismo tiempo»[39].

Este proceso siempre esta colmado de dolencias y demás achaques por enfermad, que combinado con el estricto cumplimiento de sus obligaciones, se traducian en desmayos que solían confundirse con ímpetus de amor divino.

---

38 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.*, p. 66.
39 Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena…, op. cit.*, p. 104.

Murió el 12 de abril de 1734 a la edad de veinte años. A pesar de tratarse de una muerte prematura y, en este caso, conocer la causa de la muerte, cabe especificar que es una cifra bastante común entre las mujeres que llevaron vidas místico-espirituales complementadas con duras penitencias y mortíferos ayunos.

5. Conclusiones

Tras este breve resumen, podemos comprobar que estos relatos de vida dan pie a plantear diversas cuestiones. Para empezar, cabe subrayar el gran éxito que tuvieron durante el barroco. La apropiación del género por las órdenes religiosas, en rivalidad constante entre ellas, propiciaron que estas crónicas se instrumentalizaran como propaganda de la orden de cara al exterior, pero también para el consumo y fortalecimiento interno de sus integrantes, algunos de ellos no llegados con una vocación precisa y clara. Considerando estos factores, encontramos que esta literatura tuvo un papel importante en los procesos de disciplinamiento, en la medida en que ayudaban a modelar comportamientos, ya que, debían orientar la conciencia y la voluntad. Por tanto, poseen fines prácticos por sus connotaciones pedagógicas y funciones de control.

Sin entrar en los rasgos de la experiencia místico-ascética con la escritura, que supondría un estudio paralelo en los que cabría destacar los aspectos como la individualidad y el ensimismamiento personal. Hay que tener en cuenta que los escritos de sor María Francisca nos llegan a través de Faci. Por tanto, su participación y arbitraje, así como la intención que le lleva a publicar esta vida, nos obligan a centrar la reflexión en la literatura de divulgación, emparentada con el nuevo cariz que toman los sermones. Teniendo en cuenta la fecha de impresión de Hermosa Azucena (1737), cabe insistir en los fines conservaduristas que persigue. Sistemáticamente rechaza las nuevas corrientes culturales premiando todos aquellos rasgos que guarden similitud con las expresiones religiosas vividas durante el Siglo de Oro. En esta línea, es donde observamos la prevención y reticencia, que demuestran esa pugna de sensibilidades vividas en el siglo XVIII entre los enraizados al barroco y lo novatores ilustrados. Y es que en este siglo se percibe mayor preocupación por parte de tratadistas y moralistas, en los que incluimos a Roque Alberto Faci, por ofrecer ejemplos virtuosos con fines moralizantes. A partir de aquí, podemos plantear el debate sobre el discurso hacia las mujeres que, como vemos, se centró en prescripciones de conductas, estableciendo unos determinados modelos preexistentes, en sí, una identificación genérica, mediante la imitación de un rol ya determinado.

De tal manera, priorizando en este análisis la cuestión divulgativa sobre la biográfica, la labor del biógrafo dice mucho de la posición de las mujeres y de la consideración que se les tenía. La elaboración de las vidas persigue transmitir el arquetipo que el biógrafo confecciona. Por tanto, las vidas tratarían de apegarse a un modelo preexistente desde un sujeto femenino. La mujer en la historia se ha caracterizado por ser un arquetipo, no un individuo. En este primer grado de análisis, más referido al control sobre la producción literaria, hemos de concluir que el control es estricto. Partiendo de estas interferencias, entendemos que la función de Faci respecto a la vida de sor María Francisca es utilizarla como el hilo conductor, un núcleo que guía unas pretensiones que no solo tratan de perpetuar a un personaje, si no que posee una empresa mucho más ambiciosa.

BEATAS Y BEATERIOS VIZCAÍNOS: DESDE EL NACIMIENTO MEDIEVAL HASTA LA EXTINCIÓN EN EL SIGLO XIX

Nere Jone Intxaustegi Jauregi
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Resumen:

Se trata el proceso que vivieron los beaterios vizcaínos desde su nacimiento en la Edad Media hasta la extinción en el siglo XIX. Estas mujeres semi-religiosas tuvieron el monopolio de la vida religiosa femenina vizcaína, y si bien hubo legislación menguó el número de beaterios al imponer la obligatoriedad de la clausura, las beatas vizcaínas presentaron una fuerte resistencia. Muchos beaterios vizcaínos abrazaron la clausura en el siglo XVII y, en algunos casos, no se llegó a abrazar.

Palabras clave:

Beatas, beaterios, clausura, Vizcaya.

Abstract:

This paper will analyze the *beaterios* in Biscay that lasted from the Medieval Ages to the 19th century. These semi-religious women had the monopoly of the female religious life. Even if there was legislation that decreased the number of *beaterios*, the *beatas* fought against the imposition of the enclosure, and as a result there were some communities that lasted without having professed it.

Key words:

Beatas, beaterios, Biscay, enclosure.

1. Introducción

El mundo de las beatas y de los beaterios ha recibido, en general, poca atención por la historiografía[1], por lo que, a pesar de estudios, sigue siendo un ente desconocido dentro de la disciplina histórica. Por ello, nuestro objetivo es llenar ese vacío historiográfico ofreciendo información sobre las beatas vizcaínas.

Antes de comenzar, es necesario matizar ciertos conceptos ya que existen múltiples términos, como el de beatas, freiras, hospitaleras o seroras, los cuales se han llegado a utilizar de una manera indistinta, lo que puede dificultar reconocer en cada uno de ellos un matiz particular[2]. Las seroras, o freiras, es una institución de mujeres que se dedicaba a cuidar de las iglesias, ermitas y objetos de culto[3]; es decir, su papel correspondía a una extensión del papel de la «señora de la casa» como ministra del culto religioso doméstico[4]. Las ermitas e iglesias eran muy frecuentadas por gente que entraba a rezar[5], lo que explica la gran expansión de las seroras. También existía la figura de las hospitaleras quienes, situadas en caminos secundarios utilizados en el Camino de Santiago, acogían a los peregrinos y ofrecían hospitalidad a los pobres[6]. Sin embargo, nos vamos a centrar en las beatas vizcaínas, mujeres laicas que tenían características tanto religiosas como laicas ya que este grupo se reunía en un beaterio, para vivir al servicio de Dios sin pertenecer a una Orden religiosa[7].

2. Situación anterior al siglo XVI

Las beatas fueron una realidad innegable en el País Vasco: no hay un municipio vasco importante que no haya tenido algún beaterio[8]. Reflejo de ello es la escasa

---

1 Ángela Atienza López, «De beaterios a conventos»: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España moderna», *Historia social*, n.º 57, 2007, p. 145.

2 Florencia Arza Alday, *Freilas, seroras y beatas vascas: personalización y caracterización (c. 1500-1650)*, Tesis doctoral, Universidad de La Rioja, 2015, p. 127.

3 José Antonio Azpiazu, «Las seroras en Gipuzkoa (1550-1630)», *Cuadernos de Sección, Antropolgía-Etnografía* 13, (1995), p. 45.

4 Rosilyn M. Frank, «En torno al papel de la serora en Euskal Herria: documentos y archivos», University of Iowa, 1997, p. 6.

5 Arantxa Arriet Azpiroz, *Las seroras en Euskal Herria*, Instituto Superior Ciencias Religiosas Pio XII, San Sebastián, 2011, p. 49.

6 María José Arana, *La clausura de las mujeres*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1992, p. 87.

7 *Ibidem,* p. 112.

presencia conventual que hubo en el País Vasco hasta el siglo XVI ya que sólo existieron seis conventos: cuatro en Álava (Vitoria, Barría, Quejana y Salinas de Añana), el de San Bartolomé en San Sebastián y el de las dominicas vizcaínas de Lequeitio.

Este tipo de mujer semi-religiosa es similar a las que existían en Europa[9], como las holandesas *beguines*, quienes nacieron como consecuencia de los nuevos movimientos religiosos que convulsionaron Europa[10] desde el siglo XIII. Se desconoce cuándo empezaron a existir beaterios en el País Vasco, pero se tiene constancia que para el siglo XIV ya existían algunos beaterios.

Los primeros beaterios vascos eran una comunidad formada por unas mujeres que se juntaban para vivir y atender sus inquietudes espirituales, pero siempre bajo un signo altruista; no había uniformidad de fines, medios o modos[11]. Los beaterios han de ser vistos como espacios de libertad en la religiosidad no reglada; eran espacios no controlados por las normas patriarcales, donde se vivía una religiosidad muy extrema y voluntaria[12]. Por su parte, no todos los beaterios se dedicaron en exclusiva a la vida contemplativa ya que realizaban actividades diversas como la asistencia a los enfermos, la catequesis, o el refugio de jóvenes sin dote[13]..

El nacimiento de estos beaterios hay que verlo como un proceso espontáneo, hecho que motiva que apenas existiese reglamentación sobre su funcionamiento. Sin embargo, sí hemos conservado información sobre el nombramiento de las beatas, que se efectuaba ante el regimiento y el cabildo, estando también presentes los familiares y los vecinos. A continuación, un extracto de la fórmula de entrada que las beatas rezaban:

> En que haya de ser y sea en toda su vida en la dicha cassa de San Nicolas beata en ella, serviendo a Dios Nuestro Señor e a la dicha Yglessia y cassa, segun e de la forma e manera que las otras beatas que en la dicha cassa avia lo hacian, teniendo sempre la obediencia e castidad e honestidad e vida santa e buena en todo aquello que era dado

---

8 José Adriano de Lizarralde, «Orígenes de la vida claustral en el País Vasco», en *I Congreso de Eusko Ikaskuntza*, Oñate, 1918, p. 592.

9 Eutimio Sastre Santos, «Condición jurídica de beatas y de beaterios. Introducción y textos, 1139-1917», *Anthologica annua*, n.º 43, 1996, p. 290.

10 John van Engen: *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania, 2008, p. 19.

11 Ángel Uribe, «Asentamientos y expansión de la orden de Santa Clara en el País Vasco», *Archivo Ibero-Americano*, año n.º 54, n.º 213-214, p. 238.

12 Isabel del Val Valdivieso, «La identidad urbana al final de la Edad Media», en *Revista Internacional de la Europa Atlántica en la Edad Media*, n.º 1, 2006, p. 174.

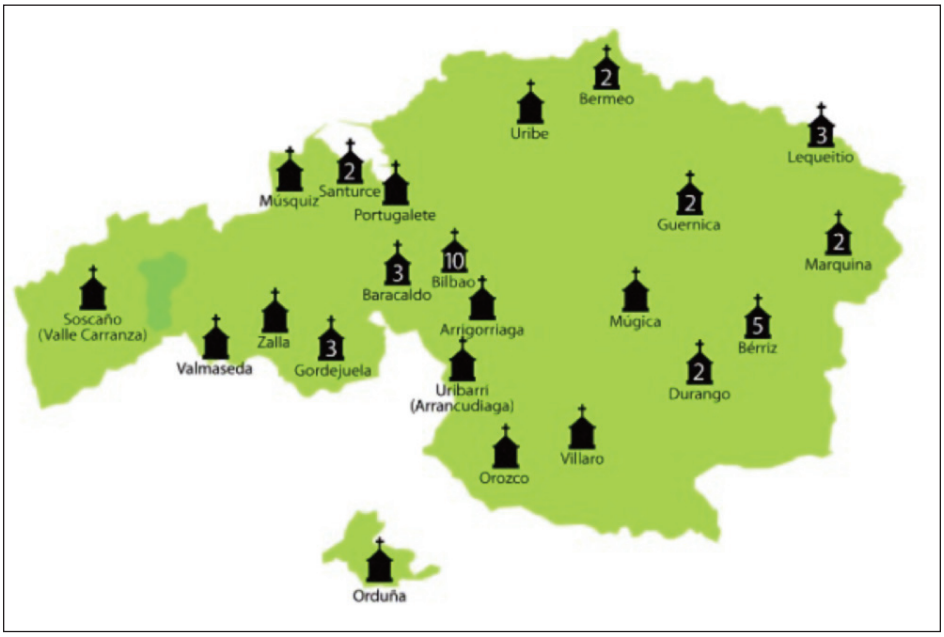
13 Ángela Atienza López, «De beaterios a conventos»: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España moderna» en *Historia social*, n.º 57, 2007, p. 168.

a los que de su voluntad se venían e se ofrecian con sus personas e animas del Señor dejando en obras y pensamiento a cosas mundanas…[14].

Este extracto nos muestra que estamos ante unas mujeres que vivían al servicio de Dios y de la Iglesia, en castidad y obediencia, habiendo una serie de testigos de ello. Se trataba, por lo tanto, de un contrato entre el pueblo y las beatas[15], ya que éstas dependían del concejo, no de ninguna Orden ni de la Iglesia.

La escasez documental dificulta la labor de enumeración de los beaterios que existieron antes del siglo XVI, pero se puede afirmar que se trató de un número alto, habiendo en algunos casos más de un beaterio en la misma localidad, como se puede observar en el siguiente mapa[16].

BEATERIOS VIZCAÍNOS ANTES DEL SIGLO XVI



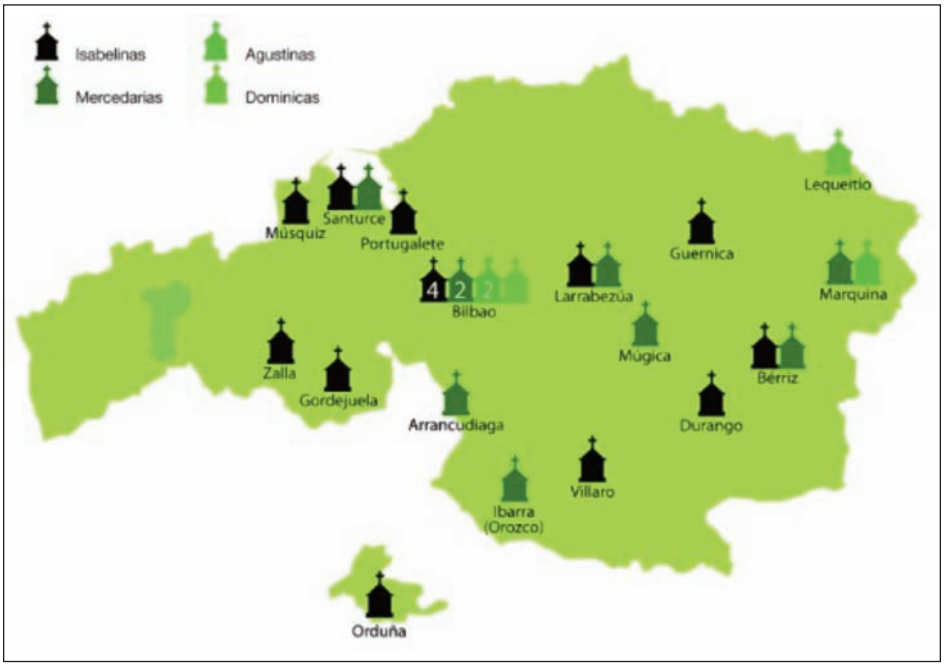
[14] Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia, [A.H.E.B.], Archivo parroquial de Lequeitio, «Libro de sentencias del Cabildo», fol. 151-153.

[15] María José Arana, «La mujer vasca en la vida religiosa de Euskal Herria», en Joseba Intxausti (ed.), *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra*, Editorial franciscana Aranzazu, 2002, p. 848.

[16] Mapa realizado por Aitor Castañeda Zumeta. Elaboración propia siguiendo las indicaciones de María José Arana.

A comienzos del siglo XVI estos beaterios no pertenecían a ninguna Orden, algo que empezó a cambiar durante la Edad Moderna. No se sabe a ciencia cierta si estos existentes beaterios adoptaron una Orden mendicante, si se fundaron nuevos beaterios ya bajo la influencia de alguna Orden o si se dieron ambas circunstancias, pero, lo cierto, es que se tiene constancia de beaterios pertenecientes a Órdenes mendicantes, especialmente franciscanos a través de la Tercera Orden de San Francisco, cuya patrona es Santa Isabel de Hungría, por lo que las beatas fueron conocidas como terciarias o isabelinas. También existieron beaterios de las órdenes agustinas, dominicas y mercedarias[17]. A continuación, es posible ver que el número de los beaterios existentes antes del siglo XVI disminuyó. Por ejemplo, en Baracaldo o Bermeo, los beaterios desaparecieron una vez se tendió a la institucionalización, o en Bilbao desapareció el beaterio isabelino de la calle Belaoxticalle[18].

BEATERIOS VIZCAÍNOS A PARTIR DEL SIGLO XVI



[17] Roldán Jimeno Aranguren, «Clero secular y regular en la Historia de Vasconia» en *Iura vasconiae: revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia,* n.º 3, 2006, p. 143.

[18] Ángel de Uribe, *La Provincia Franciscana de Cantabria: El franciscanismo vasco-cántabro desde sus orígenes hasta el año 1551*, Editorial Franciscana Aránzazu, Oñate, 1988, Tomo II, p. 339.

Aunque se alinearon bajo una Orden, su vida apenas varió, y siguieron viviendo sin clausura[19]. Asimismo, las beatas seguían inspirando aprecio en la población, como, por ejemplo, la estrecha relación que se dio entre las isabelinas de Durango y Fray Juan de Zumárraga[20], quién las conocía desde su infancia y las favoreció en todo lo que pudo[21]. Por otro lado, nos encontramos con beatas pertenecientes a familias pudientes, como en el beaterio de la Encarnación en Bilbao donde era posible encontrarse con hijas de los Leguizamón, Zamudio, Abendaño, o Bilbao la Vieja[22].

Respecto al número de beatas que habitaban en cada beaterio, desconocemos la cifra exacta. La información que se ha conservado versa sobre las isabelinas, y las cifras reflejan que en los beaterios habitaban entre diez y dieciocho beatas[23].

También se conserva el texto que las isabelinas recitaban cuando profesaban:

> Yo, fulana de tal lugar, de mi propia y libre voluntad hago voto y prometo adios todo poderoso y ala bienaventurada Birgen señora maria y al bienaventurado san francisco y a todos los santos y santas dela corte del cielo y ati, padre, de goardar todo el tiempo de mi vida la Regla tercera de san francisco delos hermanos y hermanas dicha de la penitencia por el señor papa nicolas quarto dada y otorgada y el Señor papa sixto quarto confirmada y aprobada, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad[24].

Las diferencias entre este texto de profesión y el anterior ejemplo adjuntado, son más que obvias, posibilitando ver no sólo la pertenencia a la Orden de San Francisco sino el peso de la Iglesia personificado en Nicolás IV y Pío IV. Asimismo, resulta curioso ver cómo en este segundo texto se obvia el término beata.

Es innegable que estamos ante un proceso de institucionalización religiosa realizada por la Iglesia. Hasta entonces, los beaterios habían dependido de los concejos y de los patronos mientras que a partir de la Edad Moderna se dio una clara dependencia jurídica y espiritual hacia la Iglesia. El por qué de este cambio se debe a las presiones que las beatas sufrieron por parte de los superiores de las Órdenes[25].

---

19 María José Arana, «La mujer vasca en…», *op. cit.,* p. 851.

20 Primer obispo de la diócesis de México y fundador de la Real y Pontificia Universidad de México.

21 Eugenio Rodríguez Condado, *Monasterio de San Antonio de Durango,* Gráficas Alustiza, Bilbao, 1997, p. 37.

22 Enrique Abaigar, *El Convento de la Encarnación de Bilbao*, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao, 1971, p. 16.

23 Archivo Convento Santa Clara de Portugalete, [A.C.S.C.P.], *Historia del Convento de Santa Clara de Portugalete.*

24 Eugenio Rodríguez Condado, *Monasterio de San Antonio…, op. cit*., p. 63.

25 Elizabeth Makowski, *A pernicious sort of woman. Quasi-religious women and Canon lawyers in the Latter Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005, p. 45.

3. Legislación claustral

La obligatoriedad de la clausura femenina tuvo sus orígenes en la Edad Media, cuando, en 1298, Bonifacio VIII lo recogió en el decreto *Periculoso*. Indistintamente de la regla profesada, una monja jamás podría abandonar el convento ni estaría permitida la entrada al mismo de personas desautorizadas[26]. Este decreto sólo obligaba a las monjas, las semi-religiosas no eran tenidas en cuenta.

Si bien el *Periculoso* fue un punto de inflexión en la historia de las religiosas debido a la defensa de la clausura, ésta ya era conocida en Europa occidental desde el siglo VI, cuando San Cesáreo de Arlés estableció la clausura en la primera regla escrita para monjas[27]: *Regula sanctarum virginum*. Sin embargo, las restantes Reglas no obligaban a la clausura, por lo que, a pesar de la temprana aparición de la misma, la clausura no existía en los conventos femeninos[28].

En el Concilio de Trento, en 1563, se trató el tema de la clausura, obligando su completa imposición. Las monjas no podrían salir y cesarían las visitas de los seglares, concretamente las masculinas[29], ya que se quería defender la castidad femenina. Una vez más, sólo se legisló para las monjas, ignorando al resto de las semi-religiosas[30].

Las reacciones a la legislación tridentina no se hicieron esperar, y religiosas europeas rechazaron la clausura. Por ejemplo, en España el desafío de algunos conventos en Zamora, iniciado en tiempos de Felipe II, se prolongaría hasta la década de los treinta del siglo XVII; y también hubo desplantes en otros conventos de Salamanca, Valladolid, o Barcelona[31]. Este rechazo se basaba en que la clausura ponía en peligro su modo de vida y su subsistencia ya que se trataba de someterse a unas condiciones mucho más estrictas que aquellas que habían

---

26 Elizabeth Makowski, *Canon law and cloistered women*…, *op. cit.,* p. 30.

27 Adalbert de Vogüe, «Cesareo de Arlés y los orígenes de la clausura de monjas» en *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad*, XX Semana de Estudios Monásticos, Studio Silensia, p. 183.

28 Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2010, p. 409.

29 Enrique Martínez Ruiz, *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Actas, Madrid, 2004, p. 149.

30 María José Arana, «La mujer vasca en…», *op. cit.,* p. 854.

31 Ángela Atienza López, «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas… Todavía con Felipe IV», *Hispania*, 248, 2014, p. 813.

prometido cuando profesaron[32]. Además, en las sesiones tridentinas no hubo representación femenina, por lo que la imposición de la clausura fue vista como una injerencia impuesta por la fuerza sin posibilidad alguna de diálogo[33]. Así, la clausura, la dependencia a los prelados masculinos, y el control económico constituyeron la base de la reforma tridentina[34].

La respuesta papal ante los problemas surgidos no se hizo esperar, y, en 1655, Pío V publicó la bula *Circa Pastoralis* donde se establecía la clausura obligatoria para todas las religiosas, fuesen monjas o semi-religiosas. Además, se establecía que las comunidades que no abrazasen la clausura, tendrían prohibido aceptar nuevas novicias. Por otra parte, como el escollo fundamental presentado por las religiosas residía en las dificultades económicas que encontraban para su estabilidad en la vida reclusa, en 1572, Gregorio XIII promulgó la bula papal *Deo sacris virginibus* que presentaba diversas medidas para la solución del problema económico.

No obstante, los motivos reales por los que se dio esta defensa de la clausura no fueron tanto religiosos como socioculturales: estamos ante cuestiones relacionadas con una antropología misógina, siendo la razón principal la salvaguarda de la castidad[35]. Se buscó un modelo de buena monja que incluía las cualidades deseables en toda mujer como eran la obediencia, la devoción y el silencio, todo ello en grado sumo[36]. Al igual que el honor de las familias descansaba sobre la integridad y la honra de sus mujeres, se entendía que la reputación de la Iglesia dependía de la clausura de las religiosas, eran sus mujeres consagradas a la religión[37].

La ofensiva enclaustradora postridentina fue realmente notable, y muchas beatas se resistieron al encerramiento. No se puede hablar de una aceptación plena de la clausura ya que perduraron comunidades europeas donde la clausura no fue abrazada[38]. No obstante, también hay que decir que hubo casos de transformaciones

---

32 Silvia Evangelisti, *Nuns. A history of convent life, 1450-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 6.

33 María Fernanda Prada Camín, *Ocho siglos de Historia de las clarisas en España*, Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Murcia, 2013, p. 108.

34 Carmen Soriano, «Trento y el marco institucional de las Órdenes religiosas femeninas en la Edad Moderna», *Hispania Sacra*, 52, 2000, p. 482.

35 Christiane Klapisch-Zuber, Florence Rochefort, «Clôtures», *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, p. 4.

36 Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 216.

37 Ángela Atienza López, «Las grietas de la clausura tridentina…», *op. cit.*, p. 810.

38 Elizabeth Rapley, *The dévotes. Women and church in seventeenth-century France*, McGill-Queen's Studies in the History of Religion, 1990, p. 41.

conventuales de beaterios que se presentan más espontáneas y naturales, y que no parece que fueran condicionadas por intervenciones de terceros[39].

4. La clausura y sus consecuencias en Vizcaya

Las beatas vizcaínas recibieron reiteradas visitas de los Superiores de las Órdenes obligándolas a aceptar la clausura, aunque estas visitas no fueron todo lo fructíferas que los Superiores hubieran deseado. Las beatas vizcaínas se negaron a aceptar la clausura basando su negativa en dos argumentos: cuando abrazaron la Orden, no profesaron el voto de la clausura, solamente los votos de pobreza, castidad y obediencia, por lo que no se veían obligadas a cumplir con un precepto que no habían jurado; por otro lado, debido a la pobreza de los beaterios no podían hacer frente a la clausura ya que debían de realizarse costosas reformas[40] para adecuar el edificio a las exigencias de la clausura y las mujeres tendrían prohibido salir del edificio algo que mermaría considerablemente su economía.

4.1. Isabelinas

En 1583, Fray Francisco de Arzubiaga, realizó un *tour* para imponer la clausura consiguiendo un éxito bajo ya que solamente las beatas de Orduña en 1585[41] y las de Durango en 1595[42], aceptaron la clausura. La gran mayoría de las isabelinas vizcaínas continuaron sin abrazar la clausura[43], obteniendo el apoyo público de las Juntas Generales. Las actas de julio 1598 muestran que se dieron órdenes para que se diesen cartas de recomendación a las beatas cuando solicitasen sustento debido al enclaustramiento[44], mientras que en otras se dio apoyo

---

39 Ángela Atienza López, *Tiempos de conventos*: *una historia social de las fundaciones en la España moderna,* Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 96.

40 En 1577, San Carlos de Borromeo publicó *Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae* y en 1599 *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, donde se recoge cuáles eran las reformas necesarias y cómo debían realizarse.

41 Archivo Convento Santa Clara de Orduña, [A.C.S.C.O.], Caja 1.

42 Archivo Convento de San Antonio de Durango, [A.C.S.A.D], *Escritos antiguos.*

43 Martín Mendizabal, «Las isabelinas de las provincias vascongadas ante el decreto tridentino de la clausura papal (1573-1627), en Joseba Intxausti *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra*, Editorial franciscana Aranzazu, 2002, p. 615.

44 VV.AA., *Actas de Juntas y Regimientos de Bizkaia*, Juntas Generales de Bizkaia, Bilbao, 1999, tomo VI, p. 155. Actas de los días 29 y 30 de julio de 1597.

específico a unos conventos: a mediados de enero de 1604, a petición de las beatas de la Concepción, se acordó apoderar a procuradores en Roma para que gestionasen que dicho beaterio pudiera recibir novicias[45] ya que el negarse a abrazar la clausura conllevaba consigo la prohibición de recibir novicias.

El 18 de febrero de 1605 se presentó el escrito que se iba a enviar a Clemente VIII: a) las religiosas habían vivido siempre bajo la obediencia de sus superiores y de sus reglas, observando una vida edificante y de modo alguno se había oído o visto cosa contraria; b) las religiosas se dedicaban al adoctrinamiento de niños y doncellas de buenas costumbres y de las labores de casa, por lo que si faltaban ellas nadie se iba a poder hacer cargo de esa obligación y muchísimas niñas se quedarían sin la competente instrucción y educación y se criarían mal; c) las comunidades religiosas eran pobres y las religiosas se mantenían con la labor de sus manos y de las limosnas, por lo que el encierro no haría sino acentuar esa pobreza; d) si las jóvenes debían de profesar castidad y guardar vida religiosa sin poder salir al exterior, dejarían de ingresar y eso sería un motivo para que la vida religiosa del Señorío se viviese descuidadamente[46].

Por otro lado, en 1609, se aceptó una petición de las isabelinas de Guernica para que se cumpliese lo proveído por su santidad y pudieran recibir novicias, cuestión de la que se iba a encargar el síndico Munitiz ante el obispo[47].

El beaterio de la Santa Cruz de Bilbao, tras recibir la visita del Provincial Francisco de Arzubiaga en 1583, se juntó al beaterio de Santa Isabel de Bilbao e interpusieron pleito contra el Provincial ante el Nuncio, recibiendo en agosto de 1584, sentencia a favor de ellas[48]. El beaterio de la Concepción de Abando recibió el apoyo de las Juntas Generales; así, cuando en 1604 se les negó el acceso de novicias, las Juntas no dudaron en apoyar a las beatas y realizaron un informe sobre los inconvenientes de la introducción de la clausura en los beaterios, dada su pobreza y su dedicación a la enseñanza de la juventud. Este informe tenía como base seis puntos: a) existencia ancestral de los beaterios en el Señorío, sin el voto de clausura; b) su vida edificante con total observancia de sus práctica religiosas; c) su dedicación a la enseñanza religiosas de niños y doncellas, y al adiestramiento en las labores y gobierno de la casa; d) la dificultad de suplirlas en esta tarea por el Señorío ya que su personal estaba atareado en otros menes-

---

45 *Ibidem,* tomo VII, p. 145. Actas de los días 14 y 15 de enero de 1604.

46 María José Arana, *La clausura.*, *op. cit.,* p. 259-260.

47 VV.AA., *Actas de Juntas., op. cit.,* tomo VIII, p. 68. Actas de los días 22 y 23 de agosto de 1609.

48 A.H.E.B., 0787/003-00.

teres; la precisión del recurso al trabajo manual para el sustento y mantenimiento de los beaterios; e) y la mejor oportunidad que se daba a la juventud para su ingreso en religión sin las austeridades de la clausura[49].

Es cierto que se apoyó a las beatas, pero cabe decir que se debió a intereses egoístas por parte de la administración, ya que los beaterios al realizar actividades como la visita y cuidado de enfermos que carecían de familia, el amortajar a los difuntos, o el encargarse de la enseñanza religiosa de niños[50] estaban realizando labores que debían realizar las Juntas Generales. Finalmente, las beatas, gradualmente, acabaron aceptando la clausura o uniéndose a comunidades donde sí se aceptó.

BEATERIO-LOCALIDAD	FECHA CLAUSURA	INFORMACIÓN VARIA
Santa Cruz, Bilbao	1614	Herencia de Domingo de Gorgolla ayudar en abrazar la clausura
Purísima Concepción, Bilbao	Septiembre 1614	Primera comunidad de la Provincia Franciscana de Cantabria profesar Orden de la Concepción
Santa Bárbara, Bilbao	1603	Adopción nombre Santa Clara
Santa Clara, Portugalete	23 agosto 1614	Herencia de Ochoa Ortiz de Larrea y Martiartu ayudar en abrazar la clausura
Santa Isabel, Gordejuela	1618	Isabelinas hasta siglo XX
Santa Isabel, Guernica	1617	Adopción nombre Santa Clara
Santa Isabel, Areatza-Villaro	14 septiembre 1627	Isabelinas hasta siglo XIX
Zalla	1575	Traspaso a Gordejuela
Muzkiz	1614	Traspaso a Portugalete
Larrabezúa	1613	Traspaso a Guernica
Urdagaiaga-Berriz	-	Se desconoce

Vemos que algunos beaterios sobrevivieron mientras que otros no. Se desconoce qué factor influyó, pero lo más probable es que los beaterios que consiguieron ayuda para realizar las pertinentes obras sobreviviesen. Del beaterio de Santa Isabel de Bilbao, se dice que desapareció al juntarse con el convento de

49 Ángel Uribe, *La Provincia…, op. cit.*, p. 351.

50 Estalisnao de Labayru, *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Biblioteca de la Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1968, tomo V, p. 27.

Santa Cruz de Bilbao, pero documentos del siglo XVIII[51] hablan del convento de Santa Isabel de Bilbao, situado en la misma localización del beaterio, por lo que se entiende que no desapareció durante el siglo XVII. De las isabelinas de Santurce se sabe que en 1631 seguían sin haber abrazado la clausura y que la comunidad desapareció con la muerte de la última[52]; para 1655 no existía ya que en mayo[53] se dio un pleito entre los conventos de San Francisco y San Mamés de Bilbao, Santa Clara de Castro Urdiales y el de Santa Clara de Portugalete por tierras y bienes que pertenecieron al beaterio.

4.2. Dominicas

En la provincia hubo tres conventos en Ermua, Lequeitio, y Bilbao, los de Santa Margarita, Santa María de Caleruaga y de la Encarnación respectivamente. Precisamente, estos dos últimos tuvieron su origen en un beaterio.

BEATERIO-LOCALIDAD	FECHA CLAUSURA	INFORMACIÓN VARIA
Lequeitio	1368	Fundado por Juana Ibáñez de Asuaga, viuda de Martín de Zallo y vecina de Bermeo
Encarnación, Bilbao	1523	Convento femenino más antiguo de Bilbao

Lo destacable en estos casos es la temprana aceptación de la clausura, en el siglo XIII y a comienzos del siglo XVI respetivamente; es decir, previo al Concilio de Trento. Aún más, se trató de profesiones de clausura en las que no existió escándalo ni protesta alguna, algo que contrasta con la tónica seguida en la provincia.

4.3. Agustinas

En Vizcaya existían tres beaterios agustinos, dos en Bilbao y otro en Marquina. En 1583, el Provincial Fray Juan de Guevara, obligó a las beatas bilbaínas de Santa Mónica y de la Esperanza a la observancia de la clausura, pero éstas se

[51] Archivo Foral de Bizkaia, [A.F.B.], JCR 3985/055; JCR 1935/008.
[52] Martín Mendizabal, *Santa Clara de Guernica*, Ediciones Franciscanas de Arantzazu, p. 54.
[53] Archivo Histórico Provincial de Bizkaia, [A.H.P.B], Francisco de Maribi Allende 5110.

negaron justificando que debido a la pobreza en la que vivían no podían hacer frente a la clausura[54]. Teniendo en juego su medio de subsistencia, ese mismo año, las beatas de Santa Mónica y de la Esperanza recurrieron al Regimiento de Bilbao, quienes las apoyaron y presentaron protesta ante el Maestro Provincial[55], logrando una suspensión de la ejecución por cinco meses. La clausura se demoró más porque para comienzos del siglo XVII se sabe que aún no era seguida; en 1620, el licenciado Martín de Lauz, visitador comisionado por el obispo de Calahorra, visitó los beaterios informando de la obligatoriedad de la clausura; si ésta seguía sin hacerse efectiva, la comunidad no sólo se extinguiría sino que también tendría que abonar una multa de 10.000 maravedíes[56]. El beaterio de Durango fue fundado en el año 1587 y en 1626 las beatas profesaron la clausura. Hay que decir que no consta que mantuvieron una actitud contraria a aceptar la clausura, si bien es significativo lo tarde que la abrazaron[57].

BEATERIO-LOCALIDAD	FECHA CLAUSURA	INFORMACIÓN VARIA
Esperanza, Bilbao	1623	—
Santa Mónica, Bilbao	1640	Último beaterio bilbaíno aceptar clausura
Santa Susana, Durango	1626	—
Marquina	Nunca	Extinción en 1846, tras fallecer Dolores de Aguirre y Amalloa, la última beata

4.4. Mercedarias

Durante el generalato de Francisco Maldonado se ordenó que las beatas abrazasen la clausura, aunque ninguna comunidad lo hizo[58]. En 1578[59], el propio Maldonado realizó una visita y recogió en sus escritos que había diez

[54] Juan García Doblado, *Epítome Histórico de los Conventos agustinos de la Provincia de Castilla*…, Madrid, 1790, capítulo VII.
[55] Eugenio Rodríguez Condado, *El monasterio de Santa Mónica de Bilbao y Begoña y la Orden de San Agustín en Bizkaia*, Gráficas Alustiza, Bilbao, p. 13.
[56] Estalisnao de Labayru, *Historia General…, op. cit.,* tomo VIII, p. 293.
[57] Fausto Antonio Veitia, Noticias Históricas de Tavira de Durango, Gráficas Bilbao, p. 73.
[58] Juan Laka Kortabitarte, «Presencia mercedaria en el País Vasco y Navarra», en Joseba Intxausti (ed.), *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra*, Editorial franciscana Aranzazu, 2002, p. 467.
[59] *Boletín de la Orden de la Merced*, año XVII, n.º 1-2, p. 12.

beaterios mercedarios en todo el País Vasco, y, que debido a la pobreza de los mismos, deberían profesar la clausura y reagruparse en cuatro conventos, algo que no sucedió.

BEATERIO-LOCALIDAD	FECHA CLAUSURA	INFORMACIÓN VARIA
La Naja, Bilbao	1621	Principal convento vasco
Deusto, Bilbao	1675	Unión con las de La Naja
Nuestra Señora de la Piedad, Marquina	1621	Cambio nombre al profesar
Berriz	1741	Fueron obligadas a juntarse con las Marquina, pero se quedaron en Berriz
Múguica	1625	Trasladarse a Guernica
Arrancudiaga	1652-1676	Unión con las de La Naja
Larrabezúa		Unión con las de Deusto
Ibarra-Orozco	1652	Fueron obligadas a juntarse con las de La Naja, pero volvieron a Orozco
Santurce	Nunca	Debía de unirse con las de Deusto, pero desaparición en el siglo XIX

Nos vamos a centrar en el beaterio mercedario de Santurce ya que no sólo no abrazó la clausura y desapareció sin haberla abrazado, algo que también se dio en el beaterio agustino de Marquina, sino que ha sobrevivido una copia de las Ordenanzas del año 1688 por el que se regía la comunidad y que fueron aprobadas por el arzobispo de Burgos[60], y en las que se recoge información tan diversa como la siguiente:

- Profesión de la pobreza, obediencia y castidad, pero no de la clausura.
- Descripción del edificio: los dormitorios eran unas celdas muy austeras y sin apenas decoración. No podían tener escritorios, pero sí algún cofre o arca de nogal, y tampoco había puertas porque se utilizaban cortinas de tela muy modesta. Las camas eran de medios mástiles, de poco precio, y se utilizaban telas blancas, dos almohadas, y dos mantas.
- Al no vivir en clausura, no existía un locutorio, por lo que las mujeres podían subir a las celdas a hablar pero los hombres no podían pasar de la capilla.

60 A.H.E.B., 3105/010-00.

- Las beatas vestían de blanco y el vestido interior no podía llevar ninguna ornamentación; debían de cuidar la modestia y la compostura, hablar sin levantar la voz, y no hablar con hombres fuera del beaterio a no ser que fuera un pariente.
- Distribución del día: en verano, tocar la campana a las 5:30 para que a las 6:00 todas estuviesen vestidas y levantadas, mientras que en invierno se haría una hora más tarde. El resto del día estaría dividió en rezos, labores y misa.
- El noviciado duraba un año y se abonaban tres ducados mensuales por los alimentos. El día de la profesión se debía pagar la dote, que ascendía a doscientos cincuenta ducados, en censos.
- La madre comendadora era elegida por todas, con excepción de las novicias. La elección era secreta, y en los demás cargos sí podían participar las novicias.
- Se debía realizar un inventario de todos los bienes y recogerlos en un libro. El dinero se guardaba en un arcón con dos llaves: una la guardaba la madre comendadora y la otra una beata elegida por todas. Las beatas podían sacar su dinero cuando lo necesiten y con la aprobación de la madre comendadora.

Por su parte, en 1744[61], la madre comendadora Rosa de Nozedal, y las beatas San Joseph de Balparda, María de Trinidad San Pedro de las Heros, y Francisca de Mercedes y Nozedal, vendieron al matrimonio Joseph de Echavarria y María de Larrazabal una heredad de tierra para sembrar y su huerto por 100 ducados de vellón.

Ambos documentos reflejan el modo de vida que las beatas llevaban, vida que, con excepción de la clausura, tampoco se diferenciaba de la vida conventual ya que en ambos espacios predominaban los rezos, el silencio, la castidad o el pago de una dote.

En 1836 la Comandancia General envió un Oficio ordenando la supresión de algunos conventos de regulares y la del beaterio de Santurce[62]. Así, en 1851 se realizó un concurso público para la ejecución de las obras de modificación de la distribución del beaterio para habilitar una sala para celebrar ayuntamientos, y tener un archivo, una cárcel y una escuela con la casa del maestro[63], dando fin a la existencia del beaterio.

---

61 A.H.P.B., Matías de Villar 7054.
62 A.F.B., AJ01633/004.
63 A.F.B., Santurce 0024/001.

5. A modo de epílogo

Gracias a la política enclaustradora de Roma, la idea de que desde mediados del siglo XVII los beaterios constituyen una rareza[64] es más que comprensible ya que la intención del Vaticano fue la extinción. No obstante, el peso de las beatas era significativo y su erradicación no fue completa; así, a pesar de toda la maquinaria eclesiástica, la clausura no fue omnipresente.

En el caso específico vizcaíno, las beatas tuvieron un gran peso dentro de la religiosidad femenina y hasta el siglo XVII no se puede hablar de conventos, con la excepción de las dominicas de Lequeitio y Bilbao y las clarisas de Orduña y Durango, y eso que las cuatro comunidades provenían de un beaterio. De hecho, sólo los conventos de Santa Margarita de Ermua y Santa Clara de Balmaseda fueron fundados *ad hoc*.

Viendo este panorama cabe preguntarse por qué los beaterios tuvieron este peso en el Señorío. Es probable pensar que la peculiar relación que existía entre las instituciones públicas, y el obispo[65] influyese en ello ya que, hasta bien entrado el siglo XVI, el obispo de Calahorra tenía prohibido entrar en el territorio vizcaíno, una prohibición establecida en el siglo XIV aunque practicada con anterioridad[66]. Por su parte, las parroquias pertenecían a los linajes de los Parientes Mayores, quienes ejercían una serie de derechos sobre las iglesias, tales como apoderarse de los diezmos; por ello, estos no aceptaban que ningún obispo ejerciese autoridad alguna sobre unas iglesias que ellos consideraban propias[67]. Hemos visto como los primitivos beaterios no pertenecían a ninguna Orden religiosa y que el alinearse bajo una Orden es un fenómeno del siglo XVI, precisamente, cuando se llevaron a cabo las negociaciones necesarias para que el obispo pudiera entrar en el Señorío. Asimismo, no hay que olvidar que en Trento se impuso que los obispos vigilasen el proceso de enclaustramiento lo que explica el retraso que se dio en el territorio vizcaíno.

---

64 Carmen Soriano, «Trento y el marco institucional…», *op. cit.*, p. 484.

65 En términos eclesiásticos, el Señorío vizcaíno pertenecía, en gran medida a la diocésis de Calahorra-La Calzada, mientras que la zona oriental estaba dentro de la diócesis de Burgos.

66 María Isabel del Val Valdevieso, «Vizcaya frente al Obispo de Calahorra a fines de la Edad Media», en *Simposio Nacional sobre ciudades episcopales*, Zaragoza, 1987, p. 82.

67 Iosu Curiel Yarza, *La parroquia en el País Vasco cantábrico durante la Baja Edad Media (1350-1530)*, UPV/EHU, 2009, p. 71.

Por otra parte, hay beatas que se trasladaron de un beaterio a otro donde se abrazó la clausura, por lo que cabría pensar que la verdadera naturaleza de las protestas fueron los motivos económicos. Desde un punto de vista económico, la instauración de la clausura no era algo que todas las comunidades pudieran permitirse: debían llevarse a cabo costosas obras para adecuar el edificio a las exigencias de la clausura, algo que no todas las comunidades podían permitirse. Por ejemplo, en 1604, las isabelinas de Guernica, solicitaron limosna a las Juntas Generales para hacer una lámpara de la iglesia[68]; ¿cómo podría esta comunidad ampliar el edificio sino tenía ni para una lámpara? Por su parte, pudiera ser que las comunidades no fueran totalmente pobres, sino que los bienes que tenían no fuesen suficientes para garantizar su supervivencia, como demuestra el ejemplo recogido sobre los bienes de las isabelinas de Santurce.

Finalmente, cabe subrayar que dos beaterios lograron esquivar la legislación claustral, y que se trata de dos comunidades que sobrevivieron hasta el siglo XIX, toda una hazaña. Además, nos han quedado sus Ordenanzas, gracias a las cuales es posible conocer el interior de una comunidad con origen medieval.

68 VV.AA., *Actas de Juntas*…, tomo VII, p. 180.

LAS CUALIDADES MORALES DEL BUEN OBISPO, SEGÚN FRAY ANDRÉS FERRER DE VALDECEBRO

José Manuel Latorre Ciria

Resumen:

El concilio de Trento puso en el centro de la tarea del clero la cura de almas, llevada a cabo por un clero preparado y sometido a la vigilancia del obispo. Tras el concilio existe una amplia literatura destinada a fijar las cualidades del buen párroco y, en menor medida, del buen obispo. En este texto me centro en las aportaciones del dominico Ferrer de Valdecebro, el cual escribió un par de obras donde aborda las cualidades que han de adornar al buen prelado. Su mirada se centra en las virtudes morales que le han de acompañar, sin entrar en la consideración de la labor concreta de gobierno diocesano, para la cual la virtud de la prudencia le resultará decisiva.

Palabras clave:

Clero, Iglesia, obispo, virtudes del obispo.

Abstract:

The Council of Trent kept the cure of souls at the centre of clergy task – pastoral care carried out by qualified priests under the authority of bishops. After the council, an extensive literature was devoted to laying down the qualities of a good parish priest and, to a lesser extent, of a good bishop. In this paper I focus on the contribution of Ferrer de Valdecebro, a Dominican monk who wrote a couple of works about the qualities that a good prelate must have. He turned his attention to moral virtues without regard to the specific tasks of diocesan government, for which the virtue of prudence will be decisive.

Key words:

Clergy, Church, bishop, bishop's virtues.

---

* El presente estudio forma parte de las investigaciones del proyecto de investigación «Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna», Ministerio de Economía y Competitividad, 2014-2018 (HAR 2014-52434-C5-2-P). Se ha beneficiado también del apoyo del grupo Blancas (Gobierno de Aragón y Fondo Social Europeo).

El concilio de Trento se ocupó de poner en el centro de la tarea del clero la cura de almas, que debía ser llevada a cabo por un clero bien preparado bajo la tutela de los obispos, los cuales estaban llamados a dirigir la tarea pastoral. Pero, según señala Prosperi, «en el momento en que se disolvió el concilio, se había hecho muy poco para garantizar la condición fundamental de la «reforma tridentina», esto es, la residencia de los obispos»[1]. Hoy nos parece normal que el obispo resida en su diócesis y se dedique a sus obligaciones pastorales, pero a comienzos del siglo XVI esto no era así. Abundaban los prelados ocupados en tareas diplomáticas, políticas y burocráticas, especialmente en Italia. Los ingresos que generaban los obispados, más que una recompensa por el trabajo pastoral, eran una forma de pagar servicios de tipo político o de otra índole, dificultando así la residencia, la presencia cercana del pastor junto a sus fieles. La tarea pastoral recaía en un vicario o representante del obispo titular. Para las personas preocupadas de la reforma de la Iglesia, «era cosa averiguada que la negligencia de la residencia episcopal y del deber pastoral era uno de los más graves abusos que habían de desterrarse»[2].

La definición de la labor del obispo ocupa al concilio, pero no produce un documento donde se aborde o se compile la labor episcopal. El obispo ideal contemplado en Trento, «se hallaba perfilado en obras de la época que fueron dando consistencia a tal ideal, anteriores, coetáneas y posteriores al concilio»[3]. La tarea que éstos deben desarrollar aparece dispersa en los distintos decretos *De reformatione*. Su función se centra, sobre todo, en su misión de vigilancia con respecto al clero de su diócesis, en especial del que se ocupa de la cura de almas. El clero debe dar ejemplo de buenas costumbres, pues de lo contrario se dificulta la corrección al resto de los fieles, los cuales precisan de buenos ejemplos por parte de sus líderes espirituales.

El perfil moral o pastoral del obispo, sin embargo, apenas aparece. No obstante, establece la obligación que tienen de predicar el Evangelio, considerando esta tarea como el principal ministerio de los obispos[4]. Se extiende, por otra parte, en algunas

---

1 Adriano Prosperi, *El concilio de Trento. Una introducción histórica*, Ávila, Junta de Castilla y León, 2008, p. 78.

2 Hubert Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1972, Tomo II, p. 359.

3 José Ignacio Tellechea Idígoras, «El obispo ideal según el Concilio de Trento», En: *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma, Bulzoni, 1997, p. 218.

4 Sesión V, Decreto sobre la reforma, cap. II.

consideraciones sobre la forma de ejercer el gobierno y la corrección para conducir a sus fieles por el camino de la honestidad de vida y costumbres. Les recuerda que son pastores, no verdugos; por tanto, no deben gobernar como señores, sino con el amor debido a hijos y hermanos. Tienen obligación de corregir los comportamientos erróneos, pero esta tarea deben llevarla a cabo con benevolencia, usando de la persuasión, con caridad. Si, finalmente, es necesario el castigo, el concilio les exhorta a usar del rigor con mansedumbre, de la justicia con misericordia y de la severidad con blandura. Aconseja proceder gradualmente, dejando para el final los remedios más fuertes y violentos[5].

Como se ha indicado, la figura del obispo fue tratada por diversos autores antes y después del concilio. Son conocidas las aportaciones de Juan de Ávila, el cual incide en la necesaria formación del clero, en su altura moral, y en la exigencia a la hora de reclutarlo, si se quiere que este sea de calidad. Él señaló, en sus escritos, algunas observaciones sobre la reforma del estado eclesiástico[6].

Digna de destacar es la figura de Juan Bernal Díaz de Luco, obispo que fue de Calahorra, el cual mostró su pensamiento en la *Instruction de perlados* y su talante reformista en las Constituciones sinodales de la diócesis de Calahorra (1553). Díaz de Luco sintetiza en su obra el modelo de obispo, donde destaca el deber de caridad, el fin espiritual del oficio, la santidad y ejemplaridad de vida, la dedicación plena, a la vez que describe con precisión las funciones pastorales del buen prelado[7].

Francisco de Vitoria también se ocupó de la función episcopal, del oficio de obispo, que ha de estar animado por la caridad y entrega hacia los demás. Su visión es la de un reformista que plantea la necesidad de escoger a los mejores para desempeñar este oficio porque ello redundará en el bien de las almas[8].

Varios dominicos se ocuparán de estos temas, entre ellos Domingo de Soto, el cual en *De justitia et jure* aporta algunas ideas sobre las cualidades que han de ador-

---

5 Sesión XIII, Decreto sobre la reforma, cap. I.

6 José Ignacio Tellechea Idígoras, «San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia», *El maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional*, Madrid, BAC, 2002, pp. 47-75. Luis Sala Balust y Francisco Martín Hernández (eds.), *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila*, Madrid, BAC, 1971, tomo VI, pp. 33-76.

7 Antonio Irigoyen López, «La imagen del clérigo ideal según Juan Bernal Díaz de Luco: el interior y el exterior», en Concepción de la Peña Velasco y María Albaladejo Martínez (eds.), *Apariencias de persuasión. Construyendo significados en el arte*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, pp. 261-288. José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1963, pp. 44-65.

8 José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…, op. cit.*, pp. 67-112.

nar al obispo, entre las que destacan la prudencia, la sabiduría y la santidad, juntamente con una profunda caridad. Para el servicio de la iglesia se debe elegir a los mejores, pues están llamados a prestar un servicio pastoral, no a recibir un premio[9].

El religioso dominico Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo, describe las funciones pastorales del obispo como las de un pastor de almas. Escribe sobre la necesidad de una adecuada selección de los llamados al episcopado, quienes han de estar adornados con la fe, la caridad, la santidad y la ciencia necesaria para el desempeño de su alto ministerio[10].

Tras el concilio de Trento se desplegó toda una literatura tendente a orientar a los párrocos, a perfilar su figura y comportamientos, proliferando los libros acerca del buen clérigo[11]. Sin embargo, respecto a los obispos, no parece darse este fenómeno, al menos en la misma cuantía. No obstante, algunos autores si escribieron sobre el papel de los obispos, enlazando con los que se ocuparon del tema antes de la asamblea conciliar y con las disposiciones de la misma.

Bartolomé de los Mártires es autor de una obra titulada *Stimulus pastorum*, donde describe las virtudes que han de adornar al prelado para un correcto desarrollo de su función pastoral, que ha de estar animada por la caridad, la devoción, la ejemplaridad y la obligación de residencia[12].

Otro dominico, fray Luis de Granada, escribió *De offitio pastorali*, obra calificada por Jedin como la «formulación definitiva del tipo ideal de obispo de la reforma católica»[13].

Al margen de los autores mencionados, todos ellos de primera línea, existen algunos otros, menos relevantes, que también escribieron sobre la figura de los obispos y su papel pastoral[14], con la idea sin duda de difundir el ideal tridentino entre el común de los llamados al episcopado.

---

9 *Ibidem,* pp. 157-194.

10 *Ibidem,* pp. 113-156.

11 De esta literatura se ha ocupado José L. Betrán, «El pastor de almas. La imagen del buen cura a través de la literatura de instrucción sacerdotal en la Contrarreforma española», en Eliseo Serrano, Antonio L. Cortés y José L. Betrán (eds.), *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 161-201.

12 José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, pp. 194-212.

13 Cit. *Ibidem,* p. 213.

14 Vid., por ejemplo, Francisco Nuñez de Cepeda, *Idea de el buen pastor copiada por los ss. Doctores representada en empresas sacras, con avisos espirituales, morales, políticos y económicos para el gobierno de un príncipe eclesiástico*, Valencia, Vicente Cabrera, 1685, 2.ª impresión. Dedicado a Juan Tomás de Rocabertí. La primera edición salió en Lyon, 1682.

Fray Andrés Ferrer de Valdecebro

En este trabajo me ocupo de la obra del dominico Andrés Ferrer de Valdecebro, el cual da a la imprenta un par de libros donde ofrece consejos a los prelados para ejercer bien la tarea que tienen encomendada[15], perfilando así la imagen del buen obispo.

Andrés de Valdecebro fue bautizado el 6 de diciembre de 1620 en la parroquia de Santa María de Albarracín[16] y murió en Alcalá de Henares en 1680. Se le conoce por el nombre de Andrés Ferrer de Valdecebro, probablemente porque su familia se consideraba descendiente de san Vicente Ferrer. Sus biógrafos hablan de que era hijo de Onofre Ferrer de Valdecebro, pero en su inscripción bautismal se dice que su padre se llamaba Buenaventura, y aparece sólo con el apellido Valdecebro[17]. Por otra parte, lo consideran de familia acomodada, pero no hay indicios de que sea así; su apellido no aparece vinculado al ejercicio de cargos políticos en el marco local[18], por lo que seguramente era hijo de una familia humilde, a la que sus biógrafos dominicos ascienden socialmente.

Debió pasar sus primeros años en Albarracín, donde desde 1600 había un convento de dominicos, y luego ingresó en esta orden. Será en el convento de Santo Tomás de Madrid donde alcance el grado de maestro en Teología. Estuvo algunos años en América, continente al que se desplazó antes de cumplir los

---

15 Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante, obligación y oficio del príncipe eclesiástico…*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1659 y *El superior. Polytica para todo linaje de prelados ilustrada con predicables discursos,* Alcalá de Henares, Diego García, 1663.

16 «A 6 de deziembre de 1620 fue bautizado Andrés, hijo de Buenaventura de Baldezebro y de Anna Fortet. Fueron padrinos Juan Ximénez Lidón y Potenciana Fortet»; Archivo Parroquial de Albarracín, Libros parroquiales, Parroquia de Santa María, Tomo 2.º (1612-1700).

17 Andrés Ferrer de Valdecebro, *El porqué de todas las cosas* (ed. de Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2007, pp. 19-21. Vicente M. Roig Condomina, «Los emblemas animalísticos de fray Andrés Ferrer de Valdecebro», *Goya*, n.º 187-88, 1985, p. 81 y *Las empresas vivas de Fray Andrés Ferrer de Valdecebro*, Valencia, Imprenta Llorens, 1989, pp. 8-11. En los dos libros manejados en este trabajo aparece como autor Andrés de Valdecebro, aunque en las referencias bibliográficas de las bibliotecas siempre se indica el nombre de Andrés Ferrer de Valdecebro.

18 El apellido Valdecebro, o Baldecebro, no se detecta en el estudio de Cutanda sobre las elites en la Comunidad de Albarracín ni en los catálogos del archivo municipal de Albarracín. Eloy Cutanda Pérez, *La Comunidad de Albarracín en los siglos XVI y XVII (Hacienda, elites y poder)*, Tramacastilla (Teruel), CECAL, 2010. Francisco Javier Aguirre González, Carmen Moles Villamate y otros, *Catálogo de los archivos municipales turolenses (III)*, Teruel, IET, 1984.

treinta años. Allí enseñó Teología y fue rector del Real Colegio de San Luis (Puebla de los Ángeles).

En 1658 está de nuevo en España y, entre 1662 y 1664, ocupará la cátedra de Teología moral en Alcalá de Henares. Estuvo vinculado a la Corte como confesor de las damas y de algunos nobles; fue calificador de la Inquisición. Unos años después tuvo algunos problemas que le acarrearon el destierro de la Corte a Valencia por publicar un libro de crítica contra los médicos, titulado *El Nigromante*, que dio a la imprenta en 1670 bajo seudónimo; en realidad parece que satiriza al herborista y médico del rey, Tomás Murillo Velarde.

Sus obras se orientan hacia los temas religiosos y tienen un contenido moral. Las más conocidas son *Gobierno general, moral y político hallado en las fieras y animales silvestres* (Madrid, 1658) y *Gobierno general, moral y político hallado en las aves más generosas y nobles* (Madrid, 1668). No son estudios zoológicos lo que nos brinda Valdecebro sino un discurso moral a través de las cualidades de los animales. Le interesan los comportamientos morales que han de tener los gobernantes y los gobernados. Es el adoctrinamiento a partir de los ejemplos, muy extendido en la Edad Media. De hecho, al final de las obras mencionadas, incluye una tabla para sermones en la que «indica el animal y las propiedades que pueden ser utilizadas para cada sermón»; su obra «… posee un carácter plenamente didáctico en apoyo de unas ideas morales y políticas. Los animales son el vehículo del que se sirve para transmitir estas ideas»[19].

Es también conocido su libro titulado *El porqué de todas las cosas*, que tampoco sería un libro de ciencia, sino con pretensiones morales. Uno de sus críticos, Carlos Solís, afirma: «Dotado de un estilo literario elegante y rotundo cuando estaba en vena, poseía una ignorancia oceánica sobre la naturaleza, condición quizá indispensable para hablar de todo»[20]. En su obra ignora la labor de los científicos de la época, tales como Harvey, Galileo, Descartes, Ray, Boyle, Mariotte, Torricelli o Pascal, lo que lleva a Carlos Solis a emitir un duro juicio sobre este autor: «En resumidas cuentas, De Valdecebro se nos antoja un ignorante fatuo y seguro de sí mismo que no duda de nada»[21].

---

[19] Vicente M. Roig Condomina, *Las empresas vivas…*, *op. cit.*, p. 17. Una valoración de sus obras puede verse en Andrés Ferrer de Valdecebro, *El porqué de todas…*, *op. cit.*, pp. 23-49.

[20] Carlos Solís Santos, «Que nada se sabe», *Revista de Libros de la Fundación Caja Madrid*, n.º 136, abril 2008, p. 1.

[21] *Ibidem,* p. 3.

Su condición de moralista le lleva a publicar dos libros sobre lo que él llama las «prendas dignas para todos los prelados» con el fin de hacer «héroes», es decir buenos obispos dotados de las mejores cualidades morales[22].

Manifiesta que los obispos han de ser ángeles: «Ángel debe ser el eclesiástico príncipe en la pureza de la vida, en el despego de los temporales bienes, en la meditación y contemplación, en la assistencia a los que de su cuenta y cargo fueren…»[23]. Sin embargo, por su condición humana, pueden incurrir en imperfección y, por ello, escribe su obra para evitar los casos de obispos con mala conducta.

El título del libro, *La vara vigilante*, no es casual, pues alude a la vara como símbolo de dignidad, recordando la de Aarón; además, cabe recordar que la vara de almendro es símbolo de vigilancia, uno de las funciones encomendadas al buen obispo. El libro se organiza en doce capítulos donde desgrana las virtudes y funciones que ha de desarrollar el buen prelado. La primera edición está dedicada al Dr. D. Francisco Xarque, deán y vicario general del obispado de Albarracín, su ciudad natal, es decir a un hombre que está en la primera línea de la gestión de una diócesis.

La segunda publicación, *El superior*, consta de cinco partes o libros, que abordan las cinco prendas que han de adornar a todos los prelados, los cuales han de ser prudentes, vigilantes, entendidos, virtuosos y apacibles. Cada una de las partes se articula en discursos políticos, más generales, seguidos de documentos sagrados, centrados en el obispo.

Las fuentes utilizadas para construir su discurso son la Sagrada Escritura, el concilio de Trento, santos como Agustín, Ambrosio, Gregorio, Tomás de Aquino, Bernardo, Juan Crisóstomo o Felipe Neri; tampoco faltan citas a Séneca, Platón y otros personajes como Teodorico, Temístocles u Orígenes. En su primer libro su discurso se construye con abundancia de sentencias, de frases lapidarias; es escueto en su expresión, directo. No así en el segundo, donde tras el encabezamiento de cada discurso introduce largos textos, casi siempre centrados en episodios del Antiguo Testamento, para reforzar la sentencia dada en el título, aunque con frecuencia resulte difícil comprender la relación entre el enunciado y los ejemplos puestos bajo el mismo. El resultado es un texto menos ágil que el primero y frecuentemente farragoso.

---

[22] Andrés Ferrer de Valdecebro, *El superior…*, *op. cit.*, «A quién leyere», introducción sin paginar.

[23] Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante…*, *op. cit.*, p. 4.

Ferrer de Valdecebro, sin embargo, no es original, sino que en sus textos se aprecia la influencia de los autores antes mencionados y de la abundante literatura moral producida a lo largo de la historia de la Iglesia. También se observa la influencia de Saavedra Fajardo, cuyos consejos para el buen príncipe son de aplicación para el buen prelado y eran conocidos por Valdecebro[24].

Este autor no desciende a dar consejos para el gobierno diocesano, ni entra en cuestiones prácticas o concretas. Su objetivo es señalar las virtudes de las que se ha de adornar el obispo, las cuales le ayudarán a resolver adecuadamente los problemas del día a día, especialmente la prudencia, pieza básica de todo buen gobernante.

Las cualidades del buen obispo

La principal virtud que ha de adornar a un obispo es la *santidad*, pues su virtud contribuye a hacer santos a sus feligreses. Hablar con obras de santidad será, sin duda, su lengua más segura. «La vereda de los preceptos es larga, la de el exemplo eficaz y breve»[25]. Recuerda los orígenes del cristianismo, donde dice que gobernaban y obedecían santos. La base de sustentación del trabajo episcopal debe estar en la santidad de vida y en la humildad. «El que no fuere mejor que todos no ha de tener imperio sobre todos»[26]. La fuerza del ejemplo y de la virtud del obispo tendrá una benéfica influencia en las almas de sus feligreses, facilitará su salvación, pero también el buen gobierno de la diócesis, pues todos estarán más dispuestos a obedecer cuando el que manda es santo. La santidad del obispo se presenta como un aspecto fundamental del perfil de los mismos, pues son imagen de Dios; se trata de atraer a través del ejemplo de la propia vida. Así, esta vida virtuosa, es igualmente reclamada por otros autores, como Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Bartolomé de los Mártires, Luis de Granada o Juan Bernal Díaz de Luco[27], todos los cuales se ocuparon de teorizar sobre el papel del obispo en la vida de la Iglesia y sobre las cualidades que han de adornar su personalidad.

---

[24] Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958. Introducción y notas de Vicente García de Diego, 4 vols.

[25] Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante…*, *op. cit.*, p. 24.

[26] *Ibidem,* p. 20.

[27] José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, pp. 53, 122, 162, 203 y 222.

Además de virtuoso, el prelado ha de ser *docto*, estudioso: «Prelado sin sciencia, ave sin alas», sentencia Valdecebro[28]. El conocimiento es necesario para poder enseñar al ignorante tanto como para corregir al que sabe. Es un atributo importante, aunque no sólo con ciencia se hace un buen prelado pues esta debe ir acompañada de la ciencia de la experiencia, de la prudencia. No obstante, aun con matizaciones intermedias, deja claro que el obispo debe estar formado, poseer conocimientos teológicos. En su segunda obra, *El superior*, dedica todo un capítulo a ponderar la necesidad de que el superior sea entendido y docto, poseedor de un caudal profundo de estudio y especulación, pues, afirma, al ignorante todos se le atreven. Una de las razones de la necesidad de formación en el obispo viene ya señalada por Francisco de Vitoria, y no es otra que la adecuada capacidad para ejercer la función de predicar. La obligación de explicar el Evangelio y de orientar al pueblo cristiano pide una formación más profunda que la de un simple párroco[29].

El obispo debe ser *cuidadoso* y tener desvelo por sus súbditos, estar *vigilante*, sin descansar de sus tareas más allá de lo imprescindible. Recuerda el relato del Génesis donde Dios sólo descansa el séptimo día. Es necesario que el obispo esté al servicio de sus feligreses a tiempo completo, pues la ausencia del superior hace que todo vaya mal. Su tarea consiste en estar vigilante, porque él es el responsable de la grey. A este respecto, cita el ejemplo de Pedro, al que reprende Jesús por estar dormido; no así a los demás apóstoles, aunque también habían sucumbido al sueño.

Para su tarea de vigilancia está obligado a ver lejos, con ayuda de amigos y de gente experimentada, con lo que logrará tener muchos ojos y oídos. Ha de saber admitir consejos, pues la equivocación será más difícil que si se guía totalmente por sí mismo; el que no desea consejos desea su ruina, sentencia.

Sin embargo, aconseja al obispo que huya de los amigos lisonjeros y se rodee de quienes le corrijan. Ha de tener confianza con los amigos, pero moderada, pues esta aprovecha mientras que la excesiva daña. No debe desnudar sus secretos más íntimos con los allegados, sino conservar un espacio de intimidad.

Su estilo de gobierno se sustentará en el cuidado, más que en la autoridad. Le recuerda que no hacen falta muchas leyes sino pocas, pero bien cumplidas. Los defectos particulares se corrigen con castigos concretos, no con leyes generales. En el *Superior* se extiende más acerca de la inconveniencia de las muchas leyes, re-

---

28 Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante…*, *op. cit.*, p. 29.

29 José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, p. 78; ciencia también piden para el obispo Bartolomé Carranza y Luis de Granada, *Ibidem,* pp. 123 y 225.

cogiendo así una idea extendida en la época y que él toma de Saavedra Fajardo y también de Séneca[30]. También recuerda que Dios funda una religión con pocos sacramentos y no deben los obispos cargar con preceptos innecesarios a las almas.

El obispo está obligado a ser amable, apacible, no gobernar con el temor sino con suave yugo. Es mejor ser apacible y manso que severo y rígido. El temor debe reservarse a Dios, al hombre sólo se le debe obediencia. La vara del dominio no se da a los prelados para herir y maltratar, sino para castigar con blandura y amor. Se entiende que el obispo es un compañero de los sacerdotes, no un príncipe que manda sobre ellos como si fueran súbditos. Ha de ser más amado que temido, tanto por el clero como por los fieles. En el obispo habrán de encontrar los pobres el patrocinio, los huérfanos el amparo, las viudas el alivio y los niños la enseñanza; a todos ha de acoger en su seno. Se consigue más con el cariño que con el azote y por ello ha de estar adornado con la mansedumbre.

Valdecebro aboga por la clemencia en el castigo recordando que si Dios aplicara la justicia debida a los errores humanos no tendría en quién mostrar su misericordia. El báculo episcopal se entrega para dirigir, no para maltratar. Es necesario castigar el error, pero sabiendo que el objetivo es salvar al hombre. La benevolencia no implica dejar de hacer justicia, sino que marca el modo de ejercerla. El castigo debe acompañarse de corrección blanda y apacible. El hombre se equivoca y pretender acabar con todos los defectos humanos es imprudencia. Citando a San Agustín, escribe que «vive el malo para ser bueno o para hazer mejor al bueno»[31].

El prelado ha de encajar con paciencia las injusticias de las que es objeto, sin pensar en la venganza o el castigo, temiendo más a los aduladores que a los murmuradores. Resalta el valor del sufrimiento, afirmando que «el vivir no importa tanto como el sufrir. Aquello haze al hombre hombre, esto lo haze Dios»[32]. En suma, el obispo debe sufrir con mansedumbre las críticas y las injusticias, sin dejarse llevar por la venganza, pero defendiendo siempre la verdad.

El obispo conviene que sea *templado* y capaz de controlar sus deseos. Recuerda que la templanza y moderación de la familia, casa y mesa es mandato de varios concilios. Aconseja usar con moderación los bienes materiales, vivir del altar y dedicar lo sobrante a las obras de caridad, no a la acumulación de riquezas. Se muestra radical en el uso de los bienes materiales: «Los del obispos son

---

30 Andrés Ferrer de Valdecebro, *El superior…*, *op. cit.*, p. 4. Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe…*, *op. cit.*, vol. I, pp. 198-199.

31 Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante…*, *op. cit.*, p. 111.

32 *Ibidem,* p. 122.

de los pobres, las limosnas que dexa de dar, hurta. No es tanto prelado como despensero, dezía aquel arçobispo grande de mi sacra religión fray Bartolomé de los Mártyres»[33]. En efecto, otros autores también reclaman para el obispo la condición de padre de los pobres, como es el caso del dominico citado o de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria[34].

El obispo es administrador de las rentas de su obispado, no dueño, y el pobre merece ser objeto de su atención y debe prevalecer, incluso, sobre el lujo de los templos. La obligación de atender a los pobres nace por el hecho de que el pobre es imagen de Jesucristo, a quién verdaderamente se le da. Valdecebro recalca que el deber de atender al pobre no está condicionado a su conducta moral, pues la atención no es a las costumbres sino al hombre. A este respecto, y a modo de ejemplo, recuerda que el agua de lluvia cae igual en los campos de los pecadores que en los de los justos.

Uno de los elementos que, en ocasiones, generaba escándalo, era el trato preferente a los parientes, ayudando a su enriquecimiento o premiando a los mismos con empleos, haciendo mérito de la sangre. Valdecebro considera que el obispo debe atender a sus parientes pobres, pues tan malo es verlos rodeados de vanidades como en situación de indecencia. En definitiva, no se trata de que el obispo y su familia vivan en extrema pobreza, sino de que se alejen del exceso de riqueza y de la «pompa vana».

Al prelado se le pide también *continencia* y advierte sobre la peligrosidad de la relación con mujeres, pues «tan peligroso es el trato más decente con mujeres como lo es arrimar la pólvora a las brasas»[35]. Dado que los requerimientos de la carne no mueren y están presentes hasta en los más santos, aconseja prudencia al obispo en el trato con mujeres. Éste no debe faltar, pues es su obligación atender a las necesitadas de corrección, de consuelo, visitar a las enfermas, etc., pero con cuidado y responsabilidad, pues con su trato existe un evidente peligro que es preciso sortear.

Descendiendo a otras cuestiones, el dominico considera que el obispo no debe pretender promocionar a obispados mayores. Establece aquí una comparación con el matrimonio y considera que el primer obispado es como la esposa; por tanto, pretender otro es como adulterar en el caso del matrimonio. La pre-

---

33 *Ibidem,* p. 130.

34 José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, pp. 99-103 y 191-193.

35 Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante…*, *op. cit.*, p. 156.

tensión de nuevo obispado, afirma, comúnmente la engendra la ambición y la avaricia. Recuerda que la dignidad de un obispo no proviene de las mayores rentas o de los mayores obispados, sino de la necesidad de sus feligreses.

Sólo será decente la pretensión cuando esté influida por el bien de las almas y de la Iglesia, entonces será virtud y no culpa. Deja aquí, después de haberse expresado con dureza y defendido la permanencia en el primer obispado, una puerta abierta al cambio bajo el ambiguo enunciado del bien de las almas.

La cuestión de la permanencia y compromiso de los prelados con sus obispados también la aborda Juan Bernal, mostrándose duro con aquéllos que están de paso en sus puestos. El obispo es el esposo verdadero de su iglesia local y no puede comportarse como un huésped. Francisco de Vitoria se manifiesta igualmente reacio a la renuncia de los prelados a sus diócesis, basándose en la misma idea de vinculación matrimonial del pastor con su iglesia[36].

El obispo es un hombre ocupado, pero la primera tarea que debe atender es la *oración*, que ha de ser fervorosa y constante. Sin la oración el obispo será como un animal sin razón. Predicación, ejemplo y oración son elementos esenciales en todo prelado, pero de entre ellos, cabe destacar la oración. Un prelado que no dedica tiempo a la oración vendría a ser como un barco sin velas, incapaz por tanto de moverse en las aguas de la vida. La oración es el alimento imprescindible del buen pastor, pues es como el agua con que se riegan las demás virtudes. Por otra parte, se encarga de matizar que no habla de la oración vocal, sino de la mental.

Inseparable de la tarea del obispo es la *predicación* del Evangelio, obligación destacada por el Concilio y por todos los autores, sin la cual no puede haber obispo[37]. El trabajo de Jesucristo fue orar y predicar, de los apóstoles también, por tanto los obispos han de seguir el mismo camino. Se trata de trabajar por la salvación de las almas con el don de la palabra.

Valdecebro introduce en sus recomendaciones a los prelados un último consejo, retirarse con tiempo del gobierno diocesano, es decir no prolongar la estancia en él más de lo necesario. La razón estriba en que durante la vejez hay que ocuparse de morir bien y ello es más fácil si se vive sin afectos de la tierra.

---

36 José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, pp. 54 y 88.

37 Vid. la posición de Barlotomé Carranza, Bartolomé de los Mártires, Luis de Granada y Juan Bernal: José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, pp. 55, 134, 205 y 227.

Todas las altas virtudes que han de adornar la persona del obispo palidecen, sin embargo, ante la que acabará siendo la más importante: la *prudencia*. A ella dedica atención en la *Vara vigilante* y toda la primera parte de su obra *El Superior*.

La prudencia es básica para el buen gobierno, tanto o más que la santidad de vida[38]. «La prudencia hace santos, la santidad no hace prudentes. Le hará la virtud bueno, no buen gobernador. La prudencia buen gobernador y bueno», escribe Valdecebro[39]. A la virtud le da la perfección la prudencia y no es posible un buen gobierno si al gobernante le falta prudencia.

El obispo ha de ser discreto, prudente, usar palabras verdaderas huyendo de las ambiguas o equívocas, pues éstas quedan para los que hacen política al estilo de Maquiavelo. Sin embargo, su defensa de la prudencia se halla muy cerca del cálculo, de la conveniencia y, por tanto, de un cierto relativismo que empequeñecería las grandes virtudes morales que defiende para el obispo.

La prudencia debe llevarle a oír alguna vez al delator, pero no de manera continuada, y siempre conociendo la intención. La emulación y engaño es propio de los hombres y ha de saber discernir.

El prelado debe obrar con templanza en el castigo teniendo en cuenta que es ministro de otro más importante, que es Dios. La justicia es la madre de la concordia y la felicidad y necesita saber establecer las diferencias entre malos y buenos, pues de lo contrario todo es ruina y perdición. Se ha de desenvolver alejado de los extremos del excesivo rigor o de la excesiva piedad. A los defectos leves no se debe aplicar castigo riguroso, pero dejar sin castigo por no contrariar a las personas es defecto grave. No ha de desagradar a Dios por agradar a los hombres.

Uno de los problemas fundamentales del gobierno es conocer las intenciones de los gobernados. La prudencia y la discreción le permitirán penetrar en el conocimiento de las personas y de sus intenciones, hecho que le ayudará a atraerlos.

La templanza, virtud importante para corregir y castigar, se alimenta de la prudencia para saber dar el temple al tiempo y a la ocasión. No puede haber pasión en el castigo ni en el premio; y es bueno y prudente aconsejarse, oír para castigar más certeramente.

---

38 Diego de Saavedra Fajardo también considera a la prudencia como la regla y medida de las virtudes, *Idea de un príncipe…*, *op. cit.*, vol. II, pp. 30-31.

39 Andrés Ferrer de Valdecebro, *La vara vigilante…*, p. 99. Fray Luis de Granada también considera que la prudencia «ha de regular el fervor de la caridad y ordenar las demás virtudes y sobre todo la actuación específica del pastor de almas en su calidad de jefe espiritual»: José Ignacio Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo…*, *op. cit.*, p. 224.

Ciertamente la prudencia será la que ha de acompañarle en sus tareas de gobierno diocesano como mejor herramienta para ejercer correctamente sus funciones.

Conclusiones

Andrés Ferrer de Valdecebro nos presenta una imagen del buen obispo centrada en las cualidades personales, en la santidad de vida. El prelado ha de adornarse con la santidad, la preparación intelectual, el espíritu de vigilancia sobre sus fieles, ejercer de manera apacible, con templanza, practicar la oración y ejercer la predicación de la Palabra. El clérigo situado al frente de una diócesis debe ser un ejemplo para sus fieles, como el cura está obligado a serlo para sus parroquianos. El obispo se nos presenta como un guía a seguir, el cual ha de convencer por su vida y su predicación. Nada hay, sin embargo, de cómo tiene que desarrollar su tarea pastoral, ni en qué campos ha de incidir más. Un obispo santo, unos párrocos santos para dirigir una religiosidad donde prima el culto externo, «donde la fe individual se sumerge en la fe colectiva»[40].

La prudencia había de guiar la actuación de los prelados, constituyendo la base de todo buen gobierno, la piedra angular para desarrollar adecuadamente las tareas ordinarias de la gestión diocesana.

---

[40] Manuel Revuelta González, *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas,* Madrid, Comillas, 2005, p. 78.

LA ALIMENTACIÓN EN EL SEMINARIO CONCILIAR DE LEÓN DURANTE LA EDAD MODERNA

Alfredo Martín García
Universidad de León

Resumen:

El seminario conciliar de San Froilán fue fundado en 1606 con el fin de crear un centro ex profeso para la formación del clero de la diócesis. Tras una serie de avatares y refundaciones, el seminario se consolidará en el último tercio del siglo XVII, alcanzando su mayor apogeo cien años después durante el episcopado de D. Cayetano Cuadrillero. Nuestro objetivo será analizar un aspecto importante de la vida cotidiana de los estudiantes y profesores allí alojados: su dieta. Sobre la base de los textos normativos que regularon la vida en el seminario durante la época y de los registros contabilidad, analizamos las características de la alimentación y sus cambios a lo largo del tiempo.

Palabras clave:

Edad Moderna, Clero, alimentación, León, seminario conciliar.

Abstract:

The conciliar seminary of San Froilán was founded in 1606 to create a centre specifically intended for the education of diocese clergy. After various vicissitudes and repeated foundation, the seminary was consolidated in the last third of the 17th century, reaching its zenith one hundred years later during the bishopric of Cayetano Cuadrillero. The goal of the present study was to analyse an important aspect of the everyday life of the resident students and teachers: their diet. To this end, accounting records and the regulatory texts governing life in the seminary during the period were used to analyse the characteristics of their food and its changes over time.

Key words:

Early Modern Period, clergy, food, León Conciliar Seminary.

Objetivos y crítica de fuentes

El seminario de San Froilán de la ciudad León nació en el año 1606 fruto del interés de los obispos legionenses por crear en su diócesis, siguiendo escrupulosamente los dictámenes del Concilio de Trento, un centro educativo dedicado ex profeso a la formación de futuros sacerdotes[1]. Su proceso de gestación, que comenzó en el último tercio del siglo XVI, se prolongó durante algunas décadas, ante la contumaz resistencia del cabildo catedralicio, temeroso de ver reducidas sus rentas en favor de la nueva fundación[2]. En consecuencia, no fue hasta el pontificado de Fray Andrés de Caso (1603-1607) cuando la institución abrió sus puertas, si bien en gran medida fue su antecesor D. Juan Alonso Moscoso (1593-1603) el principal responsable de su nacimiento, logrando sortear las tensiones con el cabildo merced a la búsqueda de mecanismos alternativos de financiación[3].

Sin embargo, pese a estos intentos, lo cierto es que el seminario de San Froilán no logró consolidarse durante sus primeras décadas de vida, hasta el punto de tener que ser refundado a mediados de la centuria[4]. Esta situación de inestabilidad irá dando paso, en la segunda mitad de siglo, a un paulatino afianzamiento de la ins-

---

1 Este trabajo se integra en el proyecto de investigación «Religiosidad y reforma católica en el Noroeste de la Península Ibérica durante el Antiguo Régimen» (Ref. HAR2013-44187-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

2 El primer intento serio de fundar un seminario corrió a cargo del obispo D. Francisco Trujillo (1578-1592), viéndose obligado a desistir en su empeño tras una serie de tensiones con el cabildo catedralicio. Este tipo de enfrentamientos no fueron originales en exclusiva del caso leonés, hallándose episodios muy similares en otras diócesis tanto de la Corona de Castilla como de la de Aragón, fruto de la resistencia de los capitulares al proceso de fortalecimiento de la autoridad episcopal que trajo consigo la reforma tridentina. Manuel Fernández Conde, *España y los seminarios tridentinos*, Madrid, CSIC/Instituto «Enrique Flórez», 1948, pp. 43-53; Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 291-360.

3 Sobre los orígenes y evolución del seminario leonés Vid. José Sánchez González, «El obispo Cuadrillero y el Seminario Conciliar de San Froilán de León», *Studium legionense*, 50, 2009, pp. 299-322; Alfredo Martín García, «Reforma y educación clerical en la diócesis de León: el seminario de San Froilán (1606-1805)», en Laureano M. Rubio Pérez (coord.), *Instituciones y centros de reclusión colectiva. Formas y claves de una respuesta social (ss. XVI-XX)*, León, Universidad de León. 2012, pp. 131-156.

4 La refundación tuvo lugar en 1630 bajo el gobierno del jerónimo Fr. Gregorio Pedrosa (1624-1633). Su sucesor D. Bartolomé Santos de Risoba (1634-1649) prosiguió con la labor de reorganización y consolidación del centro.

titución, manteniendo, eso sí, una discreta capacidad de recepción de colegiales. No será hasta el último tercio del XVIII cuando el seminario adquiera la relevancia deseada, merced a la labor del obispo D. Cayetano Cuadrillero (1778-1800). Durante su episcopado se incrementarán significativamente sus rentas y se reformarán sus planes de estudios hasta el punto de convertirlo en una institución educativa de alto nivel, lo que generará un notable incremento de los ingresos de estudiantes, no sólo pobres sino también pensionistas[5].

Nuestro objetivo en este trabajo es adentrarnos en un aspecto relevante de la vida cotidiana de los colegiales de San Froilán a lo largo de los siglos de la Edad Moderna: su dieta. Tomando como base los estudios existentes sobre la alimentación en otras instituciones de reclusión de la época pretendemos analizar las características de la alimentación cotidiana de los estudiantes de San Froilán a fin de conocer las características de la misma, contrastar su calidad siempre, lógicamente, dentro de los parámetros culturales de la época o analizar los cambios que se pudieron operar a lo largo de los dos siglos analizados.

Para alcanzar este fin contamos con dos fuentes complementarias. En primer lugar la información aportada por las distintas constituciones por las que se rigió la vida interna del seminario durante el período objeto de estudio. En concreto, estos textos normativos fueron tres: las constituciones del obispo fundador Fray Andrés de Caso, aprobadas en 1606; las de D. Bartolomé Santos de Risoba de 1646 y, finalmente, las de 1792 firmadas por D. Cayetano Cuadrillero. Todas estas normas contienen interesantes apartados centrados en la alimentación de los colegiales. Sin embargo, no sabríamos hasta qué punto esas disposiciones fueron aplicadas si no complementáramos la información con los datos aportados por la contabilidad del centro. En efecto, a través de los libros de cuentas del seminario podemos comprobar el peso de los gastos de alimentación en el conjunto de los dispendios o la importancia de la adquisición de determinados productos en detrimento de otros. La combinación de ambas fuentes nos permitirá ofrecer una idea bastante aproximada de la realidad de la alimentación de los colegiales y del personal dependiente del seminario entre los siglos XVII y XVIII.

---

5 Si entre 1662 y 1701 ingresaban una media anual de 2,1 colegiales, entre 1772 y 1801 la media había ascendido hasta los 29,7. Archivo del Seminario de León [ASL], Libros de informaciones, n.º 1-10.

Los gastos en la compra de alimentos en el seminario leonés

El primer paso para profundizar en esta realidad será valorar el peso específico de los gastos de alimentación en el conjunto general de dispendios de la institución. Para tal fin contamos con la información aportada por los libros de cuentas del seminario. Al objeto de poder acometer un análisis evolutivo de aquella realidad hemos realizado cinco catas en la contabilidad del centro, situadas en diferentes momentos del período a estudiar. Lamentablemente la información anterior a la década de los noventa del siglo XVII es muy fragmentaria, no pudiendo extender nuestro análisis a los primeros años de vida del seminario. Para esos momentos, como luego se comprobará, podemos ofrecer informaciones puntuales que, de todos modos, resultarán sumamente interesantes en lo que atañe al estudio concreto de la composición de la dieta de los estudiantes. Dejando al margen ese problema irresoluble, los datos que aportan los libros desde 1690 en adelante son altamente fiables para poder acometer con solvencia nuestro trabajo[6].

Como suele ser común en instituciones de esta índole, los gastos vinculados a la alimentación de los colegiales y del personal vinculado al seminario (rector, maestros, criados…) constituían uno de los principales conceptos dentro de la contabilidad (tabla n.º 1). De hecho, se erigió en el más importante prácticamente durante todo el período en el que contamos con datos al respecto, con porcentajes que oscilaban entre el 34,6% del lustro 1725-1729 y el 44,8% de 1690-1694. Solamente en el quinquenio 1755-1759 se redujo significativamente su peso porcentual suponiendo el 23,9%. Esta caída, no obstante, se halla motivada por la importancia en esas fechas de los gastos de reparación de las instalaciones. Si realizamos un análisis comparativo no porcentual sino sobre la base de los datos brutos, comprobamos que existe un considerable incremento en comparación con la cata anterior: de 17.641 reales a 55.948. De hecho, en la práctica, las cuentas del seminario muestran una tendencia alcista en los ingresos y gastos desde finales del siglo XVII hasta comienzos del XIX. La única salvedad en este proceso se produjo en la década de los veinte, datos coincidentes con la información aportada por los registros de entrada de colegiales. Precisamente, durante esta etapa el seminario padeció un estado de letargo del que no salió de un modo definitivo hasta mediados de la centuria. El incremento del número de colegiales que se experimentó desde entonces, sobre todo de los pen-

6 Desde la década de los noventa del XVII en adelante contamos con registros continuos de gastos. ASL, Libros de cuentas n.º 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8.

sionistas, generó un incremento de los gastos en alimentación pero también, de los ingresos recaudados por el centro educativo[7].

TABLA N.º 1.
PESO DEL GASTO DE LA ALIMENTACIÓN EN REALES RESPECTO AL TOTAL EN EL SEMINARIO DE SAN FROILÁN (1690-1804)

PERÍODOS	GASTOS	ALIMENTACIÓN	%
1690-1694	84.917	38.048	44,8
1725-1729	50.955	17.641	34,6
1755-1759	234.229	55.948	23,9
1785-1789	351.937	130.539	37,1
1800-1804	451.970	186.747	41,3

Fuente: ASL, Libros de cuentas

Centrándonos ya en los productos adquiridos para la mesa los hemos agrupado en tres grandes apartados: las compras de carne, las de pescado y las del resto de alimentos. Este último epígrafe incluye un abanico variable de productos: desde especias, a aceite, fruta o cereales, entre otros (tabla n.º 2). Los resultados que nos ofrecen las cinco catas realizadas sugieren un paulatino incremento en los gastos generados por la compra de carne a lo largo del período. En efecto, si entre 1690-1694, las adquisiciones de este alimento significaban el 35,5% del total, en 1785-1789 y 1800-1804 se situaban ya en torno al 65%.

Si durante los primeros años de vida del centro la carne adquirida era, fundamentalmente, de carnero, la más apreciada en la época y, por ende, la más cara; las dificultades financieras hicieron que ya a finales del siglo XVII fuese sustituida por la de vaca, quedando la primera para uso exclusivo del rector. En la segunda mitad del XVIII, cuando se instauren en el seminario una serie de cátedras dentro del plan de reformas impulsado por el obispo Cuadrillero, los nuevos docentes disfrutaran también, junto con el rector, de esa apreciada carne en su dieta.

7 Entre 1717 y 1731 solamente ingresaron en el seminario un total de siete nuevos colegiales. Se trata de la etapa de menor actividad del centro de todo el período. ASL, Libro de informaciones, n.º 2.

TABLA N.º 2.
GASTO EN ALIMENTOS EN EL SEMINARIO DE SAN FROILÁN
(1690-1804) (EN REALES)

REALES	CARNE	%	PESCADO	%	OTROS	%	TOTAL	%
1690-1694	13.488	35,5	14.670	38,6	9.890	26,0	38.048	100,0
1725-1729	8.759	49,7	5.353	30,3	3.528	20,0	17.641	100,0
1755-1759	32.673	58,4	12.401	22,2	10.874	19,4	55.948	100,0
1785-1789	84.856	65,0	7.539	5,8	38.144	29,2	130.539	100,0
1800-1804	118.934	63,7	19.514	10,4	48.299	25,9	186.747	100,0

Fuente: ASL, Libros de cuentas.

El incremento en el peso de los gastos en carne a medida que nos acercamos al siglo XIX viene condicionado por varios factores: en primer lugar, la importante subida en el precio de este producto en el mercado leonés. De este modo, si en el año 1700 la relación reales/libra de carne de vacuno se situaba en 0,58 y la de carnero en 0,77, en 1800 se había elevado a 1,64 y 1,75 respectivamente[8]. Esta subida de los precios coincide además, con el segundo elemento a tener en cuenta: el aumento durante la misma etapa del número de colegiales y de personal adscrito al centro. Finalmente, la reducción en el número de días de ayuno, es decir, en los que el alimento principal era el pescado y no la carne, contribuyó también a potenciar esa tendencia alcista durante la segunda mitad del siglo XVIII. Este último aspecto podemos constatarlo a través de una información complementaria que ofrecen los libros de contabilidad. En efecto, hasta mediados de aquella centuria, amén de las compras, los registros informaban sobre el número de dietas diarias que habían disfrutado los internos, indicando si el alimento principal había sido el pescado o la carne (tabla n.º 3).

8 Roberto Cubillo de la Puente, *Comer en León. Un siglo de Historia: 1700-1800*, León, Universidad de León, 2000, pp. 82-85.

TABLA N.º 3.
DISTRIBUCIÓN ANUAL DE LAS RACIONES A LOS ESTUDIANTES DEL SEMINARIO DE SAN FROILÁN (1660-1759)

RACIONES	1690-1695	%	1725-1729	%	1755-59	%
Carne	224	61,4	222	60,4	262	71,8
Pescado	141	38,6	143	39,6	103	28,2
Total días	365	100,0	365	100,0	365	100,0

Fuente: ASL, Libros de cuentas

Si durante la última década del siglo XVII y primer tercio del XVIII, los días de consumo de carne suponían en torno al 61% de los del año, a mediados de esta última centuria habían aumentado hasta prácticamente el 72%. Esos cuarenta días de más son consecuencia de los esfuerzos por parte de los diferentes obispos por mejorar la calidad de la alimentación de los internos, entendiendo ésta en función de un mayor peso del consumo de carne. Por otro lado, el hecho de que los menores de 21 años no tuvieran que seguir con el mismo rigor las exigencias penitenciales vinculadas con la dieta, como se especificaba en las constituciones, y que la gran mayoría de los ingresados lo hacían con una edad media de 15 años puede explicar en parte este comportamiento.

El incremento del consumo de carne en los momentos de mayor pujanza del centro coincide con el retroceso en el gasto en pescado. Si a finales del XVII, este producto, con un 38,6%, se convertía en el principal concepto dentro del conjunto de los alimentos comprados por la institución, en los primeros años del XIX su peso se veía reducido hasta el 10,4%, siendo incluso menor en el último tercio del siglo XVIII, con un 5,8%. La reducción de los días de ayuno y el hecho de que la subida de los precios en el pescado no fuese tan acusada como en el caso de la carne, explica esta situación[9].

Finalmente, el resto de productos han quedado englobados en el epígrafe «otros», en donde se incluye desde el vino, al aceite, las especias, la verdura, la fruta o el trigo. Con respecto al vino debemos que señalar que en las diferentes constituciones se limitaba su consumo al rector, los enfermos o –cuando se amplíe el cuadro docente en el último tercio del XVIII– el resto del cuadro docente.

[9] El bacalao salado en el mercado de León pasó de 11,1 cuartos/libra en 1760 a 15,6 en 1799. Roberto Cubillo de la Puente, *El pescado en la alimentación de Castilla y León durante los siglos XVIII y XIX*, León, Universidad de León, 1998, p. 269.

Por su parte, las especias compradas estaban destinadas, fundamentalmente aunque no en exclusiva, a la conservación de los alimentos. Así, durante buena parte del espacio temporal objeto de estudio se registra en los libros de gastos partidas anuales para la compra de pimentón para las matanzas[10]. El pimentón, aunque era con mucho la especia más frecuente, no es la única. Por ejemplo, en 1606, poco tiempo después de abrir sus puertas el seminario, se compraba un libra de pimienta, otra de canela, media de clavo y dos onzas de azafrán.

También quedan incluidas dentro de este epígrafe genérico las legumbres que, como luego veremos, se consumían como acompañamiento del alimento principal. Finalmente, en cuanto al trigo comprado, hay que señalar que son pocas las partidas que adquiere el seminario puesto que solía surtirse del cereal proveniente de sus propiedades rurales. Solamente en etapas de carestía se veía obligado a recurrir al mercado.

La dieta de colegiales y personal

Los datos cuantitativos procedentes de la contabilidad del seminario de San Froilán nos muestran ciertos cambios en el consumo, constatándose un paulatino crecimiento del peso diario de la carne en detrimento del pescado, con el lógico límite de los días en los que su ingesta era preceptiva. Estos datos cuantitativos es necesario complementarlos con la información cualitativa aportada por las distintas constituciones por las que se regulaba la vida en este centro educativo. En ellas, particularmente en las de 1646 y 1792, se hacían una serie de indicaciones sobre la dieta que debían disfrutar los internos en atención a su posición en el centro (colegiales o maestros), el calendario litúrgico o el estado de salud. El contraste de los datos aportados por los registros de contabilidad con los ofrecidos por estas fuentes normativas nos ayudará a ofrecer una visión más aproximada de aquella realidad.

Las constituciones nos muestran una dieta muy en la línea de lo observado para otras instituciones similares en el caso hispano. Dentro de la trilogía básica de alimentos considerados fundamentales para el hombre en la época –el pan, la carne y el vino[11]–, los colegiales de San Froilán disfrutaban de los dos prime-

---

[10] En 1787 gastaba el seminario un total de 104 reales en la compra de 3 arrobas de pimentón. ASL, Libro n.º 7 de cuentas.

[11] M.ª Ángeles Pérez Samper, *La alimentación en la España del Siglo de Oro. Domingo Hernández de Maceras Libro del Arte de Cocina*. Huesca, La Val de Onsera, 1998, p. 69.

ros, por entenderse que el tercero podría ser contraproducente en aras a desvirtuar el proceso de disciplinamiento al que estaban siendo sometidos[12]. La dieta era pues, recogiendo las clásicas impresiones del profesor Eiras Roel, monótona pero suficiente por su volumen calorimétrico, excesiva en grasas e hidratos de carbono, atendiendo a la limitada actividad física de los estudiantes, y escasa en oligoelementos y otros componentes inorgánicos. Sin olvidar la falta de elementos necesarios caso, por ejemplo, de las vitaminas A y C[13].

La monotonía de la dieta resulta a todas luces evidente en el caso de las constituciones del obispo Santos de Risoba (1646), que estuvieron vigentes casi ciento cincuenta años[14]. En ellas se disponía que en un día ordinario un colegial consumiera unos 460 gramos de carne (3/4 partes en especie y el resto para la olla, aderezada con legumbres o verduras), a lo que se unía una cantidad de pan indeterminada que se dejaba al arbitrio del rector. En un principio, como ya hemos señalado, la carne consumida debía ser de carnero, pues así quedaba estipulado en las constituciones. Su presencia en la mesa de los colegiales constituía un elemento diferenciador desde el punto de vista social, al estar su consumo muy limitado entre las clases populares ya desde tiempos medievales[15]. Sin embargo, los registros de la contabilidad del seminario manifiestan de un modo evidente, desde finales del siglo XVII el cambio de esta especie por la vaca[16]. Dicha sustitución

---

12 En el colegio de la Purísima de Lorca tampoco se ofrecía vino a los internos. Cayetano Mas Galvañ, «Mentalidad tradicional, reformismo ilustrado y educación clerical: El colegio de la Purísima de Lorca (1779-1820)», *Revista de Historia Moderna*, 8-9, 1990, pp. 119-148, p. 24.

13 Antonio Eiras Roel y María José Enríquez Morales, «El consumo alimentario en los Colegios Mayores de la Universidad de Santiago», *Liceo Franciscano*, 82-84, 1975, pp. 243-261, 247-248.

14 ASL, Libro de erección, dotación y agregación del Seminario de San Froilán.

15 M.ª Dolores Cabañas González, «Comer y beber en Castilla a fines de la Edad Media. Notas sobre la alimentación de los colegiales de Alcalá», en José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano (coord.), *La Península en la Edad Media treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 35-70.

16 En la mayoría de los colegios mayores y seminarios de la época se fijaba el carnero como alimento diario principal, si bien las cantidades variaban desde los 460 gramos del colegio de San Bartolomé de Salamanca o del seminario de San Fulgencio de Murcia a los 690 del de Santiago de Cuenca o el de San Salvador de Oviedo. En Santiago de Compostela existía una notable diferencia entre el colegio menor de San Jerónimo, con una cantidad similar a la ofrecida en el seminario leonés, y el mayor de Fonseca con 690 gramos diarios. M.ª Ángeles Pérez Samper, *La alimentación en la España …*, *op. cit.,* p. 132; Antonio Eiras Roel y María José Enríquez Morales, «El consumo alimentario…», *op. cit.,* p. 244; Cayetano Más Galvañ, «La vida cotidiana en un seminario español del Barroco: San Fulgencio de Murcia (1592-1700)», *Revista de Historia Moderna*, 10, 1991, pp. 125-146, p. 138.

debió de estar relacionada con las dificultades económicas del centro que le llevó a prescindir del tipo de carne más apreciado en la época y, por ende, más caro[17]. El carnero quedó pues desde entonces reservado en exclusiva para el rector que, además, gozaba de una ración de carne y pan superior a los colegiales, amén de disfrutar asimismo de una apreciable cantidad de vino diario para consumo propio[18]. En los días de vigilia se cambiaba para todos los residentes en el seminario las cantidades estipuladas de carne por su valor en pescado.

En las constituciones del obispo Cuadrillero, redactadas en 1792, se aprecia mayor preocupación por ofrecer a los colegiales una alimentación más adecuada. El propio prelado, trece años antes de la aprobación de ese nuevo texto normativo, había encomendado al rector del centro que mejorase la calidad de las raciones repartidas[19]. Esa tendencia queda fielmente reflejada en las constituciones, donde existe un mayor cuidado a la hora de estipular la dieta. Así, a partir de esta nueva reglamentación la alimentación de los colegiales un día ordinario comenzaba por la mañana con un desayuno compuesto por una taza de sopas de ajo complementadas con unos 115 gramos de pan. Al mediodía, de nuevo se ofrecía una taza de sopas junto con 230 gramos de pan y la misma cantidad de carne elaborada en guiso y aderezada con verduras, legumbres y algo de tocino (en torno a 57 gramos). A media tarde se les proporcionaba de merienda una ración de pan y concluía el día, de nuevo, con un guiso de carne con las mismas proporciones que las del mediodía. La dieta era algo más diversa en el caso del rector y los maestros, a los que amén de aumentarles la cantidad de carne y pan, se les añadía el consumo de algo menos de un litro de vino al día, una ensalada para la noche y un «postre razonable», que solía consistir en fruta del tiempo o queso[20].

Los días de ayuno y abstinencia la dieta variaba significativamente. En el primer caso solamente se ofrecía una mínima colación, compuesta por unas sopas.

---

17 Esta tendencia no sólo se constata en centros de similares características, sino que también fue frecuente en otras instituciones, caso, por ejemplo de los hospitales.

18 El rector disponía para su consumo diario de unos 690 gramos de carne de carnero, 920 gramos de pan y en torno a un litro de vino.

19 En 1780, en un escrito dirigido al rector, le comentaba que había llegado a sus oídos que los colegiales en los años anteriores no habían gozado de unas raciones suficientes las noches de vigilia y viernes «y que con escased se les ha distribuido diariamente las legumbres y tozino en las comidas y cenas de consumo de carne». Para evitar estos inconvenientes y entendiendo las limitaciones presupuestarias del centro, ordenaba que la asignación anual con la que contaba el mismo para proporcionar calzado a los estudiantes se revirtiese por completo «para su más congrua substentación». ASL, Libro n.º 7 de cuentas.

20 ASL, Libro de constituciones de 1792.

En el segundo desaparecía el consumo de carne y se limitaba la ingesta de alimentos a dos comidas: una al mediodía, en la que se alternaba un potaje con garbanzos y alubias con unas sopas, un par de huevos y la ración correspondiente de pescado. Y otra por la noche en la que se distribuían bien un par de huevos o bien, de nuevo, las sopas y alguna porción de fruta.

De todos modos, en las constituciones o incluso en algunas recomendaciones realizadas por los diferentes obispos en las visitas efectuadas al seminario, se marcaban excepciones a la hora de limitar este tipo de penitencias. Fundamentalmente tenían que ver con la edad o el estado de salud de los colegiales. Así, solamente los estudiantes mayores de veintiún años estaban obligados a cumplir con todo rigor el ayuno o la abstinencia, siempre y cuando, además, no padeciesen alguna enfermedad que los hubiera debilitado, en cuyo caso recibían una alimentación más a propósito para su estado de salud[21]. Precisamente a los enfermos se les concedía una dieta diferente a la ordinaria y que coincidía, en esencia, con la que solían disfrutar los convalecientes en los centros hospitalarios de cierta envergadura. De este modo, se les proporcionaban caldos de vaca o carnero, carne –incluso en días prohibidos– y otros alimentos concebidos en la época como reconstituyentes, caso de los huevos, la manteca o el bizcocho. La recuperación de los colegiales enfermos era un objetivo que se marcaba en los textos normativos, hasta el punto de señalarse que, en caso de escasez de alimentos, era preferible reducir las raciones de los sanos que modificar en algo la de los enfermos.

Frente a aquellos días marcados por las limitaciones propias de la penitencia, cuyo espíritu de sacrificio debía quedar fuertemente arraigado en unos estudiantes que se convertirían posteriormente en clérigos, existían otros días señalados en el calendario en los que disfrutaban de dietas especiales. El número se mantuvo durante el período en torno a doce o trece días al año, entre los que se encontraban, por poner algunos ejemplos, las pascuas de Navidad y Resurrección, la Nochebuena, el día de la Ascensión, el Jueves Santo, el día de San Juan Bautista o el del San Froilán, patrón del seminario y de la diócesis[22]. Por lo ge-

---

[21] En las constituciones de 1606 quedaban exentos de aquellas penitencias «algún colegial de tan flaca complexión o tan poca edad que no pueda aiunar». En las de 1646 se volvía incidir en lo señalado: «sino que el rector juzgue que algunos por su poca edad o por ser de flaca complesión necesitan de zenar, que en tal caso les podrá mandar dar un par de huebos». Finalmente, en las del obispo Cuadrillero, los menores ayunaban solamente la mitad de la Cuaresma, las vigilias de entre año, dándoles además los viernes por la noche una colación.

[22] El obispo Cuadrillero a finales del siglo XVIII eliminó dentro de los días extraordinarios el de carnestolendas, que había sido fijado por D. Bartolomé Santos de Risoba.

neral en estos días extraordinarios se duplicaba la ración que se solía consumir, si bien en celebraciones especiales se podían incluso degustar platos diferentes que sorteaban la monotonía que caracterizaba la dieta diaria. Así, por ejemplo, en las constituciones del obispo Santos de Risoba se estipulaba que se obsequiara a los colegiales el día de Nochebuena con una colación de castañas y fruta. Del mismo modo, los libros de contabilidad del centro reflejan desde mediados del siglo XVIII en adelante la compra de cabritos para celebrar la Pascua de Resurrección[23]. Amén de esas celebraciones de dieta extraordinaria, dos días al año, uno en primavera y otro en otoño, se hacía una excusión al campo con los colegiales, obsequiándoles allí «con decente comida y merienda-cena».

Los alimentos básicos: la carne y el pescado

Para finalizar, una vez estudiadas las características generales de las dietas de los colegiales y el personal del seminario leonés de San Froilán, analizaremos pormenorizadamente las especies consumidas tanto de carne como de pescado, al constituirse ambos en los alimentos básicos de la dieta, bien los días ordinarios bien los de vigilia. No es siempre posible poder hacer un análisis pormenorizado de las especies consumidas, ya que en amplios espacios de tiempo los libros de cuentas no ofrecen esa información. Por ejemplo, para el caso del consumo de carne contamos con datos fidedignos hasta mediados del siglo XVIII. Después la contabilidad es mucho menos específica, lo que nos genera dificultades a la hora de adentrarnos en nuestro estudio. Lo mismo podemos decir del caso de los registros de adquisición de pescado, aunque en este caso las principales lagunas las hallamos para el siglo XVII y la primera mitad del XVIII.

En lo que atañe al consumo de carne, como ya habíamos adelantado, se observa desde el momento en el que contamos con información contable, es decir, desde el último tercio del siglo XVII, como es la de vacuno la que predomina en las compras de un modo abrumador. En efecto, así nos lo muestran las tres catas efectuadas para el período (tabla n.º 4). En dos de las tres el porcentaje de gasto correspondiente a la adquisición de carne de vaca se mueve por encima del 70%. Solamente en los años veinte del siglo XVIII esta preeminencia de reduce, consecuencia fundamentalmente de la caída del número de colegiales en aquella etapa de decadencia del centro, lo que motivó la caída del peso porcentual de la carne

[23] ASL Libros de cuentas n.º 5, 6, 7 y 8; Libro de erección, dotación y agregación del Seminario de San Froilán.

de vaca y el incremento de la de carnero destinada en exclusiva al rector. De hecho, si comparamos los gastos por la adquisición de este último tipo de carne, constatamos como en la cantidad económica invertida en la primera y en la segunda cata es prácticamente la misma. Cuando a mediados del siglo XVIII el seminario salga del letargo en el que se hallaba y las entradas de colegiales se incrementen significativamente, de nuevo el peso de las inversiones en vacuno aumentarán hasta aproximarse al 80% del dinero gastado en este concepto.

TABLA N.º 4.
GASTO DE CARNE EN REALES EN EL SEMINARIO DE SAN FROILÁN (1690-1759)

	1690-1694	%	1725-1729	%	1755-1759	%
Vaca	9.513	70,5	4.859	55,5	25.406	77,8
Carnero	1.908	14,1	2.189	25,0	2.632	8,1
Tocino y matanzas	2.067	15,3	1.711	19,5	4.499	13,8
Cabrito	-	-	-	-	89	0,3
Casquería	-	-	-	-	47	0,1
TOTAL	13.488	100,0	8.759	100,0	32.673	100,0

Fuente: ASL, Libros de cuentas

Aunque los datos posteriores a la década de los cincuenta del XVIII son ya esporádicos, todo apunta a que esa preeminencia se mantuvo durante los siguientes decenios. El carnero, por tanto, se reservó para el consumo del rector o del cuadro docente, cuando éste surja a partir del último tercio del siglo. Por su parte, el consumo de cerdo se constata desde los propios orígenes del seminario. Durante un tiempo se adquiere fundamentalmente tocino como complemento de la olla del día. Pero a partir del siglo XVIII se irá haciendo común sustituir esas adquisiciones de tocino en el mercado leonés por la compra anual de cerdos para el consumo de los alojados en el centro. La cantidad de estos animales adquiridos fue incrementándose a medida que el seminario veía aumentar el número de colegiales. Si en el primer tercio del XVIII se compraban anualmente dos cerdos, a comienzos del XIX el número se había incrementado hasta los ocho, llegándose incluso a adquirir aparte algunas cantidades extra de tocino en el mercado[24]. Buena parte de la compra de especias que se registra desde en-

[24] En 1800 además de la compra de 8 cerdos se adquirían 9 arrobas y tres libras de tocino. ASL, Libro de cuentas n.º 8.

tonces –fundamentalmente pimentón– tenían por objeto emplearse para conservar la carne porcina tras la matanza[25].

Al margen de estas carnes, desde mediados del siglo XVIII aparecen en los libros de cuenta otras que, si bien, tienen un peso muy limitado en el contexto general de las compras anuales, evidencian una mayor variedad en la dieta de los alojados. Se refleja desde entonces la adquisición de carne de cabrito, cuyo consumo se limitaba al día de la Pascua de Resurrección, como ya hemos podido comprobar. Junto a este alimento, sin duda muy apreciado en la época, aparece también la adquisición de casquería que, posiblemente, debía de emplearse como complemente al puchero.

En lo que atañe al consumo de pescado, los datos con los que contamos son esporádicos pero nos ofrecen una interesante visión evolutiva del período objeto de estudio. En cuanto a los tipos de pescado consumido, el cecial, es decir el secado al sol, ya fuera congrio u otra especie parece que constituía la base de la alimentación de los colegiales en días de abstinencia, al menos en las primeras décadas del siglo XVII[26]. La importancia del pescado cecial, en general, y del congrio, en particular, irá decreciendo a lo largo del XVIII en favor de otras especies y preparados. Durante esta nueva centuria fue el bacalao salado y curado al aire el que adquirió un papel preponderante. En 1773, los registros de gastos constatan que esta especie significaba el 72,4% del total de los 563 kg. de pescado consumido ese año y entre 1800 y 1804 el 49,1% de los 2.880 kg.[27]. Los resultados no sorprenden, habida cuenta de la trascendencia del bacalao en el mercado interior peninsular durante la época.

La segunda opción en importancia, aunque muy por detrás de la anterior, es el pescado escabechado, que se mueve en la segunda mitad del siglo XVIII entre el 12% y el 15% del total consumido. Finalmente, a comienzos del XIX aparece un destacado porcentaje de gasto en los libros de cuentas que se engloba en un genérico «pescado»[28]. Aunque las fuentes no nos dan más información, podría

---

25 En 1787 el seminario gastaba 104 reales en la compra de «3 arrobas de pimiento para las matanzas». Un año más tarde el gasto ascenderá a 127 reales. ASL, Libro de cuentas n.º 7.

26 En 1606, la totalidad del pescado consumido, unos 425,5 kg., era de estas características, suponiendo el congrio el 81,1% del total. Parece que estas especies eran las más frecuentes en los mercados castellanos del siglo XVIII. Roberto Cubillo de la Puente, *El pescado en la alimentación…*, *op. cit.,* p. 23. SL, Libro de cuentas n.º 1.

27 Para 1773 el congrio seco solamente significaba el 1% del total consumido. ASL, Libro de cuentas n.º 6.

28 Supone el 38,9% del total consumido entre 1800 y 1804. ASL, Libro de cuentas n.º 8.

estar refiriéndose al pescado «fresco» o «frescal», como se denominaba en los mercados del interior, o directamente a las sardinas prensadas propias del «sistema catalán», producto barato y que se extendió con fuerza por los mercados del interior peninsular en la segunda mitad del siglo XVIII.

Conclusiones finales

El análisis cruzado de los datos ofrecidos por los registros de contabilidad y las constituciones del seminario leonés de San Froilán nos ha posibilitado estudiar la alimentación cotidiana de los colegiales allí alojados durante los siglos de la Edad Moderna. Los resultados ofrecidos presentan notables semejanzas con otros centros de similares características del contexto hispano de la época. La dieta, caracterizada por su monotonía y su notable aporte calórico, venía marcada por el calendario religioso, primando los días ordinarios como alimento principal la carne y, los de ayuno, el pescado.

En este esquema general se aprecian ciertas variaciones a lo largo del tiempo. Así el peso de la carne aumenta en la dieta colegial desde mediados del siglo XVIII en adelante. De igual modo, si en un primer momento era el carnero la base de la dieta ordinaria, muy pronto, seguramente por cuestiones económicas, cedió su preeminencia a la carne de vacuno. Por su parte, en los días de consumo de pescado, se observa una paulatina pérdida de importancia del cecial en beneficio del bacalao salado a medida que nos acercamos al XIX.

SER CARDENAL EN ROMA. UNA APROXIMACIÓN A LA CULTURA MATERIAL DE ALGUNOS PURPURADOS DE LA CORONA ESPAÑOLA (1600-1630)

Francisco Martínez Gutiérrez
Universidad de Granada

Resumen:

Este trabajo pretende ser un acercamiento a la cultura material de algunos cardenales de la Corona española que residieron en Roma durante el primer tercio del siglo XVII. Por medio de relaciones, memoriales y licencias de paso, el autor estudia, entre otras cuestiones, parte de los bienes que decoraron sus palacios o el uso de la vestimenta cardenalicia en el contexto del ceremonial romano.

Palabras clave:

Cardenales de la Corona española, Roma, siglo XVII, bienes, vestimenta.

Abstract:

This project pretends to be an approach to the material culture of some Spanish Crown cardinals who lived in Rome during the first third of 17th century. Through some lists, memorials and crossing licences, the author studies, among other topics, part of the properties which bedecked their palaces or the use of the cardinal´s clothes in the context of roman ceremonies.

Key words:

Spanish Crown cardinals, Rome, 17th century, properties, clothes.

Como no podía ser de otra forma, la Roma de los papas mereció los calificativos de «plaza del mundo» y «teatro» de la política europea durante la Edad Moderna[1]. No en vano, la Ciudad Eterna –asentada en el corazón geográfico de Italia–, constituía el centro de la Cristiandad católica donde se concitaban los representantes diplomáticos de los soberanos europeos. Una realidad que, lejos de lo que pudiera pensarse, no solo se circunscribía a la presencia de embajadores ante la Santa Sede, sino también de algún cardenal nacional o *de las Coronas*[2]. En el caso de la Monarquía española, estos purpurados no podían olvidar que encarnaban una dualidad potencialmente contradictoria: como miembros del Sacro Colegio debían obediencia al papa; pero como vasallos del monarca también representaban en Roma «personas de ministro de Su Majestad». Entre otras razones, había un motivo de peso para que un cardenal español –siempre y cuando las circunstancias lo permitiesen–, fuese a residir a la Ciudad Eterna: como colaboradores necesarios del embajador, estos purpurados solían llevar a la práctica las instrucciones del rey dentro del Cónclave.

Y es que, como no podía ser de otro modo, en la jerarquía de la Corte romana los cardenales ostentaban el máximo rango después del pontífice. En este sentido, ningún purpurado podía olvidar que representaba la dignidad de príncipe de la Iglesia y, en consecuencia, debía vivir a la altura de lo que ello significaba. No en vano, en la ciudad del papa las apariencias importaban, y mucho:

> Las alaxas más lustrosas de un señor y más necesarias para Roma, son buena plata, buenos caballos y carrozas y buena Casa, procurando adornarla con grandeza más que con aliño que así las tienen todos los señores cardenales habitando los mejores palacios y aseándolos con los adornos más costosos que alcanza a su posibilidad…[3].

Todo un alegato, en suma, de parte de la cultura material de la que cualquier purpurado necesitaba disfrutar en la Ciudad Eterna. En definitiva, se trataba de objetos dotados de un significado concreto para su poseedor en el marco de las relaciones sociales de la época[4]. Una temática amplia de la que, dada la bre-

---

1 Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española,* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2003, vol. V, p. 102. Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia (eds.), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. «Teatro» della politica europea*, Roma, Bulzoni, 1998.

2 El empleo de ambos términos está plenamente justificado en la documentación de la época. *Cfr.* Maria Antonietta Visceglia, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. L´Età moderna*, Roma, Viella, 2013, p. 238.

3 BNE [Biblioteca Nacional de España], ms. 8541, *Breve advertencia de las obligaciones que le corren a un señor cardenal que viene a asistir a Roma sin embaxada, voz o patrocinio*, pp. 1-3.

4 Renata Ago, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento,* Roma, Donzelli, 2006, p. XV.

vedad del presente estudio, no puedo sino apuntar solamente algunos de los trabajos más destacados. De capital importancia para comprenderla en toda su dimensión es el clásico ensayo de Peter Burke para la Italia de la primera Edad Moderna[5]. Igualmente importante resulta el volumen editado por Mary Hollingsworth y Carol Richardson[6]. Aparte de estos trabajos, son especialmente relevantes los estudios de consagradas especialistas italianas como Maria Antonietta Visceglia[7], Gigliola Fragnito[8] o Renata Ago[9]. Asimismo, merece también la pena destacar trabajos más parcelados sobre la cultura material de los purpurados italianos. En este sentido, por citar solo un ejemplo reciente, hay que destacar la obra coordinada por Alessandra Rodolfo y Caterina Volpi, que tiene por objeto analizar el ornato textil de algunos palacios de la Roma barroca[10]. Como puede verse, se trata de una temática histórica de plena actualidad pero bastante inexplorada por lo que respecta a los cardenales españoles. Una carencia evidente que confío paliar, al menos parcialmente, a través del presente estudio.

«Vestir» un palacio digno de una corte cardenalicia

Como no podía ser de otro modo, los purpurados enviados a residir en Roma necesitaban, qué duda cabe, que se les asignase una renta adaptada al elevado tren de vida de la Ciudad Eterna. En este sentido, una relación anónima del siglo XVII afirmaba que:

---

5 Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.

6 Mary Hollingsworth y Carold M. Richardson, *The Possessions of a Cardinal: Politics, Piety, and Art, 1450-1700,* The Pennsylvania State University Press, 2009.

7 Uno de sus últimos ensayos analiza, entre otras cuestiones, la cultura material de los purpurados que entraban en el Cónclave. Maria Antonietta Visceglia, *Morte e elezione del papa…, op. cit.,* pp. 205-312.

8 Entre otros, su ya clásico artículo en torno a las cortes cardenalicias. Gigliola Fragnito, «Cardinals'Court in Sixteenth-Century Rome», *Journal of Modern History,* 65 (marzo 1993), pp. 26-56.

9 Renata Ago, *Economia Barocca. Mercato e istituzioni nella Roma del Seicento*, Roma, Donzelli, 1998. Y su más reciente trabajo, *Il gusto delle cose*, *op. cit.,* 2006.

10 Alessandra Rodolfo y Caterina Volpi, *Vestire i palazzi. Stoffe, tessuti e parati negli arredi e nell´arte del Barocco,* Ciudad del Vaticano, Musei Vaticani, 2014. Por citar tan solo algún caso más, E. J. Olszewski, «Decorating the Palace: Cardinal Pietro Ottoboni (1667-1740) in the Cancelleria», en S. Walker, F. Hammond (dirs.), *Life and Arts in the Baroque Palaces of Rome. Ambiente Barocco* (catálogo de la exposición), New Haven, 1999, pp. 93-111.

> Parece preciso para haber de asistir en Roma un señor cardenal nacional con el lucimiento que es necesario para el servicio de Su Majestad que tenga consignados y efectivos diez y ocho o veinte mil ducados de renta en plata puestos en Roma, y quien no los ha tenido se ha empeñado, o ha vivido deslucido con nota de los italianos. Y es digno de advertirse que los señores cardenales nacionales afectos que siempre pretenden de Su Majestad algunas mercedes, no pueden en secreto valerse de otros sino de los señores cardenales españoles, y si ven que ellos mismos no tienen ni alcançan lo que han menester para sí, desesperarán de negociar nada por su mano, y por este camino se pierden muchos votos que fueran de grandísima importancia para un Cónclave, si estuvieran beneficiados[11].

No es difícil imaginar, por tanto, que una renta considerable servía, en primer lugar, para que los cardenales encontrasen un inmueble a la altura de su rango. Durante el siglo XVII la práctica habitual fue que, a su llegada a la Ciudad Eterna, tratasen de alquilar un palacio[12]. Debido a la alta demanda de este tipo de viviendas, era normal que otros diplomáticos o incluso los mismos cardenales rivalizasen entre sí por conseguir una residencia a su gusto. Sin ir más lejos, fue lo que ocurrió en 1603 cuando el marqués de Villena llegó como nuevo embajador a Roma. Este dignatario intentó alquilar sin éxito varios palacios. Entre otros, trató de hacerse con el de Marzio Colonna. Sin embargo, su propietario prefirió arrendarlo al cardenal español Francisco Dávila, teniendo que hospedarse el embajador en casa del cardenal Farnese hasta conseguir alquilar el palacio De Cupis[13]. Tras la salida de Villena de Roma, el inmueble fue alquilado por el cardenal español Antonio Zapata. Un hecho que obligó al nuevo embajador, el marqués de Aytona, a buscarse otra residencia[14].

---

[11] ACDA [Archivo de la Casa Ducal de Alburquerque], 385, n.º 14, *Memoria de lo tocante al hábito cardenalicio, trato de casa y personas y cortesías que deben usar los señores cardenales*, s/f.

[12] «Y de las casas, que en Roma suelen tener (que allá llaman palacios), suelen pagar [los cardenales] mil ducados o mil y docientos de alquiler». *Ibidem.* En algunos casos excepcionales los purpurados españoles llegaban a comprar un palacio, probablemente gracias a un poder adquisitivo mucho más elevado que de costumbre. En 1585 el cardenal Pedro Deza adquirió el palacio que había pertenecido a monseñor Paolo del Giglio, conocido popularmente como el *Cembalo*, encargándole su remodelación al arquitecto Martino Longhi y después de 1591 a Flaminio Ponzio. El edificio fue adquirido en 1604 por el cardenal Camillo Borghese, quien pudo invertir grandes sumas en su embellecimiento gracias a su elección como papa. *Cfr.* Carlo Cresti y Claudio Rendina, *Villas y palacios de Roma*, Postdam, H.F. Ullmann, 2012, p. 256.

[13] Alessandra Anselmi, *Il Palazzo dell´Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede,* Roma, Edizioni de Luca, 2001, p. 197.

[14] *Ibidem,* p. 16.

El interés por alquilar un palacio adecuado solo se comprende teniendo en cuenta otra de las exigencias de la Ciudad Eterna: todo purpurado debía ser capaz de mantener una corte cardenalicia propia, un espacio que solía acoger a su numerosa *familia* de parientes y servidores[15]. Este fue el caso del cardenal español Gaspar de Borja y Velasco, quien en 1618 alquiló el palacio Ruspoli a los Rucellai con objeto de albergar su Casa, compuesta por 92 miembros[16]. De igual forma, la corte del cardenal Gil Carrillo de Albornoz debía ser bastante numerosa porque este purpurado alquiló en 1633 el palacio que los Aldobrandini tenían en la plaza Colonna[17]. Como es lógico, numerosos tratados y relaciones de la época se encargaron de detallar, entre otras cuestiones, las funciones del personal de servicio de un cardenal[18]. Entre otros servidores, especialmente importantes resultaban los palafreneros, quienes asistían en la antecámara de su señor. De hecho, esta pieza del palacio era imprescindible puesto que se trataba de uno de los espacios concebidos para el recibimiento de las visitas de acuerdo con el rígido protocolo romano:

> El primer adorno de la casa del señor cardenal nuevo es poner en la primera sala (que llaman *de los palafreneros*, porque asisten en ella) un dosel grande con las armas y capelo, y debajo de él un tarimón grande con dos gradas y una barandilla grande, como corredor alrededor y en esta sala a un lado se pone un blandón grande de plata para una hacha blanca, que alumbra de noche[19].

Como puede verse, el escudo timbrado por el capelo estaba muy presente en la antecámara. No en vano, era un distintivo heráldico muy importante que señalaba a sus visitantes el linaje noble del que procedía cada purpurado. Una

---

15 Gigliola Fragnito, «Cardinals'Court…», *op. cit.*, pp. 26-56. La profesora Fragnito ha calculado que la media habitual de una *familia* cardenalicia oscilaba entre los 100 y los 120 servidores para el siglo XVI.

16 C. Cresti y C. Rendina, *Villas y palacios…, op. cit.,* p. 189.

17 *Ibidem,* p. 376. El purpurado lo volvería a alquilar entre 1635 y 1639, encargando al arquitecto Giovanni Pietro Moraldi que reformase el ala del edificio que daba a la plaza. Años después habitó en el palacio el cardenal Giangiacomo Trivulzio, uno de los cardenales más importantes de la facción española. El inmueble terminó en manos de los Chigi, la familia del papa Alejandro VII, de quienes toma su nombre en la actualidad.

18 Un resumen de la tratadística cardenalicia en Gigliola Fragnito, «La trattatistica cinque e seicentesca sulla corte cardinalizia. *Il vero ritratto di una bellissima e ben governata corte*», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 17 (1991), pp. 135-185.

19 ACDA, 385, n.º 14, *Memoria de lo tocante al hábito cardenalicio, trato de casa y personas y cortesías que deben usar los señores cardenales*, s/f. La cursiva es mía.

familia que, merced al nombramiento de uno de sus miembros como príncipe de la Iglesia, se había visto aún más honrada y privilegiada socialmente. Por consiguiente, era lógico que el blasón del purpurado se repitiese hasta la saciedad:

> Todas las puertas del quarto tienen el adorno de antepuertas, que en Roma llaman porteras, con las armas y capelo de Su Eminencia, y más adentro, a segunda o tercera antecámara, conforme la disposición de la casa, se pone otro dosel, como el que usan los señores en España con silla vuelta, y lo tocante al demás adorno de la casa es, como cada cual quiere ponerlo[20].

Al hilo de lo anterior conviene señalar que el ceremonial romano imponía a los cardenales distintas modalidades de tratamiento. Entre otras cuestiones, debían tener en cuenta signos como los tiempos de espera en el anuncio de una visita, el gesto de acercarse más o menos al huésped al acogerlo, la colocación de los asientos o el lugar y la forma de despedirse. Todo ello respetaba una jerarquía en el reconocimiento del honor que acababa por condicionar también el propio espacio de representación[21]. Teniendo en cuenta estos requisitos, se comprende la utilidad de diversos bienes contenidos en el *equipaje* que cada cardenal español llevaba a Roma para decorar su futura morada. En muchas ocasiones, es posible conocer la relación de estos enseres gracias al proceso documental que se generaba como consecuencia de una licencia de paso. Como se trataba de una gracia real, el peticionario debía elevar una carta, un billete o un memorial dirigido al monarca a través de la Cámara de Castilla o del secretario del Consejo de Estado. Si el rey otorgaba su consentimiento, se concedía una cédula que aseguraba a su beneficiario el transporte de ciertos bienes en un período de tiempo determinado. Por supuesto, con este documento no tenía que pagar derechos en las aduanas que controlaban la frontera entre el reino de Castilla y cualquier otro territorio de la Monarquía. Por todo ello, este tipo de documentación en el siglo XVII constituye, en palabras de Bernardo J. García García, un «registro de la cultura material barroca»[22].

En el caso que me ocupa, resultan interesantes algunos memoriales y licencias de paso porque permiten reconstruir parte del ajuar del palacio de un cardenal de la Corona española. Como es lógico pensar, no faltaban los enseres con los

---

20 *Ibidem*.

21 Maria Antonietta Visceglia, «Etiqueta cardenalicia en época barroca», en M. A. Visceglia, *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Polifemo, 2010, pp. 153 y ss.

que decorar los espacios de recibimiento de su futura residencia. Así, en el memorial que en nombre del cardenal Zapata presentó ante la Cámara su sobrino el 20 de marzo de 1605, se contenían, entre otras pertenencias:

> – Doçe reposteros de armas raídos, tasado a setenta y siete reales cada uno.
> – Un paño colorado viejo tasado en doçe reales […]
> – Un paño de sitial de terçiopelo morado viejo, tasado en doçientos reales con dos almuadas de lo mismo, guarneçido todo de oro.
> – Otro sitial de terçiopelo carmesí con sus almuadas de los mismo, usado y guarneçido de oro, tasado en treçientos y treinta reales.
> – Una alombra de sitial vieja, tasada en quarenta y quatro reales.
> – Dos cordones de pabellones de seda carmesí viejos, tasados a ocho reales cada uno.
> – Un cordón de lo mismo de seda negra, viejo, tasado en seis reales.
> – Un çielo de cama de damasco carmesí con goteras de terçiopelo y flocadura de oro viejo, tasado en catorçe ducados. […]
> – Unas armas bordadas viejas, tasadas en quarenta y quatro reales. […]
> – Un escriptorio de ébano guarneçido de marfil usado, tasado en çien reales…[23].

En otras ocasiones, la documentación resulta bastante parca en detalles. Por ejemplo, el 3 de octubre de 1604 Francisco de Tapia declaró que su señor, Giannetino Doria −creado cardenal a instancias de Felipe III en la misma promoción que Zapata−, llevaba a Italia «diez y ocho varas de paño negro»[2]. Por su parte, en la licencia de paso del cardenal Borja −que le fue concedida el 28 de abril de 1612− solo se menciona «una tapicería usada, tasada en seiscientos ducados»[25]. En cambio, en otros casos es posible encontrar mayor lujo de detalles. Entre septiembre de 1626 y febrero de 1627 Felipe IV tuvo que conceder hasta cuatro cédulas de paso para que el cardenal Gabriel de Trejo y Paniagua, obispo electo de Málaga, pudiese traer desde Roma «la ropa, plata labrada, joyas, vestidos, tapicerías y otras

---

22 Bernardo José García García, «Regalos diplomáticos y bienes suntuarios en la Corte española (1580-1665)», en Enrique García Santo-Tomás, *Materia crítica: formas de ocio de consumo en la cultura áurea*, Madrid, Iberoamericana, Universidad de Navarra y Vervuert, 2009, pp. 216-221. Sobre el estudio de las licencias de paso, resulta interesante también Alfredo Alvar Ezquerra, «Los intercambios culturales entre los Países Bajos y Castilla en tiempos de Felipe II: un muestreo de las «cédulas de paso», *Indagación*, 2 (1996), pp. 91-109.

23 AGS [Archivo General de Simancas], Cámara de Castilla, leg. 884, n.º doc. antiguo 75, s/f.

24 AGS, Cámara de Castilla, leg. 873, n.º doc. antiguo 102, s/f.

25 AGS, Cámara de Castilla, Libro de paso, n.º 367, f. 138v.

colgaduras y cosas de seda y menaje de casa», así como su librería[26]. En la relación que en nombre de este purpurado se entregó a la Cámara, se detalla pormenorizadamente el contenido del enorme bagaje que se enviaba a Castilla. Entre todas las cajas, me interesa destacar especialmente las siguientes:

> Caja n.º 1. Primeramente ocho paños de tapiçería de la fina de la historia del robo de Elena.
>
> Caja n.º 2. Con nueve paños de tapiçería de la historia de Joseph.
>
> Caja n.º 3. Con seis paños de los capitanes ilustres, van en esta caja ocho çanefas de los reposteros de Bruselas, los quales van en [la]caja n.º 5.
>
> Caja n.º 4. Con siete paños y uno pequeño que son ocho de la historia del rey Asuero y Ester.
>
> Caja n.º 5. Con ocho reposteros de Bruselas con las armas del cardenal, mi señor, sin capelo.
>
> Caja n.º 6. Con doçe reposteros de Salamanca, ocho grandes y quatro pequeños. Sacáronse dos en Barçelona.
>
> Caja n.º 7. Con siete paños de tapiçería sacados de las cajas n.º 1, 2, 4, 5.
>
> Caja n.º 8. Con un dosel de terçiopelo morado, paño y cielo con todas sus flocaduras y canefas, lleva en medio una sábana de tres piernas de lienço ordinario, viexa y rota. Mas un dosel de terçiopelo carmesí con çielo y paño, todo junto lleva una sábana en medio como la de arriba. Mas dos cordones, uno morado y otro carmesí de media seda para los doseles. Mas otro doselillo de tela de oro carmesí rica para la cabeçera. Mas un dosel de damasco carmesí con çanefa y goteras de tela de oro lisa con flocadura de oro ancha. Tiene el paño quatro piernas de damasco y la mitad de la tela por cada çanefa alrededor y el çielo con tres goteras de la sobredicha tela…[27].

Como se ve, a lo largo de los poco más de diez años que duró su estancia en Roma el cardenal había acumulado una gran cantidad de bienes. Algún tiempo después, entre 1629 y 1630, Felipe IV ordenó a los cardenales españoles Gil de Albornoz, Baltasar de Moscoso y Sandoval y Agostino Spínola Basadone que fuesen a residir a la Corte de Roma, adonde les esperaba el cardenal Borja. Al primero de ellos se le concedió una licencia el 12 de junio de 1629 para pasar, entre otras cosas, «ciento y quarenta y seis varas de damasco carmesí, diez baquetas coloradas de Moscovia [y] dos piezas y media de paño negro de Segovia». Casi un año después, el cardenal Albornoz obtuvo otra cédula para poder trans-

---

[26] Dos de ellas en AHN [Archivo Histórico Nacional], Consejos, Cámara de Castilla, libros de paso, n.º 635, ff. 337v-338r; f. 362. Las cuatro se copian en el memorial presentado en nombre del cardenal a la Cámara de Castilla.

[27] AGS, Cámara de Castilla, leg. 1155, n.º doc. antiguo 62, s/f.

portar «a Roma ciento y veinte y nueve varas de tela para una colgadura»[28]. Por su parte, el cardenal Sandoval llevaba en 1630,

> veinte reposteros de terçiopelo carmesí bordados, otros doçe reposteros de grana bordados, una colgadura de grana con franxas de oro, un dosel de brocado blanco, otra de tela carmesí y oro, doçe sillas de brocado blanco, siete de tela carmesí, veintiquatro sillas de vaqueta colorada y doçe taburetes de lo mismo, un adereço de grana para una mula, dos sitiales, uno carmesí y otro morado con quatro almoadas cada sitial y dos de brocado…[29].

Por otro lado, el cardenal Spínola, hijo del famoso capitán general de Flandes, declaró que llevaba a Roma:

> – Una pieça de saieta de Milán.
> – Dos pieças de rajeta[30].
> – Quarenta varas de paño limiste[31] de Segovia.
> – Treinta varas de paño de segunda suerte de Segovia […]
> – Diez y seis varas de rajeta de color.
> – Seis libras de hilo de pita.
> – Ocho doçenas de papeles de color.
> – Treinta y ocho tercios que tienen siete colgaduras, las dos de terçiopelo azul y telas de oro, las dos de damascos y terçiopelos carmesíes, las dos de paños de tapiçería de lana y seda, la otra de chamelote[32] carmesí, bordada de tropheos de oro y seda…»[3].

Al hilo de esta relación de ricos tejidos, es lógico pensar que los cardenales también llevaban a Roma objetos fabricados con metales preciosos. Por ejemplo, en el mismo documento que el cardenal Zapata presentó ante la Cámara se contenían dos memorias con la tasación de la plata blanca y dorada que este purpurado que-

---

28 AHN, Consejos, Cámara de Castilla, libros de paso, n.º 636, ff. 100v-101r.

29 *Ibidem,* f. 87v.

30 La «rajeta» era un paño de lana más delgado y con menos cuerpo que el paño de «raja». Tenía mezcla de varios colores. *Cfr.* R. Dávila Corona, M. Durán Pujol y M. García Fernández, *Diccionario histórico de telas…*, *op. cit.,* p. 163.

31 El paño «limiste» estaba hecho de lana y era de primera suerte. Se trataba del tejido más fino y mejor trabajado que se producía en Segovia y tomaba su nombre de la ciudad inglesa de Lemster, donde también se fabricaba. *Ibidem,* pp. 118.

32 El «chamelote» o «camelote» originariamente había sido un tejido fabricado con pelo de camello o con pelo de cabra de Armenia. A partir del siglo XIII se designaba con este nombre al tejido fabricado con pelo de seda. En el caso de Spínola también podía tratarse de un falso «camelote» fabricado en Italia a base de ligamento de tafetán. *Ibidem,* p. 53.

33 AGS, Cámara de Castilla, leg. 1179, n.º doc. antiguo 80, s/f.

ría transportar a Roma. Por su descripción, las piezas recogidas se emplearon para iluminar y servir su mesa y para celebrar los oficios divinos en su capilla:

– Dos fuentes de plata blanca labradas, que pesaron treze marcos y diez onças.
– Diez y seis platos medianos, que pesaron 58 marcos [y] 5 onças.
– Veinte y çinco platos trincheos, pesan 46 marcos [y] 3 onças.
– Quatro candeleros grandes, pesan 15 marcos [y] 7 onças.
– Dos escudillas y siete salseras. Pesan 6 marcos [y] 2 onças.
– Una pieça de agua de seis bocados, pesa 1 marco [y] una onça.
– Çinco xarrillos de plata, pesan 9 marcos.
– Un candil con su pie y panzilla y todo su recaudo y tijeras, pesa 8 marcos [y] 7 onças.
– Una espabiladera con tijeras y cadena y una palmatoria, pesan 4 marcos [y] 4 onças.
– Tres cucharas pequeñas y una grande y seis forqueras[34], pesaron 1 marco [y] 7 onças. […]
– Dos tazas doradas, pesan 5 marcos. Un açucarero, salero y pimentero, pesan quatro marcos.
– Dos candeleros grandes del altar, que pesan 16 marcos [y] una onça.
– Dos cáliçes con sus pateras[35], pesan 10 marcos.
– Una cruz, pesa 7 marcos.
– Un portapaz y campanilla, pesan 6 marcos [y] 4 onças.
– Un ostiario, que pesa 4 marcos.
– Quatro vinajeras del altar, que pesan nueve marcos y tres onças.
– Otro ostiario, pesa 2 marcos y 2 onças[36].

Al igual que Zapata, el cardenal Borja llevaba a Roma utensilios de plata blanca y dorada de similares características. Entre ellos, cabe mencionar «tres

---

34 Por «forqueras» o «forquetas» se refiere a tenedores para comer.

35 Son «patenas».

36 AGS, Cámara de Castilla, leg. 884, n.º doc. antiguo 75, s/f. Quién sabe si parte de estos objetos se utilizó en los banquetes que los cardenales solían celebrar. No en vano, este tipo de eventos suponía una ocasión privilegiada en la que las clases altas manifestaban su poder y su riqueza. M.ª Ángeles Pérez Samper, «Fiesta y alimentación en la España moderna: el banquete como imagen festiva de abundancia y refinamiento», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia* Moderna, 10 (1997), pp. 53-98. El propio cardenal Zapata celebró uno en 1612: «El domingo pasado banqueteó el cardenal Zapata en el jardín del cardenal Farnesio, que está detrás de Araceli, a los frailes de san Francisco españoles, a la sombra de una arboleda, que fue cosa de ver ciento y diez frailes en una mesa, sin más gente de fuera que el cardenal, el obispo de Bona y yo. Después de comer hubo una comedia». AGS, Estado, 8799, f. 194v. El conde de Castro al marqués de Villena.

talleres, el uno con todo serviçio de mesa y los dos con sus salerillos […]; dos cantimploras con sus cubos de plata; dos cazuelas; una confitera…» o «una pililla para agua bendita»[37]. En cambio, más difícil resulta encontrar detalles sobre utensilios relacionados con la preparación de los alimentos, porque normalmente suelen tasarse –como en el caso de Borja–, bajo el concepto genérico de «lo necesario para cosas de la cocina y adereço de su comida»[38]. De los documentos estudiados, solo en el caso concreto del cardenal Trejo se consigna específicamente «una lamparilla… para coçer el chocolate»[39].

En otro orden de cosas, se debe señalar que, al igual que otros diplomáticos de la época, los purpurados españoles también llevaban a Roma «cosas de olor». Como queda reflejado en la relación presentada en nombre de Zapata, se trataba de objetos como «pares de guantes de ámbar», «fratriqueras de quero de ámbar», «fratriqueras de tafetán colchadas de olor» o «una cajuela de pastillas»[40]. Es probable que fuesen enseres que los cardenales utilizarían para el intercambio de regalos. No en vano, este era uno de los mecanismos habituales de la diplomacia informal con el que se podía reforzar la imagen personal de cada purpurado en la corte pontificia[41]. Asimismo, resulta cuando menos llamativo que se consignasen en estas relaciones algunas sustancias que formaban parte de la farmacopea de la época. Es el caso de las «ocho piedras bezares» que se declaran en otra cédula de paso concedida al cardenal Sandoval el 29 de abril de 1630[42], o de los

---

37 AGS, Cámara de Castilla, Libro de paso, n.º 367, f. 137.

38 *Ibidem,* f. 139. Para conocer algunos detalles más sobre la alimentación de los cardenales españoles durante el siglo XVII, véase Francisco Martínez Gutiérrez, «Ser cardenal en el siglo XVII. Una aproximación al estilo de vida de los purpurados hispanos durante el Seiscientos», en *Comercio y Cultura en la Edad Moderna. Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015, CD-ROM, pp. 1921-1924.

39 AGS, Cámara de Castilla, leg. 1155, n.º doc. antiguo 62, s/f.

40 AGS, Cámara de Castilla, leg. 884, n.º doc. antiguo 75, s/f. Son «faltriqueras».

41 Diana Carrió-Invernizzi, «Diplomacia informal y cultura de las apariencias en la Italia española», en Cristina Bravo Lozano y Roberto Quirós Rosado (eds.), *En tierra de confluencias. Italia y la Monarquía de España, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Albatros, 2013, pp. 106-109.

42 AHN, Consejos, Cámara de Castilla, libros de paso, n.º 636, f. 88r. Según Covarrubias la «piedra bezar» es la «que se cría en las entrañas, y en las agallas de cierta cabra montesa en las Indias, la qual vale contra todo veneno, y enfermedad de tabardillo, y qualquier otra maligna y ponçoñosa». ¿Tenía miedo el cardenal Sandoval a ser envenenado en Roma? Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana, compuesto por el licenciado don Sebastián de Covarrubias y Orozco, capellán del rey Nuestro Señor, canónigo de la Santa Iglesia de Cuenca y consultor del Santo Oficio,* Madrid, por Luis Sánchez, 1611, p. 136.

«frascos de agua de San Cassiano» que traía de Italia el cardenal Trejo[43]. Asimismo, destacan otros objetos suntuarios, bienes que solían sustraerse al uso cotidiano para ser observados y admirados en una cámara de maravillas[44], como «un vaso de unicornio guarneçido de plata», uno de los bienes que el cardenal Albornoz llevaba a Roma[45]. Por último, merece la pena destacar algunas de las obras de arte atesoradas por los purpurados españoles. Como es lógico pensar, en su inmensa mayoría se trataba de esculturas o pinturas de tipo religioso. Por la descripción de las del cardenal Zapata se deduce que eran imágenes de pequeño formato, ideales para ser veneradas en su capilla privada[46]. Por otro lado, es lógico pensar que los purpurados españoles portaran consigo recuerdos familiares y personales. Así parece confirmarlo el hecho de que, entre las pinturas del cardenal Trejo, hubiese un retrato de su cuñado, Rodrigo Calderón, y otros dos del duque de Lerma y del duque de Uceda. No en vano, gracias a ellos Trejo había conseguido el capelo[47].

Vestirse de cardenal en Roma

Como creo haber puesto de manifiesto, gran parte de los objetos que un cardenal español se llevaba a Roma tenían una función definida en el marco de la vida cotidiana de la ciudad del papa. Es de sobra conocido que uno de los rasgos distintivos del estamento eclesiástico era el uso de una vestimenta específica. Como no

---

43 AGS, Cámara de Castilla, leg. 1155, n.º doc. antiguo 62, s/f. Este purpurado traía este tipo de agua a España por sus supuestas propiedades medicinales. No en vano, el 10 de septiembre de 1624 Trejo escribía al cardenal Francesco Barberini que, antes de pasar a Tívoli, había aprovechado el verano para ir a darse los baños de san Cassiano con la intención de mejorar su salud. BAV [Biblioteca Apostólica Vaticana], Barb.lat., 8572, f. 9r.

44 Renata Ago, *Il gusto delle cose*, *op. cit.,* pp. XVI-XVII.

45 AHN, Consejos, Cámara de Castilla, libros de paso, n.º 636. Por su parte, el cardenal Trejo traía de Roma, entre otros objetos propios de un coleccionista, «un vaso que llaman de tierra sigilata y dentro una flor de la misma materia, guarnecido de plata dorada y labrada con una piedra colorada» y «un vaso de cristal de roca labrado con pie de un hilo de oro…». AGS, Cámara de Castilla, leg. 1155, n.º doc. antiguo 62, s/f.

46 El cardenal llevaba a Roma «un niño Jesús en su caja», «una imagen de Nuestra Señora con el niño Jesús, santa Ana y san Juan» y «una imagen de Nuestra Señora con un Cristo en los braços con dos medias porteçuelas». AGS, Cámara de Castilla, leg. 884, n.º doc. antiguo 75, s/f.

47 AGS, Cámara de Castilla, leg. 1155, n.º doc. antiguo 62, s/f.

podía ser menos, la indumentaria cardenalicia diferenciaba de forma visible a los príncipes de la Iglesia del resto de los clérigos. Asimismo, estaba regulada por una rígida etiqueta que, incluso, contaba con pequeñas variantes dependiendo del territorio. Por lo pronto, entre los cardenales españoles y los italianos solía existir una diferencia bastante evidente: los primeros no podían usar el capelo –símbolo de perfección y de entrega a la Iglesia *usque ad sanguinis effusionem–,* hasta que el papa se lo imponía personalmente en Roma[48]. En cambio, sí podían usar el birrete rojo, una prenda que el pontífice les enviaba tras su nombramiento por medio de un gentilhombre[49]. Por supuesto, todos los purpurados podían emplear la vestimenta roja, compuesta por sotana talar, roquete, mantelete y muceta; pero, siguiendo la costumbre, solo podían portarla en Roma cuando asistían a «Consistorios, capillas, Congregaciones y visitas primeras de cardenales nuevos o embajadores»[50]. No podía ser de otro modo, porque esta indumentaria denotaba la potestad jurisdiccional que los cardenales compartían con el pontífice:

> Los señores cardenales traen en Roma y siempre que salen en hábito el mantelete debajo de la muceta, si no es quando están delante de Su Santidad, y ningún otro prelado, obispo o arçobispo puede traer en aquella corte muceta; el papa trae la muceta sobre el roquete sin mantelete, en señal de la suprema jurisdicción, y quando muere, y hay Sede Vacante, los señores cardenales no pueden salir de casa, si no es en hábito, y entonces se quitan el mantelete y quedan con muceta y roquete, en señal de que reside en el Colegio de cardenales la suprema jurisdicción durante la Sede Vacante. Y la causa de quitarse el mantelete en los Consistorios y Congregaciones, y siempre que ven al papa, y quedar en el mismo hábito que Su Santidad, es porque el papa y cardenales hacen un cuerpo, y son *pars corporis papae*[51].

---

48 «El nuevo electo […] tampoco puede usar de capelo o sombrero colorado hasta que le recibe en Roma en los Consistorios con las ceremonias acostumbradas, y en el interim trae sombrero negro con cordón de seda colorada y oro por toquilla, como le trujo el señor cardenal Sandoval, y otros muchos. Y para que el señor Cardenal Infante pudiese usar del capelo antes de recebirle en Roma, fue necesario que se dispensase y le envió Su Santidad bulla particular de ello». ACDA, 385, n.º 14, *Memoria de lo tocante al hábito cardenalicio, trato de casa y personas y cortesías que deben usar los señores cardenales*, s/f.

49 Fue el papa Paulo II quien impuso su uso a los cardenales en un intento de clarificar las diferencias estéticas entre los miembros del Sacro Colegio y la figura del sumo pontífice. *Cfr.* Carol M. Richardson, *Reclaiming Rome: Cardinals in the fifteenth Century,* Boston, Brill, 2009, pp. 136-137.

50 *Ibidem.*

51 *Ibidem.* La cursiva es mía.

Como creo haber apuntado antes, la etiqueta ceremonial también regulaba el nombramiento de nuevos purpurados. Se trataba de un conjunto de ritos que fue objeto de una serie de modificaciones a lo largo de los siglos XVII y XVIII y que los cardenales españoles solían completar cuando recibían el capelo en Roma[52]. En sus orígenes, durante una fase de la ceremonia se concedía un papel destacado a los cardenales antiguos, quienes debían instruir verbalmente a los recién llegados antes de ser aceptados dentro del Sacro Colegio. En cambio, la tratadística posterior refleja cómo disminuye la importancia de los cardenales mientras se impone como central la relación del nuevo purpurado con el papa. Esta nueva dimensión del acto resultaba patente en el recibimiento del neoelecto por parte del cardenal nepote, quien luego lo presentaba ante el pontífice. Asimismo, el nuevo cardenal debía jurar las constituciones apostólicas, entre las que estaban la bula de Gregorio XV sobre el Cónclave[53]. En el contexto del ceremonial de creación de cardenales, se enfatizaba su supeditación al papa mediante la *aperitio oris*. Durante este rito de paso, el pontífice, que había prohibido a los nuevos purpurados que expresasen su opinión en público al *cerrarles la boca* simbólicamente, les devolvía de nuevo la palabra para integrarlos de pleno en el Sacro Colegio, entregándoles el capelo y el anillo cardenalicio y concediéndoles una iglesia titular o una diaconía[54].

Tampoco escapaba al ritual el uso de los colores, porque formaban parte de un sistema semiológico que combinaba la indumentaria con un conjunto de gestos y una determinada posición de los actores en el espacio. Más concretamente, el color de la vestimenta atestiguaba el profundo significado del calendario litúrgico[55]. En este sentido, el rojo púrpura, que en los cardenales representaba nobleza y libertad eclesiástica, era propio de los tiempos privilegiados, como la Navidad, la Pascua y días festivos señalados por una onomástica importante, como la de san Pedro, o por alguna efeméride representativa, como la coronación del papa. En cambio, el morado o cárdeno significaba tristeza y luto. Por ello era el color

---

52 M. A. Visceglia, «Etiqueta cardenalicia…», *op. cit.*, pp. 133-170. Véase también Maria Antonietta Visceglia, «Il ceremoniale come linguaggio politico: Su alcuni conflitti di precedenza alla Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento», en Maria Antonietta Visceglia y Catherine Brice (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI-XIX siècle),* Roma, École française de Rome, 1997, pp. 117-176.

53 *Ibidem,* pp. 142-146.

54 Girolamo Lunadoro*, Lo stato presente o sia la relazione della Corte di Roma*, Roma, per Giovanni Bartolomichi, 1774, pp. 16-25.

55 M. A. Visceglia, «Etiqueta cardenalicia…», *op. cit.*, pp. 151 y 152.

empleado en Adviento, en todos los viernes del año (salvo en el período pascual y las octavas solemnes), en las capillas funerarias, en las vigilias y en la Sede Vacante. Por último, los cardenales debían vestir con «el color de la rosa seca», símbolo de alegría contenida, en el tercer domingo de Adviento y en el cuarto domingo de Cuaresma. En este último caso, se trataba de un día destinado a escenificar un rito antiguo, cargado de complejos significados, el de la entrega de la rosa de oro. Un objeto precioso, perfumado de bálsamo y almizcle, y que simbolizaba, a la vez, la Trinidad y el sometimiento al soberano pontífice. Como no podía ser de otro modo, la mayoría de los cardenales españoles demostraban estar perfectamente informados de estos significados cromáticos, porque así lo prueban algunas de las prendas de vestir que llevaron a Roma[56].

A modo de conclusión

Por medio de esta aproximación a la cultura material de los purpurados hispanos confío haber puesto de manifiesto parte de lo que, en su caso, significaba ser cardenal en Roma. Como creo haber explicado, casi nada se dejaba al azar, porque la compleja etiqueta que regía en la Ciudad Eterna regulaba hasta el más ínfimo detalle. En el caso de los cardenales de la Corona española el sostenimiento de esta apariencia externa exigía un esfuerzo económico que, en bastantes ocasiones, sobrepasaba con creces su poder adquisitivo. No en vano, Roma era «un formidable centro de consumo de lujo» en el siglo XVII. Un mercado que estaba dinamizado no solo por la presencia de la gran corte pública del papa, sino también por las numerosas cortes privadas de los cardenales –entre ellos, los españoles–, que acrisolaban, al mismo tiempo, las características de la nobleza mundana con las de la aristocracia eclesiástica[57].

---

56 Es común encontrar prendas de vestir en colores rojo o morado en la mayoría de los casos anteriormente citados. Más llamativo resulta, en mi opinión, el color «rosa seca» que, como ya he dicho, se empleaba en contadas ocasiones. Pese a ello algunos cardenales demostraban estar al tanto de su uso en Roma. Así, entre otras prendas, el cardenal Zapata llevaba «una ropa de gorbarán de rosa seca, usada y aforrada en pelusa». AGS, Cámara de Castilla, leg. 884, n.º doc. antiguo 75, s/f. Por su parte, el cardenal Trejo traía de Roma «dos birretes de tafetán rosa seca colchados con ámbar» y «un vestido de saieta rosa seca, sotana larga, con mangas, mantelete y muzeta». AGS, Cámara de Castilla, leg. 1155, n.º doc. antiguo 62, s/f.

57 Renata Ago, *Il gusto delle cose*, *op. cit.,* p. XX.

Si bien no se puede negar que, por un lado, residir en Roma podía suponer un gasto exorbitante para purpurados como los españoles. Por otro lado, este dispendio podía verse recompensado con creces. No en vano, al formar parte de la Curia y participar de manera más o menos directa en los negocios de la embajada española, estos cardenales contaban con múltiples posibilidades de protagonismo político[58]. Al mismo tiempo no hay que perder de vista que, si sabían aprovecharse de ello, los purpurados españoles podían canalizar lo que el *mercado beneficial* romano les ofrecía tanto en provecho propio como a favor de su misma familia y clientela.

[58] Un ejemplo importante de ello es el caso del cardenal Pascual de Aragón, ya en la segunda mitad del XVII. Diana Carrió-Invernizzi, *El gobierno de las imágenes: ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII,* Madrid, Iberoamericana, 2008.

IGLESIA Y ECONOMÍA: LA INVERSIÓN NOBILIARIA EN EL MUNDO ECLESIÁSTICO Y SU RETORNO ECONÓMICO. EL EJEMPLO DE LOS FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA[1]

Raúl Molina Recio
Universidad de Extremadura

Resumen:

Este trabajo trata de analizar, desde la óptica de los modelos de reproducción social, el papel de las estrategias familiares de la nobleza en torno a la Iglesia. Pretendemos, en primer lugar, estudiar estadísticamente el número de eclesiásticos dentro del linaje Fernández de Córdoba para comprender cómo se desplegaron una serie de estrategias tendentes al aumento de la riqueza y el poder. En segundo lugar, analizamos las esferas de poder eclesiástico alcanzadas por los Córdoba. Y, en tercer lugar, analizamos el efecto de las mismas para la familia.

Palabras clave:

Iglesia, modelos de reproducción social, nobleza, Historia de la Familia, estrategias familiares.

Abstract:

This work try to analyze the role of the family strategies of the nobility round the Church from the methodology of the models of social reproduction. Firstly, we intend to study statistically the number of clergy within the lineage Fernández de Córdoba to understand how a series of strategies to increase the wealth and power were deployed. Secondly, we analyze the spheres of ecclesiastical power achieved by the Cordoba. And, thirdly, we analyze the effect for the family.

Key words:

Church, models of social reproduction, nobility, Family History, family strategies.

---

[1] El presente trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación Coordinado financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad «Realidades familiares hispanas en conflicto: de la sociedad de los linajes a la sociedad de los individuos, siglos XVII-XIX», HAR2010-21325-C05-01, que reúne a subproyectos de las Universidades de Murcia, Valladolid, País Vasco, Castilla La Mancha, Extremadura y Barcelona.

1. Introducción y objetivos

La presente comunicación pretende acercarse al complejo mundo de la inversión nobiliaria en la Iglesia y su retorno en forma de beneficios económicos, de poder e influencia. Pretendemos, pues, analizar desde la óptica de los modelos de reproducción social cómo un linaje al completo (en este caso, los Fernández de Córdoba, que hemos estudiado tomando los datos de 37 de las 50 Casas que lo conformaron en la Edad Moderna) destinó a sus hijos segundones (de ambos sexos) hacia la Iglesia como parte de una estrategia familiar más amplia.

En primer lugar, pretendemos cuantificar el fenómeno de la dedicación eclesiástica de los segundones en el linaje, viendo el porcentaje de los mismos que acabó sirviendo a los fines estratégicos familiares en el ámbito eclesiástico y su evolución en el tiempo. Así, podremos definir las diferentes estrategias desplegadas (según el género de los vástagos) por cada una de las Casas (dependiendo de su jerarquía), además de su desarrollo secular.

En segundo lugar, analizaremos las distintas esferas de poder donde se insertan los eclesiásticos según la jerarquía nobiliaria.

En tercer lugar, trataremos de evaluar el efecto de estas estrategias familiares desde tres puntos de vista: el económico (en qué medida la familia obtuvo un retorno de la inversión hecha en sus vástagos eclesiásticos gracias al uso de la herencia en beneficio de la familia, las fundaciones eclesiásticas…), el político (el nivel de influencia alcanzado en los diferentes ámbitos institucionales de la Monarquía Hispánica) y el de las redes sociales en las cuales acabó inserta la familia merced a las acción de los eclesiásticos familiares.

2. Fuentes y metodología

Para una tarea tan amplia partimos de una *base de datos* de todo el linaje elaborada durante el desarrollo de nuestra Tesis Doctoral, donde procesamos la información de 37 Casas de los Fernández de Córdoba desde el siglo XV (en algún caso antes) hasta el siglo XIX. Precisamente, los datos sobre los eclesiásticos Córdoba han sido a los que menos jugo les hemos podido sacar por la orientación que ha seguido nuestra investigación anterior, de ahí que hayamos considerado oportuno comenzar a explotar en la presente comunicación el tema en cuestión.

Dicha base de datos la realizamos apoyados, fundamentalmente, en la obra de Fernández de Bethencourt[2], además de en una abundante y aún inédita documentación de archivo.

En este sentido, se tiene ya procesada un volumen de documentación archivística sobre los personajes protagonistas de este estudio bastante importante[3], la cual nos ayudará a estudiar en ejemplos concretos (testamentos, fundaciones eclesiásticas, mayorazgos…) las estrategias familiares desplegadas por éstos.

En cuanto a la *metodología* de estudio que hemos aplicado, hemos de precisar que hemos partido de un análisis de los modelos de reproducción social[4] de los

---

[2] Antonio Fernández de Bethencourt, *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, Madrid, 1905. Junto a esta obra, es inexcusable citar la de Vicente Porras Benito, *Glosas a la Casa de Córdoba*, Córdoba, 1991, donde se completan muchos datos genealógicos que Bethencourt omite. Para algunos aspectos biográficos ampliados resulta también de gran interés otra fuente, como es la del Abad de Rute, Francisco Fernández de Córdoba, *Historia de la Casa de Córdoba*, publicada en el *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, desde el año 1954 en adelante. Se trata de un miembro del propio linaje, además de un humanista bastante considerado que vivió a caballo entre el siglo XVI y XVII.

[3] Es importante resaltar que la mayor parte de la información que hemos procesado en nuestra base de datos, procedente de los trabajos genealógicos anteriores, ha sido contrastada en el archivo, sobre todo, tras la recopilación de las escrituras de testamento, renuncias a legítimas, fundaciones de mayorazgos, capellanías…, destacando los siguientes conjuntos documentales a los que no podemos hacer más referencia por el espacio limitado de esta comunicación: Archivo Histórico Nacional-Sección Nobleza de Toledo, Archivo General de Andalucía, Archivo Histórico Nacional, Biblioteca Nacional, Archivo General de Simancas, Archivos de las Reales Chancillerías de Granada y Valladolid o Real Academia de la Historia.

[4] La bibliografía referente a los modelos de reproducción social y, en general, a los aspectos de Historia de la Familia que más tocan a este trabajo es inmensa, tanto en España como en el resto de Europa. Lo mismo podemos decir de las monografía, artículos, comunicaciones, etc., que hacen referencia a la nobleza. Por supuesto, superan con mucho la extensión que podemos abarcar en un trabajo como éste. Basten, al menos de un modo orientativo, los siguientes trabajos: Antonio Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1973; Enrique Soria Mesa, *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*, Córdoba, 2000 y *La nobleza española en la Edad Moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, 2007; Santiago Aragón Mateos, *La nobleza extremeña en el siglo XVIII*, Mérida, 1990; Janine Fayard, *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)*, Madrid, 1982; J.M. Pelorson, *Les «letrados», juristes castillans sous Philippe III*, Poitiers, 1980; Ana Guerrero Mayllo, *Familia y vida cotidiana de una élite de poder. Los regidores madrileños en tiempos de Felipe II*, Madrid, 1993; Antonio Irigoyen López, *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución. El Cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia, 2000; Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (eds.), *Familia, poderosos y oligarquías*, Murcia, 2001; Francisco Chacón, James Casey et alii: *La familia en la España Mediterránea, siglos XV-XIX*, Barcelona, 1987; Francisco Chacón (ed.), *Familia y sociedad en*

Fernández de Córdoba, centrándonos, como es obvio, en las estrategias eclesiásticas desplegadas por éstos. La idea central es determinar cómo se usaron éstas para aumentar y perpetuar el poder de la familia a lo largo del tiempo[5]. Los medios para hacer esto son muy variados y, precisamente, es esto lo que tratamos de determinar en el caso que nos ocupa.

Muchas de estas estrategias son harto conocidas, pero podemos sintetizarlas muy brevemente en dos tipos:

1. Estrategias de ahorro y de concentración de los medios económicos en una línea familiar, normalmente la primogénita, que se suele concretar con la entrada de las mujeres (también de algunos hombres) en el convento, previa renuncia a la legítima, que suele hacerse en el hermano mayor o el padre (si aún es el titular de la Casa).
2. Estrategias de extensión del poder político y económico: sobre todo, en el caso de los varones, en quienes se hace la mayor inversión con el pago de estudios universitarios, alimentos para su sustento y mantener un tren de vida acorde con su prestigio e influencia, estancias en Roma o en la Corte y cualquier otro gasto de similar índole. Gracias a esta inversión el vástago podía llegar a alcanzar los mayores beneficios eclesiásticos, amasando una buena fortuna, además de una red social mucho más amplia con la que «colocar» a los parientes, asegurar las necesidades familiares ante la Iglesia (por ejemplo, facilitando las dispensas eclesiásticas), en la Corte, en los Conse-

---

el Mediterráneo Occidental. Siglos XV-XIX, Murcia, 1987; David-Sven Reher, *La familia en España. Pasado y presente*, Madrid, 1996; Ángel Rodríguez Sánchez, *La familia en la Edad Moderna*, Madrid, 1996.

[5] Para el estudio de la familia y sus estrategias familiares, así como los comportamientos nobiliarios en este sentido son básicos (de forma muy sintética) los trabajos de Michael Anderson, *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, Madrid, 1988; Jean Louis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*, Barcelona, 1979; *Families in Former Times*, Cambridge, 1979; Philipe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1987; Jack Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986; *La familia europea*, Barcelona, 2001; C. Klapisch-Zuber y F. Zonabend (dirs.), *Historia de la Familia*, Madrid, 1988; D.I. Kertzer, y M. Barbagli (compiladores), *Historia de la familia europea*, Barcelona, 2003; Lawrence Stone, *The crisis of the aristocracy, 1558-1641*, Oxford, 1965 y *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, Méjico, 1989; VVAA, *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600: fonti e problemi. Atti del convegno internazionale, Milano 1-4 diciembre 1983*, Roma, 1986; Maria Antonia Visceglia, *Il bisogno di eternitá. I comportamenti aristocratici a Napoli in Etá Moderna*, Nápoles, 1988; Gerard Delille, *Famille et propieté dans le Royaume de Naples (XVe-XIXe siécle)*, Roma, 1985.

jos… Todo dependía del nivel de cargos eclesiásticos al que se tuviese acceso, es decir, del éxito de la estrategia familiar desplegada.

El resultado es siempre el mismo: aumento de la riqueza familiar, base del poder en la Edad Moderna, como defenderán los mercantilistas, e incremento de las redes de influencia en la Corte, en Roma y en los diferentes ámbitos eclesiásticos hispanos, lo que se concretó, en definitiva, en un mayor peso social y político de la Casa[6].

---

[6] La bibliografía sobre los aspectos eclesiásticos que aquí abordamos supera también los límites de esta comunicación, pues es muy amplia y, por suerte, va en aumento en los últimos años. Pese a todo, conviene citar los siguientes trabajos de referencia para tener, siquiera, una somera idea de los autores que han hollado esta tan interesante vía de investigación: Antonio Irigoyen López, *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución: el cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia, 2001, «Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna», en Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (coords.), *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española. XXV aniversario del Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX*, Murcia, 2007, pp. 245-269; A. Cabeza Rodríguez, *Clérigos y señores. Política y religión en Palencia en el Siglo de Oro*, Palencia, 1996 e «Ingresos percibidos por los eclesiásticos de la catedral de Palencia durante la época Moderna. Operaciones efectuadas en torno al reparto de prebendas», en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, Diputación Provincial de Palencia, Palencia, 1990, t. III, pp. 483-498; María T. Benito Aguado, *La sociedad vitoriana en el siglo XVIII: el clero, espectador y protagonista*, Bilbao, 2001; J. M. Latorre Ciria, *Economía y religión: las rentas de la catedral de Huesca y su distribución social (siglos XVI-XVIII)*, Zaragoza, 1992; Antonio J. Díaz Rodríguez, *El clero catedralicio en la España moderna: los miembros del cabildo de la catedral de Córdoba (1475-1808)*, Editum, Murcia, 2012, «Élites eclesiásticas locales y financiación de estrategias familiares: los prebendados de la catedral de Córdoba en época moderna», en Raúl Molina Recio (dir.), *Familia y economía en los territorios de la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*, Badajoz, Mandalay Ediciones, 2014 pp. 73-116, «Iglesia y movilidad social en la Monarquía Hispánica: nuevas respuestas y nuevos interrogantes», en Enrique Soria Mesa y Antonio J. Díaz Rodríguez (eds.), *Iglesia, poder y fortuna. Clero y movilidad social en la España Moderna*, Granada, 2012, pp. 1-6 y en la misma obra «La instrumentalización de los cabildos catedrales. Los Salazar como estudio de caso de la minoría judeoconversa», pp. 115-138, «Cabildos eclesiásticos y clero catedralicio en el Antiguo Régimen: estado de la cuestión», *Revista de Historiografía*, 13 (2010) pp. 82-99, «Entre parientes. Modelos de formación de dinastías en el cabildo catedralicio cordobés (ss. XVI-XVIII)», en Enrique Soria Mesa y Raúl Molina Recio (coord.), *Congreso internacional «Las élites en la época moderna: la monarquía española». Tomo II: Familia y redes sociales*, Córdoba, 2009, pp. 161-173; S. Molina Puche y A. Irigoyen López, «El clérigo al servicio del linaje. Clero, familia y movilidad social en el Reino de Murcia, siglos XVI-XVII», *Mágina. Revista del Centro Asociado «Andrés de Vandelvira» de la provincia de Jaén*, 13 (2009), pp. 215-228 (Número monográfico: M.ª A. López Arandia (coord.), *Entre el cielo y la tierra. Las elites eclesiásticas en la Europa Moderna*); E. Soria Mesa, «Las capellanías en la Castilla moderna: familia y ascenso social», en A. Irigoyen López

Para detectar estos comportamientos estratégicos hemos diseñado más de 30 consultas en la base de datos que nos informen de los siguientes aspectos:

1. El número absoluto de eclesiásticos y su peso relativo en el linaje para evaluar el papel de la Iglesia en el modelo de perpetuación y reproducción social de los Fernández de Córdoba.
2. Analizar su evolución a lo largo del Modernidad.
3. Las diferentes estrategias desplegadas según el género: las mujeres como ahorro y los hombres como extensión de los lazos de poder.
4. El diferente comportamiento estratégico de las distintas Casas de acuerdo a su nivel dentro de la jerarquía de la nobleza.
5. La tipología de cargos eclesiásticos que ostentaron los miembros del linaje y, por consiguiente, las esferas de poder dentro de la Iglesia a las que se tiene acceso.
6. Cómo revirtió esta inversión de los Córdoba en el linaje en términos económicos y de poder:
   a. En forma de incremento del patrimonio gracias a las renuncias a las legítimas en el caso de los vástagos destinados al convento.
   b. Con la fundación de mayorazgos, memorias, capellanías… que supusieron el sustento de los segundones o ampliaron el potencial económico de las líneas principales de la familia y que no son sino el fruto de la riqueza amasada en el desempeño de los diversos cargos eclesiásticos.
   c. Con el nombramiento de beneficiarios de los testamentos de los eclesiásticos a los propios familiares, sobre todo, en el caso de los más desfavorecidos merced a la tan extendida solidaridad familiar.
   d. Apoyos políticos en el ámbito cortesano.
   e. Redes de influencia ante los asuntos eclesiásticos que atañían a la familia: dispensas, nombramientos en oficios…

---

y A. L. Pérez Ortiz (eds.), *Familia, transmisión y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, Murcia, 2002, pp. 135-148; A. Irigoyen López, y J. Hernández Franco, «Linaje, jesuitas y cabildo de la catedral de Murcia. Las fundaciones del racionero Sepúlveda», en *Littera scripta in honorem Prof. Lope Pascual Martínez*, Murcia, 2002, pp. 521-537. Especialmente interesante para nuestros propósitos resulta el trabajo de Fabrizio D'Avenia, «Investimenti di famiglia. Le carriere ecclesiastiche nella Monarchia Spagnola: dalla Sicilia a Madrid e ritorno (secc. XVI-XVII)», en Raúl Molina Recio (dir.), *Familia y economía en los territorios de la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*, Badajoz, Mandalay Ediciones, 2014 pp. 267-307.

3. El peso de los eclesiásticos en el modelo de reproducción social de los Fernández de Córdoba[7]

Para conocer la importancia de las estrategias familiares de los Córdoba relacionadas con la Iglesia es preciso partir del peso que ocupan los eclesiásticos en el linaje, es decir, del número absoluto de vástagos que fueron destinados a la Iglesia para satisfacer cualquiera de los resultados arriba descritos. En este sentido, podemos apreciar en el siguiente cuadro que una quinta parte de ellos (un 21%) formaron parte de la institución. Un número que no es alto y que refleja cómo en el caso de la aristocracia y los linajes más tradicionales de la nobleza hispana frente al celibato eclesiástico la estrategia predominante fue la del matrimonio (un 64,6% de todos los individuos), tal y como hemos destacado en otro trabajo[8]. Y es que, cuando la riqueza media de la familia es alta, se prefirió la aper-

---

[7] Me gustaría hacer una breve puntualización sobre la necesaria comparación de nuestros datos con otros ámbitos geográficos y otras noblezas, que no puedo abordar aquí por la extensión limitada de este trabajo. Lo cierto es que estamos concluyendo un artículo mucho más amplio donde abordamos la comparación de los datos del modelo de reproducción social de los Córdoba con otros ámbitos geográficos como el de Portugal, Italia, Inglaterra y Francia gracias a los trabajos, respectivamente, de Nuno Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes. A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1850)*, Lisboa, 1998 (reedición revisada en Lisboa, 2003); Mafalda Soares da Cunha, *A Casa de Bragança 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares*, Lisboa, 1999; F. Olival y N. G. Monteiro, «Movilidad social en las carreras eclesiásticas en Portugal (1500-1820)», en F. Chacón Jiménez y N. G. Monteiro (coords.), *Poder y movilidad social: cortesanos, religiosos y oligarquías en la Península Ibérica (siglos XV-XIX)*, Murcia, 2006; D. Herlihy y C. Klapsich-Zuber, *Les Toscans et leurs famillas. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris, 1978; C. Klapsich-Zuber, *Household and Family in Tuscany*, en *Household and Family in Past Time*, pp. 267-281 y «Declino demografico e struttura della famiglia: l'esempio di Prato (fine XIV - fine XV sec.)», en George Duby y Jacques Le Goff, *Famiglia y parentela nell'Italia medievale*, Bolinia, 1981, pp. 169-183; Dante E. Zanetti, *La demografía del patriziato milanese nei secoli XVII, XVIII, XIX*, Milán, 1972; Marzio Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamendi della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bolonia, 1984; R. Litchfield, «Caratteristiche demografiche delle famiglie patrizie fiorentine dal sedicesimo al diciannovesimo secolo», en C. Corsini et alii, *Saggi di demografía storica*, Florencia, 1969, p. 25; T.H. Hollingsworth, *The Demography of the British Peerage*, suplemento en *Population Studies*, 18 (1964); L. Henry, *Anciennes Familles Genèvoises. Étude démographique: XVIe-XXe siècle*, París, 1956; Louis Henry, Claude Levy, «Ducs et pairs sous l'Ancien Régime. Caractéristiques démographiques d'une caste», *Population* (edición francesa), vol. 15, 5 (Oct.-Dic., 1960), pp. 807-830; J.-P. Labatut, *Les Ducs et pairs de France*, París, 1972.

[8] Raúl Molina Recio, «Reproducción social y estrategias matrimoniales entre la nobleza española (ss. XV-XIX)», en Antonio Jiménez Estrella, Julián José Lozano Navarro, Francisco

tura hacia otros linajes para ampliar los lazos de parentesco y, sobre todo, aumentar las opciones de anexión de Casas, mayorazgos u otro tipo de elementos relacionados con la herencia[9].

N.º TOTAL DE ECLESIÁSTICOS EN EL LINAJE FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA (SIGLOS XV-XVIII)

¿ESTAMENTO ECLESIÁSTICO?	N.º	%
Sí	203	21
No	758	79

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Como podemos apreciar en el siguiente cuadro y gráfico, si hacemos una distribución por sexos, las estrategias familiares en torno a la Iglesia quedan un poco más perfiladas: más del 60% de la muestra son mujeres frente a un 39% de hombres. Es decir, que el objetivo mayoritario de las mismas puede concretarse en el ahorro y la concentración de medios económicos, pues el destino eclesiástico de las féminas es siempre el mismo: el convento. Destacar, por otro lado, que casi un 40% de la muestra son varones, destinados a extender los lazos del poder de la familia hacia el mundo eclesiástico, como veremos.

N.º TOTAL DE ECLESIÁSTICOS DEL LINAJE POR SEXOS (SIGLOS XV-XVIII)

SEXO	N.º
hombre	80
mujer	123

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Sánchez-Montes González y Margarita María Birriel Salcedo (eds. lits.), *Construyendo historia: estudios en torno a Juan Luis Castellano*, Universidad de Granada, 2013, pp. 579-594.

9 Sobre este tema he aportado numerosos ejemplos, mostrando el efecto de este tipo de estrategias matrimoniales tan expansivas, en el siguiente trabajo: Raúl Molina Recio, «Estrategias familiares y economía entre la nobleza castellana de la Modernidad: un primer acercamiento a los efectos económicos de las políticas matrimoniales», en Raúl Molina Recio (dir.), *Familia y Economía en los territorios de la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*, Badajoz, Mandalay Ediciones, 2014, pp. 15-72.

Aún podemos concretar un poco más esta visión general del linaje viendo la evolución del número de eclesiásticos a lo largo de la Edad Moderna, cuyos resultados son francamente interesantes. Como podemos observar en el siguiente cuadro, el número va en continuo descenso, lo que significa dos cosas:

1. La Iglesia fue cada vez un ámbito menos rentable para esta clase de familias aristocráticas o, al menos, de la nobleza tradicional, de ahí que se prefiriera el matrimonio como estrategia al celibato eclesiástico.
2. Poco a poco, se va imponiendo un paradigma de individualismo que crece, sobre todo, en el siglo XVIII y adquiere su madurez en el XIX, de modo que los vástagos eligen con mayor libertad su futuro, prefiriendo quedar solteros a ingresar en un convento o en el seminario.

N.º DE ECLESIÁSTICOS DEL LINAJE POR SIGLOS

SIGLO	N.º	% DEL TOTAL
XVI	88	46,1
XVII	68	35,6
XVIII	35	18,3
Total	191	

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Otro punto de vista interesante nos lo proporciona el análisis de los eclesiásticos por género y por siglos. Así, podemos apreciar cómo son las mujeres las que tienen un mayor peso en todos los siglos respecto a los hombres por dos razones: la primera es que la inversión en la carrera eclesiástica de los varones es mayor que en la de las féminas, que sólo reciben la dote para entrar en el convento y unos alimentos, cosa que es mucho más barata que pagar años y años de formación, viajes y el tren de vida nobiliario de los primeros; la segunda es que las monjas supusieron para sus familias un ahorro de dinero importante, pues cabe suponer que en la mayor parte de los casos renunciaron a su legítima a favor del titular de la Casa (ya fuera éste el padre o el hermano varón de más edad). De nuevo, vemos la disminución en ambos géneros del número de efectivos eclesiásticos conforme nos acercamos al siglo XVIII, tónica general en el linaje.

N.º DE ECLESIÁSTICOS DEL LINAJE POR SEXO Y SIGLOS

SEXO	ADSCRIPCIÓN SECULAR	N.º	%
Mujer	XV	5	55,6
Hombre	XV	4	44,4
Mujer	XVI	52	59,1
Hombre	XVI	36	40,9
Mujer	XVII	44	64,7
Hombre	XVII	24	35,3
Mujer	XVIII	21	60,0
Hombre	XVIII	14	40,0

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Estas estrategias pueden analizarse de acuerdo a la jerarquía nobiliaria (alta, media y baja nobleza, sin entrar en más disquisiciones sobre este complejo tema), pudiéndose apreciar cómo las Casas con mayor rango (y, por ende, con mayor potencial económico) presentan un menor número de eclesiásticos por el simple hecho de que disponen de más riqueza para casar a los vástagos, como hemos dicho, la estrategia predominante en el linaje. Aún así, no deja de tener una gran importancia el peso de lo eclesiástico, mostrándose la Iglesia como un camino inexcusable para los objetivos de perpetuación y reproducción social de la nobleza.

Como es obvio, habría que analizar cada caso de forma individualizada. Aún así, se aprecia cómo los mayores porcentajes de dedicación a la Iglesia (por encima de ese 21% de media del linaje) los encontramos en las Casas de la nobleza media o en líneas que entrarían dentro de la alta nobleza por poseer el título nobiliario, pero que todavía tienen unas raíces bastante profundas en lo local frente al mundo de la Corte y la alta administración de la Monarquía. Destaca como excepción el ejemplo de los condes de Cabra, quienes presentan más de un 40% de eclesiásticos entre los siglos XVI y XVII, hasta que la línea se extingue.

N.º TOTAL DE ECLESIÁSTICOS POR CASAS (SIGLOS XV-XVIII)

¿ESTAMENTO ? ECLESIÁSTICO	CASA A LA QUE PERTENECE	RANGO	N.º	%
No	Aguilar	Alta nobleza	57	89,1
Sí	Aguilar	Alta nobleza	7	10,9
Sí	Aguilar/Armuña	Media nobleza	8	40,0
No	Aguilar/Armuña	Media nobleza	12	60,0
Sí	Aguilar/Belmonte (Natural)	Media nobleza	2	7,1
No	Aguilar/Belmonte (Natural)	Media nobleza	26	92,9
Sí	Aguilar/Belmonte (Natural)/ Pequeña Línea Derivada	Media nobleza	6	60
No	Aguilar/Belmonte (Natural)/ Pequeña Línea Derivada	Media nobleza	4	40
Sí	Aguilar/Belmonte/Valdemoro (Perú)	Media nobleza	2	14,3
No	Aguilar/Belmonte/ Valdemoro (Perú)	Media nobleza	12	85,7
No	Aguilar/Belmonte/Villaseca/ Constantina	Media nobleza	9	60,0
Sí	Aguilar/Belmonte/ Villaseca/Constantina	Media nobleza	6	40,0
No	Aguilar/Feria	Alta nobleza	22	64,7
Sí	Aguilar/Feria	Alta nobleza	12	35,3
Sí	Aguilar/Feria/Condes de Teba	Alta nobleza	5	55,6
No	Aguilar/Feria/Condes de Teba	Alta nobleza	4	44,4
No	Aguilar/Medinaceli	Alta nobleza	24	96,0
Sí	Aguilar/Medinaceli	Alta nobleza	1	4,0
No	Aguilar/Medinaceli/Salvatierra	Alta	5	100
No	Aguilar/Sessa	Alta	3	100
Sí	Alcaides de Los Donceles o Comares	Alta nobleza	7	15,6
No	Alcaides de Los Donceles o Comares	Alta nobleza	38	84,4
No	Cabra/1.ºs Sres. Baena	Alta nobleza	4	80,0

¿ESTAMENTO ? ECLESIÁSTICO	CASA A LA QUE PERTENECE	RANGO	N.º	%
Sí	Cabra/1.ºs Sres. Baena	Alta nobleza	1	20,0
No	Cabra/Algarinejo/Luque/ Valenzuela (Natural)	Alta nobleza	26	83,9
Sí	Cabra/Algarinejo/Luque/ Valenzuela (Natural)	Alta nobleza	5	16,1
Sí	Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	Alta nobleza	14	21,2
No	Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	Alta nobleza	52	78,8
Sí	Cabra/Torrequebradilla	Media nobleza	9	21,4
No	Cabra/Torrequebradilla	Media nobleza	33	78,6
Sí	Cabra/Valenzuela	Media nobleza	13	26,5
No	Cabra/Valenzuela	Media nobleza	36	73,5
Sí	Cabra/Valenzuela/Zayas (Natural)	Baja nobleza	1	6,3
No	Cabra/Valenzuela/Zayas (Natural)	Baja nobleza	15	93,8
No	Condes de Cabra/ Duques de Baena y de Sessa	Alta nobleza	61	58,1
Sí	Condes de Cabra/ Duques de Baena y de Sessa	Alta nobleza	44	41,9
Sí	Donceles o Comares/Torrescabrera	Alta nobleza	10	24,4
No	Donceles o Comares/Torrescabrera	Alta nobleza	31	75,6
Sí	Donceles o Comares/Zuheros	Media nobleza	5	12,8
No	Donceles o Comares/Zuheros	Media nobleza	34	87,2
Sí	Donceles o Comares/ Zuheros/Fontanar	Media nobleza	5	16,7
No	Donceles o Comares/ Zuheros/Fontanar	Media nobleza	25	83,3
Sí	Montemayor Alcaudete	Alta nobleza	5	8,6
No	Montemayor o Alcaudete	Alta nobleza	53	91,4

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Por otro lado, el estudio por Casas nos permite evidenciar cómo en la mayoría de los casos las centurias de la Modernidad vieron una clara reducción de su número en la mayor parte de las líneas estudiadas. Cuando no es así y vemos

un aumento del siglo XVI al XVII, es porque la familia comienza a afianzar su poder en este siglo, pudiendo invertir en el siglo XVII lo necesario para que sus varones segundones ocupasen cargos eclesiásticos de cierta importancia, todos los cuales fueron siempre una forma bastante eficaz de amasar buenas fortunas que acabarán revirtiendo en la Casa. A veces, como en el caso de los Cabra vemos un aumento importante de los eclesiásticos en el Quinientos, pero en este caso es fruto del aumento de las vocaciones debido a la relación de la familia con determinados personajes relevantes de la mística española de la época.

N.º DE ECLESIÁSTICOS POR SIGLOS DE ALGUNAS CASAS DE LOS FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA

CASA A LA QUE PERTENECE	ADSCRIPCIÓN SECULAR	N.º
Aguilar/Armuña	XVI	5
Aguilar/Armuña	XVII	3
Aguilar/Feria	XVI	4
Aguilar/Feria	XVII	7
Aguilar/Feria	XVIII	1
Alcaides de los Donceles o Comares	XVI	3
Alcaides de los Donceles o Comares	XVII	3
Alcaides de los Donceles o Comares	XVIII	1
Cabra/Algarinejo/Luque/Valenzuela (natural)	XVII	4
Cabra/Algarinejo/Luque/Valenzuela (natural)	XVIII	1
Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	XVI	5
Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	XVII	5
Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	XVIII	4
Cabra/Torrequebradilla	XVI	3
Cabra/Torrequebradilla	XVII	5
Cabra/Torrequebradilla	XVIII	1
Cabra/Valenzuela	XVI	5
Cabra/Valenzuela	XVII	8
Condes de Cabra/Duques de Baena y de Sessa	XV	5
Condes de Cabra/Duques de Baena y de Sessa	XVI	30
Condes de Cabra/Duques de Baena y de Sessa	XVII	6
Condes de Cabra/Duques de Baena y de Sessa	XVIII	3

CASA A LA QUE PERTENECE	ADSCRIPCIÓN SECULAR	N.º
Donceles o Comares/Torrescabrera	XVII	3
Donceles o Comares/Torrescabrera	XVIII	7
Donceles o Comares/Zuheros/Fontanar	XVI	1
Donceles o Comares/Zuheros/Fontanar	XVII	4
Montemayor/Guadalcázar	XV	1
Montemayor/Guadalcázar	XVI	9
Montemayor/Guadalcázar	XVII	2

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

4. La extensión del poder económico y político del linaje en el mundo eclesiástico

¿Hasta dónde llegó el poder de los Fernández de Córdoba en el seno de la Iglesia? Como podemos apreciar en el cuadro y la gráfica que sigue, más de tres cuartas partes de los Córdoba que se unieron al mundo eclesiástico lo hicieron como clero regular (77,7%), volviendo a dejarnos claro que la estrategia predominante del linaje fue la del ahorro y la concentración de medios, en los momentos en que esto fue necesario, sobre todo, en los periodos de formación y consolidación del poder de las Casas.

Junto a ello, podemos apreciar que el estatus social de los Fernández de Córdoba, así como su potencial económico medio les permitió situarse en esferas de poder eclesiástico muy relevantes, con sólo un caso dentro de lo que podríamos denominar baja jerarquía dentro de la Iglesia. Así, podemos apreciar cómo la mayor parte de los miembros del linaje con este tipo de dedicación vital se sitúa en la media y alta jerarquía (casi un 22%). Por *media jerarquía* he considerado los cargos locales en el seno de la Iglesia dentro del complejo y vasto mundo de los cabildos catedralicios castellanos. Por *alta jerarquía* he considerado los cargos de elección real y papal como obispos, arzobispos, cardenales… Unos y otros supusieron pingües rentas para los eclesiásticos y, como no, para la propia familia, receptora en numerosas ocasiones de estas rentas en forma de fundaciones, capellanías, herencias o todo tipo de protecciones económicas para los más desfavorecidos dentro del linaje, los segundones de ambos sexos, amparados por sus tíos curas de múltiples maneras.

TIPOLOGÍA DE LOS CARGOS ECLESIÁSTICOS DEL LINAJE (SIGLOS XV-XVIII)

TIPO CARGOS ECLESIÁSTICOS	N.º	%
Baja jerarquía eclesiástica	1	0,5
Media jerarquía eclesiástica	25	12,4
Alta jerarquía eclesiástica	19	9,4
Clero regular	157	77,7

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Vista este perspectiva desde el género, nos permite apreciar cómo la mayor parte de los miembros del linaje que entran a formar parte del clero regular son mujeres (el 78,3%) mientras que los hombres sólo suponen el 21,7% de este tipo de eclesiásticos. De modo que fueron las féminas en su mayoría las encargadas de cumplir con una estrategia de ahorro de los medios económicos de la Casa (también de desarrollar su vocación religiosa individual o proteger su honra, aunque esto no lo podemos cuantificar).

Por su parte, los varones fueron destinados por la familia en una tercera parte al convento, mientras que dos terceras partes sirvieron a los fines de extender el poder del linaje sobre el poderoso y siempre suculento mundo eclesiástico, como vemos en el siguiente cuadro y gráfica.

TIPOLOGÍA DE LOS CARGOS ECLESIÁSTICOS POR SEXO DE TODO EL LINAJE (SIGLOS XV-XVIII)

TIPO CARGOS ECLESIÁSTICOS	SEXO	N.º	%	TOTAL DE HOMBRES
Clero regular	Mujer	123	100	
Hombre	34	43,0		
Alta jerarquía eclesiástica	Hombre	19	24,1	79
Media jerarquía eclesiástica	Hombre	25	31,6	
Baja jerarquía eclesiástica	Hombre	1	1,3	

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Los resultados de este política hacia lo eclesiástico fueron bastante exitosos para los Córdoba y pueden verse, uno por uno, en un anexo que he preparado en la siguiente dirección de Internet: https://sites.google.com/site/eclesiasticoscordoba/

En cuanto a las Casas que gozaron de los más altos cargos son, en su mayoría, las de mayor rango jerárquico del linaje, muchas de ellas Grandes de España, como podemos seguir en el siguiente cuadro:

CASAS CON ALTOS CARGOS ECLESIÁSTICOS (SIGLOS XV-XVIII)

CASA A LA QUE PERTENECE	N.º
Aguilar/Armuña	2
Aguilar/Feria	3
Aguilar/Feria/Condes de Teba	1
Aguilar/Medinaceli	1
Alcaides de los Donceles o Comares	1
Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	1
Cabra/Torrequebradilla	2
Condes de Cabra/Duques de Baena y de Sessa	4
Donceles o Comares/Zuheros	1
Montemayor o Alcaudete	1
Montemayor/Guadalcázar	2

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

Los cargos medios aparecen también en estas Casas de mayor jerarquía, pero también en otras con mayor proyección en lo local, como vemos asimismo en el cuadro que sigue:

CASAS CON CARGOS ECLESIÁSTICOS MEDIOS (SIGLOS XV-XVIII)

CASA A LA QUE PERTENECE	N.º	%
Aguilar	2	8,0
Aguilar/Feria	1	4,0
Aguilar/Feria/Condes de Teba	1	4,0
Alcaides de los Donceles o Comares	2	8,0
Cabra/1.ºs sres. Baena	1	4,0
Cabra/Córdobas del Deán	1	4,0
Cabra/Donadíos/Puebla Infantes	3	12,0

CASA A LA QUE PERTENECE	N.º	%
Cabra/La Zubia	1	4,0
Cabra/Peñalba/Sástago	1	4,0
Cabra/Torrequebradilla	1	4,0
Cabra/Valenzuela	2	8,0
Condes de Cabra/Duques de Baena y de Sessa	6	24,0
Montemayor o Alcaudete/Montalbán (pequeña línea)	1	4,0
Montemayor/Guadalcázar	1	4,0
Montemayor/últimos Guadalcázar	1	4,0

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

5. La reversión del poder eclesiástico en el linaje: herencia, solidaridad familiar, ámbitos de influencia

A pesar de que no podamos extendernos como nos gustaría en esta cuestión por el espacio de que disponemos, conviene hacer un somero repaso al modo en que la inversión del linaje en la Iglesia revirtió en la familia. En cualquier caso, será éste un tema en el que profundizaremos más largamente en un artículo que tenemos en preparación ahondando en todas las cuestiones que aquí presentamos como un primer avance.

Entre las formas que hemos detectado de vuelta de la inversión realizada en los vástagos que se destinan a la Iglesia por los Fernández de Córdoba, hemos de destacar los siguientes puntos:

1. La concentración de las *legítimas* en el titular de la Casa realizada, como hemos resaltado más arriba, tanto por las mujeres como por los hombres destinados al convento. En este sentido, tenemos estudiadas más de una decena de renuncias de esta clase de ambos sexos a la espera de seguir recopilando más testamentos de estos miembros del linaje, más difíciles de rastrear en los archivos nobiliarios por su menor relevancia familiar.
2. Fundación de *capellanías* para el sustento de algunos segundones. En este sentido, tenemos procesadas 11 capellanías fundadas por eclesiásticos de los Córdoba. Obviamente, el estudio de las mismas y sus beneficiarios son un tema aparte que trataremos de trabajar en la medida que las fuentes nos lo permitan.

3. Otras fundaciones entre las que hemos encontrado diversos *patronatos*, *memorias*, *colegios* y *monasterios*. Como es lógico, alguno de estos monasterios de fundación familiar fueron «más baratos» para la familia, ahorrándose las dotes de las novicias. De hecho, hemos encontrado bastantes monjas de los Córdoba que acabaron profesando en monasterios de fundación familiar junto a sus hermanas, tías…
4. Dentro de las fundaciones familiares del linaje ocupa una especial relevancia la *Abadía de Rute*, que sirvió de centro de poder y enriquecimiento para varias ramas de los Córdoba, no sólo para la que realizó la fundación originaria. Así, hemos encontrado abades de Rute entre la rama principal del linaje, los Aguilar, así como sobre todo en la de Cabra y en líneas menores derivadas de ella (Valenzuela, La Zubia y la Puebla de los Infantes), o también en el caso de los marqueses de Guadalcázar (derivada de otra de las principales ramas de los Córdoba, la de Montemayor), quienes llegan a tener dos personajes rigiendo tan importante institución.
5. También los eclesiásticos realizaron una de las mejores contribuciones al poder familiar, aunque centrada en los siglos XV y XVI, en el momento de afianzamiento de las Casas más importantes del linaje, con la fundación de al menos cuatro grandes *mayorazgos*, que fueron la base del poder de estas líneas (Armuña, Zuheros, Guadalcázar y, en menor medida, Cabra).
6. La herencia es el último de los mecanismos económicos de reversión de lo invertido por la familia, nombrando algunos eclesiásticos como principales beneficiarios a parientes colaterales, hermanos o ascendientes, tal y como vemos en el siguiente cuadro. Seguimos teniendo un déficit de testamentos de esta parte del linaje, que esperamos compensar en el avance de esta investigación para corroborar con más precisión el uso de la herencia en beneficio de la familia.

BENEFICIARIOS EN LA HERENCIA DE LOS ECLESIÁSTICOS DEL LINAJE (SIGLOS XV-XVIII)

TIPO BENEFICIARIOS PERSONAJE	N.º	% DEL TOTAL	% DE LOS CASOS CONOCIDOS
Desconocido	180	88,7	
Hermanos	4	11,3	17,4
Hijos	1	11,3	4,3
Hijos Ilegítimos	1	11,3	4,3
Hijos/Familia/Iglesia	1	11,3	4,3
Iglesia/Caridad	5	11,3	21,7
Los Ascendientes: Padres o Abuelos	2	11,3	8,7
Nietos	1	11,3	4,3
Otras Ramas Familiares	3	11,3	13,0
Sobrinos	4	11,3	17,4
Sobrinos e Iglesia	1	11,3	4,3

Fuente: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía española*, tomos VI a IX, Madrid, 1905

7. Por último, aunque no podamos detenernos más en ello, hemos de considerar el papel de los eclesiásticos en las redes de poder de la Monarquía, sobre todo, de aquellos personajes que, como hemos visto, alcanzaron cargos en la más alta administración eclesiástica. Tenemos atestiguados casos donde los familiares que ocupan las más altas jerarquías en la Iglesia fueron esenciales para conseguir determinadas dispensas de consanguinidad en momentos de posible extinción de una línea, nombramientos obtenidos por su influencia, etc.

En definitiva, una inversión más que rentable para la familia, aunque desde nuestra óptica capitalista nos pueda parecer aberrante. La Iglesia como el matrimonio fueron un claro medio de enriquecimiento, de aumento del poder y de ascenso social, que los contemporáneos explotaron al máximo de sus posibilidades. Un tema apasionante en el que seguiremos ahondando en la medida que las fuentes nos lo permitan.

EL SERVICIO DOMÉSTICO EN LOS HOGARES DEL CLERO ASTURIANO. UNA APROXIMACIÓN AL CASO OVETENSE A MEDIADOS DEL XVIII[1]

Alberto Morán Corte[2]
Universidad de León

Resumen:

En este artículo pretendemos acercarnos al conocimiento del servicio doméstico del clero secular asturiano, utilizando como fuente principal los Libros de Familia del Catastro de Ensenada. La presencia de sirvientes en los hogares eclesiásticos fue una constante, bien para cubrir diversas tareas cotidianas, bien como indicador de status social. Con el ejemplo de los canónigos observaremos esa preeminencia social de parte del estamento eclesiástico.

Palabras clave:

Servicio doméstico, criados, mercados de trabajo, clero, canónigos, siglo XVIII.

Abstract:

The aim of this paper is to approach the knowledge of domestic service in Asturian secular clergy, using as main source the *Libros de Familia* of famous census known as Catastro of Ensenada. The presence of servants in ecclesiastical households was a constant feature, to carry out different daily tasks, or as an indicator of social status. The example of the canons show us this social preeminence of a part from the clergy.

---

1 Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación: *Religiosidad y reforma católica en el Noroeste de la Península Ibérica durante el Antiguo Régimen* (HAR2013-44187-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

2 Personal Investigador en Formación. Beneficiario del Plan Estatal de I+D+I 2013-2016 del Ministerio de Economía y Competitividad.

Key words:
Domestic service, servants, labor market, clergy, canons, 18th century.

Introducción

Pese al interés que despiertan las cuestiones relativas a los vínculos personales existentes entre amos y servicio –relaciones afectivas, conflictividad laboral, etc.–, el objetivo de este trabajo, aun siendo conscientes de la importancia de estos asuntos, se centra en el análisis de aspectos referidos a la composición de los hogares. Así pues, trataremos de analizar las diferencias existentes entre el campo y la ciudad, y tomando el ejemplo de los canónigos como grupo de poder, mostrar la importancia social que suponía contar con abundante mano de obra servil.

Población eclesiástica y unidades familiares

El municipio ovetense contaba a mediados del siglo XVIII con casi 11.000 habitantes, de los que unos 6.000 residían en las parroquias urbanas. En estas, al ser Oviedo una ciudad episcopal, el estamento eclesiástico tenía un importante peso demográfico, pues el 7,6%[3] de la población urbana pertenecía a este sector[4], porcentaje que desciende hasta el 4,3% si contabilizamos el total del concejo. En la división interna de este grupo resultaba mayoritario el clero regular, pues los diversos conventos y monasterios que se ubicaban en la capital, desequilibraban la balanza hacia ese lado, de modo que un 66% de los eclesiásticos pertenecían a alguna orden religiosa, frente al 34% que se correspondía con el clero secular. Respecto el total de la población representaba respectivamente el 2,8% y el 1,5%.

También existían diferencias sociales significativas dentro de los seculares, pues mientras el alto clero, ligado a las familias más importantes del Principado y a quiénes veían Oviedo como un paso intermedio para continuar el ascenso

[3] Datos elaborados a partir del vaciado de las Respuestas Particulares del Catastro de Ensenada, Archivo Municipal de Oviedo [AMO].

[4] Estas cifras son menores que las existentes en las también ciudades episcopales de León y Astorga, que representan el 15% y el 11,2% respectivamente. Laureano M. Rubio Pérez, *Astorga un enclave señorial en los siglos XVII y XVIII*, León, Enrique M. Fidalgo, 1990, p. 45.

en su carrera eclesiástica, conformaban un 28,3%, los que engrosaban las filas del bajo clero eran un 71,7%.

Las diferencias campo-ciudad eran patentes en el concejo. Al hecho de concentrarse en la urbe la totalidad de conventos y monasterios, debemos añadir que el 88% del clero secular residía también en la capital. Lo hacía la totalidad del alto clero, y junto a ellos la mayor parte del bajo, el 83,3%, quedando el restante 16,7% como únicos representantes de Dios en las 21 parroquias rurales.

Pero la importancia del estamento eclesiástico en Oviedo no residía solo en su peso demográfico, sino que también desempeñaba un papel fundamental en el contexto socio-económico, pues en torno al 9% de la población del concejo dependía de algún modo de la economía religiosa, ya fuera monástica (el 43,6%), o secular (56,4%). Ahora bien las diferencias campo-ciudad, y la impronta de la ciudad episcopal, de nuevo se observan en este punto, ya que un 83,2% de esas personas residían en alguna de las 4 parroquias urbanas. Es decir en la ciudad el 13,9% del vecindario vivía a cuenta de la economía eclesiástica. Por el contrario abandonando el ámbito urbano ese porcentaje desciende hasta un 1,3% que dependía directamente de la economía de los curas y presbíteros[5].

Debemos explicar esa bajada, la cual se debe a que en este análisis no hemos considerado los diferentes contratos de arrendamientos de tierras que se firmaban entre religiosos y seglares, algo que sin duda también suponía una relación económica directa entre el mundo religioso y el laico. Tampoco nos olvidamos de la importancia que el clero, como en otras ciudades, tuvo como propietario de un buen número de inmuebles, tierras, ganado, y por supuesto el papel tan activo que jugaba en el sistema crediticio. Pero en esta ocasión nos hemos ceñido a los «contratos laborales» que se daban entre los dos estamentos.

De hecho, y a modo ilustrativo de lo que podía suponer el peso de los contratos de arrendamiento en una zona rural de la Asturias del siglo XVIII, tomemos como ejemplo la parroquia de Piarnu, en el concejo de Castrillón, con 115 vecinos en 1753. En aquellos tiempos, en que ya no existía ningún monasterio en el municipio, un 36,8% de los contratos agrarios tenían como beneficiarios a algún miembro o comunidad del estamento eclesiástico[6].

---

5 En estos porcentajes únicamente manejamos los datos de aquellas personas que figuran en las fuentes como dependientes de algún eclesiástico. Sin embargo estas cifras podrían verse aumentadas con la participación de trabajadores que lo fueran en momentos puntuales, y que por tanto no constan en la documentación original.

6 Alberto Morán Corte, *Paisaje agrario y medios de vida en Castrillón a partir de los datos catastrales de Ensenada*, Trabajo de Investigación defendido en la Universidad de Oviedo, 2009.

En cuanto a las unidades domésticas, podemos decir que en el municipio de Oviedo había a mediados del XVIII 114 hogares de eclesiásticos seglares[7], que englobaban a 427 personas. Esto nos daría una media de 3,7 personas por hogar, cifra prácticamente idéntica a la dada para las ciudades de Murcia[8] y Burgos[9], y ligeramente superior a las de Santiago (2,8) y Lugo (3,2)[10].

Cabe señalar que el tamaño medio del hogar eclesiástico no difería mucho entre ámbito rural y ámbito urbano, debiéndose esta ligera desviación al elevado número de presbíteros que vivían en soledad en la ciudad, o que a lo sumo compartían hogar con otra persona.

TABLA 1. HOGARES ECLESIÁSTICOS EN OVIEDO (1753)[11]

	HOGARES		PERSONAS		MEDIA POR HOGAR
Urbano	98	86%	379	85,4%	3,9
Rural	16	14%	65	14,6%	4
TOTAL	114		444		3,9

Fuente: Respuestas Particulares del Catastro de Ensenada. AMO

[7] Esto vendría a representar el 4,3% del total de los hogares del concejo, elevándose el porcentaje hasta el 6,7% si solo nos referimos a la ciudad, y descendiendo hasta el 1,4% en la zona rural. Nuestro 6,7% está ligeramente por encima del 5,7% de Santiago, es prácticamente idéntico al 6,5% de Burgos, pero muy alejado del 11,9% lucense. Isidro Dubert, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830. (Estructura. Modelos hereditarios y Conflictividad)*, La Coruña, Edicios do Castro, 1992, pp. 167-176. Francisco J. Sanz de la Higuera, «"En casa [, cama] y compañía". Yacer a lomos del XVIII en los hogares eclesiásticos burgaleses», *Hispania Sacra*, 118, 2006, pp. 545-577.

[8] Antonio Irigoyen López, «Aproximación al estudio del servicio doméstico del alto clero de Murcia durante el siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 19, 2010, pp. 307-327.

[9] Francisco J. Sanz de la Higuera, «En casa [, cama] y compañía…», *op. cit.,* pp. 545-577.

[10] Isidro Dubert, *Historia de la familia en Galicia…*, *op. cit.,* pp. 167-176.

[11] Hemos de tener en cuenta que no todos los domésticos residían en la casa del amo. Pues al menos hemos localizado tres unidades familiares, cuyo cabeza declaraba trabajar para un eclesiástico, pero conformaban junto a sus respectivas familias tres hogares diferentes, que aglutinaban un total de 17 personas. Dos de ellos se localizaban en la propia ciudad, mientras que el tercero lo hacía en la parroquia de La Perera, cuyo párroco, a quien servía el titular, era además su cuñado. Para hacer más sencillo el análisis, estos tres hogares no los contaremos como «hogares eclesiásticos», pero si tendremos en cuenta a sus titulares, que al fin y al cabo dependían económicamente de algún eclesiástico. Así pues resultan 114 hogares y 444 personas.

Si entramos de lleno en el análisis de los hogares eclesiásticos, la primera de las cuestiones que salta a la vista, y a la que ya nos referimos anteriormente, es la importancia que la ciudad episcopal tenía en esta cuestión, pues el 86% de los 114 hogares se localizaban en el núcleo urbano. Frente a ellos el 14% restante lo hacía en las 21 parroquias rurales que componían el concejo. Además un 75% de estos se correspondían con las familias encabezadas por los curas párrocos.

Ahora bien, entre esos 98 hogares urbanos también nos encontramos con diferencias sugerentes, pues obviamente no sería lo mismo el hogar del por entonces obispo de Oviedo, Felipe Martín Ovejero, que el de los pequeños capellanes o los clérigos de menores, con quienes compartía estamento pero no dignidad. Al fin y al cabo «dentro de este estamento se reproducen casi con toda exactitud las mismas categorías del conjunto de la sociedad»[12].

Entre los titulares, el bajo clero llegaba a representar el doble, 66,7%, respecto a los miembros del mismo estamento y que podríamos encuadrar en el alto clero[13], algo que para nuestro caso se reducía casi exclusivamente al referido obispo y a los miembros de la mesa capitular, que eran un 33,3% de los hogares.

No nos ocuparemos aquí de forma extensa en analizar el tamaño de los hogares eclesiásticos[14], aunque si apuntaremos que en el concejo el 24,6% de estos los componía una única persona[15], localizándose la práctica totalidad de ellos en la ciudad, el 96,4%. Además había otro 6,1% que no contaban con domésticos, al menos de manera específica, y que agrandaban sus hogares acompañándose de familiares cercanos, normalmente hermanos o sobrinos.

---

[12] Baudilio Barreiro Mallón, «La sociedad asturiana de los siglos XVI y XVII», en *Historia general de Asturias*, Gijón, Silverio Cañada Editor, 1978, p. 55.

[13] Compartimos las teorías de B. Barreiro tocantes al alto clero asturiano cuando decía que el clero medio es el nivel superior que se puede encontrar en Asturias. O lo afirmado por O. Rey respecto a lo poco acertado de calificar como alto clero a quienes malviven de las escasas dotaciones de algunas colegiatas, y que verían más bien esos cargos como el medio «para hacer carrera en otras de mayor categoría, y en lo inmediato, para contentar las aspiraciones sociales de determinados grupos locales». Respectivamente, Baudilio Barreiro Mallón, «La sociedad asturiana…», *op. cit.,* pp. 55-57, y Ofelia Rey Castelao, «El alto clero gallego en tiempos de Carlos III», en *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, *Vol. II*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 579-600.

[14] Una visión general puede verse en Florentino López Iglesias, *El grupo doméstico en la Asturias del siglo XVIII*, Oviedo, RIDEA, 1999. Especialmente pp. 142-146.

[15] Porcentaje un poco inferior al anotado por A. Irigoyen para el caso murciano del 30%. «Aproximación al estudio del servicio…», *op. cit.,* pp. 307-327.

La explicación a esta elevada presencia de solitarios, así como de un importante número de hogares sin criados, el 30,7%[16], quizás debamos buscarla en la propia idiosincrasia ovetense, pues como sede episcopal sería el paso obligado de muchos clérigos que en busca de hacer carrera guiasen sus pasos hacia la ciudad, y una vez en ella deberían subsistir con los escasos recursos a su alcance.

TABLA 2. TAMAÑO DE LOS HOGARES (1753)

N.º PERSONAS POR HOGAR			
	ALTO CLERO	BAJO CLERO	
		URBANO	RURAL
1	0	27	1
2	0	9	2
3	2	13	6
4	8	7	3
5	13	2	1
6	3	2	3
7	5	0	0
>7	7	0	0

Fuente: RR. PP. C. de E. AMO.

El hogar de mayor tamaño lo constituía el palacio episcopal, en él se daba cobijo a 24 personas, todas hombres; el referido obispo, su provisor, secretario, vicesecretario, fiscal, capellán, diácono y mayordomo, todos ellos religiosos, además de 8 caballeros pajes, un tinelero, que hacía también de repostero, su ayudante, un marmitón, 2 cocheros, 2 lacayos y un mozo de mulas. Junto a todos ellos, contaba además el obispo para su servicio con un cocinero que vivía con su familia fuera del palacio episcopal.

[16] Los hogares eclesiásticos con ausencia de criados eran aún más elevados en Lugo, donde se llegaba al 50,7%; pero al igual que en nuestro caso, pertenecen mayoritariamente al bajo clero. Hortensio Sobrado Correa, *La ciudad de Lugo en el Antiguo Régimen. Siglos XVI-XIX*, Lugo, Diputación Provincial, 2001, pp. 69-70. Algo similar sucedería en el caso burgalés, donde entre el bajo clero faltaban en un 42% de los fuegos, mientras que entre el medio y alto tan solo en el 10%. Francisco J. Sanz de la Higuera, «Familia, hogar y vivienda en Burgos a mediados del siglo XVIII. Entre cuatro paredes, compartiendo armarios, camas, mesas y manteles», *Investigaciones Históricas*, 22, 2002, pp. 165-211.

Siguen en tamaño al hogar del obispo los de los principales canónigos que tenían vecindad en la capital. Entre ellos destacaba el Arcediano de Tineo, que abrigaba en su casa a una prima, 4 sobrinos, 3 criados y 2 criadas. El Deán de la catedral, Tomás de Peón, quien tenía en su compañía a una hermana, un presbítero, 4 criados, y 3 criadas.

En el extremo contrario se encontraban Bartolomé Martínez Cifuentes y Sebastián García Andujar, que únicamente contaban con 2 criadas para su atención.

Mención especial merecen los 4 canónigos que pese a su cargo, continuaron compartiendo techo con otros familiares que gozaban de reconocimiento en la vida social de la ciudad. Eran los casos de Juan Manuel Gutierre Bernaldo de Quirós, Sancho Inclán Leiguarda, José Heredia y Francisco Javier de Junco, gozando además este último de la dignidad de chantre. Estos 4 casos representan a la perfección la teoría ya apuntada por Baudilio Barreiro quien sugirió que el cabildo catedralicio ovetense estaba formado por canónigos pertenecientes a las familias más distinguidas de la Asturias del momento[17]. Esa misma tesis la refrendaría unos años después Alfonso Menéndez quien tras analizar los expedientes de limpieza de sangre necesarios para acceder a una canonjía, afirmaría que el cabildo era un fiel reflejo de la sociedad oligárquica basada en intereses personales[18]. No en vano según Tuñón Escalada la condición de gran propietario de casas y tierras, así como de receptor de numerosas rentas de la que gozaba el cabildo, hacía que sus canonjías fueran uno de los objetivos principales de las familias más destacadas del Principado[19].

Si descendemos un escalón de la pirámide oligárquica, entre los cabezas pertenecientes al bajo clero urbano apenas nos encontramos con núcleos de un tamaño superior a 4 personas. Tan sólo el sacristán mayor y el segundo de la catedral, junto a 2 presbíteros, superan ese tamaño. Eso sí, ninguno de los pertenecientes al bajo clero tiene en su hogar más de 2 personas para su servicio, ampliándose la nómina de corresidentes con familiares.

En el extremo opuesto, vemos como el 45% del colectivo conformaban un hogar solitario. Porcentaje este que podríamos elevar hasta el 60% si tenemos

---

17 Baudilio Barreiro Mallón, «La sociedad asturiana…», *op. cit.,* p. 55.

18 Alfonso Menéndez González, «El estamento eclesiástico en Asturias, 1591-1797», *BIDEA*, 153, 1999, pp. 87-94. Del mismo autor es interesante, *Ilustres y mandones: La aristocracia de Asturias en el siglo XVIII*, Oviedo, RIDEA, 2004, pp. 59-62.

19 Juan José Tuñón Escalada, *Espiritualidad e inquisición en Asturias en el siglo XVIII. El proceso del Obispo José Fernández de Toro*, Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad de Valladolid el año 2014, p. 148.

en cuenta a aquellos que tan solo contaban con un acompañante en su hogar, una criada en el 77,8% de los casos.

De hecho en una visión general del bajo clero urbano, para un total de 60 hogares, que sumaban 134 habitantes, obtenemos una media de 2,2 personas por hogar, lo que dista bastante del 3,7 anterior.

Los 16 hogares pertenecientes al clero rural, sumaban un total de 58 personas, lo que nos daría una media mucho más cercana a la manejada de forma general para el total del concejo, 3,6. Figurando únicamente solitario, Antonio Ramos, cura párroco de Nora.

TABLA 3. COMPOSICIÓN DE LOS HOGARES (1753)

		FAMILIARES			CRIADOS		
	HOGARES	N.º	%	MEDIA	N.º	%	MEDIA
Alto clero	38	40	20,3%	1,05	157	79,7%	4,13
Bajo clero urbano	60	37	50%	0,61	37	50%	0,61
Clero rural	16	15	35,7%	0,93	27	64,3%	1,68
Total	114	92	29,4%	0,8	221	70,6%	1,93

Fuente: RR. PP. C. de E. AMO.

El servicio doméstico del clero ovetense

El servicio doméstico representó uno de los mercados de trabajo más importantes de la Edad Moderna, y no sólo para la mano de obra femenina, si bien es cierto que será a partir de mediados del siglo XVIII cuando comience a feminizarse de una manera más clara. En los últimos años este colectivo laboral ha comenzado a investigarse más profundamente, así pues contamos con algunas obras que se hacen consulta obligada para quienes pretendan estudiarlo[20]. Algunos de los últi-

[20] Junto a algunas investigaciones que podemos considerar clásicas, referiremos únicamente las más recientes, y aquellas que se ocupan directamente, al menos en parte, de este sector laboral. Entre estas últimas debemos destacar las monografías regionales sobre historia de las mujeres que en los últimos años han ido viendo la luz, y que siempre prestan atención en alguno de sus capítulos a esta actividad fundamental para la economía femenina. También debemos citar la obra de Carmen Sarasúa García, *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*, Madrid, Siglo XXI, 1994. O el monográfico que *Historia Agraria, revista de agricultura e historia rural*, le dedicó en el año

mos trabajos que han aparecido, y que prestan una mayor atención al servicio doméstico de los religiosos, son también referencia imprescindible[21].

Como hemos señalado, los 114 hogares que componían el clero secular ovetense aglutinaban un total de 224 criados y criadas a su servicio, si bien ese número podría verse ligeramente aumentado, debido al más que probable encubrimiento de algunos familiares anotados únicamente como tales, y que posiblemente trabajarían sirviendo a su pariente.

TABLA 4. N.º DE CRIADOS EN LA CIUDAD Y CONCEJO (1753)

	URBANO		RURAL		TOTAL	
Alto Clero	159	81,1%	0	0%	159	71%
Bajo Clero	37	18,9%	28	100%	65	29%
TOTAL	196	87,5%	28	12,5%	224	100%

Fuente: RR. PP. C. de E. AMO.

2005 al tema «Criados y mozos en la organización histórica del trabajo agrario». De igual manera algunas de las últimas aportaciones en el campo de la historia moderna, como por ejemplo las contribuciones a la XII Reunión Científica de la F.E.H.M., C. Rocío García Bourrellier, «Criados y familia en la España Moderna: Aproximación desde Navarra (ss. XVI-XVII)» y Francisco García González, «Criados y movilidad de la población rural en la Castilla interior del siglo XVII», ambas en María J. Pérez Álvarez y Alfredo Martín García (eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas Políticas en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2012. Asimismo merece destacarse el trabajo de Isidro Dubert, «Attraction urbaine et dynamiques migratoires du service domestique en Galice, 1752-1924», *Annales de démographie historique*, 1, 2001, pp. 155-176, o del mismo autor «Modernity without Modernisation:The Evolution of Domestic Service in North-West Spain, 1752-1900», *Gender and History*, vol. 18, 2, 2006, pp. 199-210.

[21] Aludimos especialmente a las referencias más recientes, ya que consideramos que no es este el lugar adecuado para enumerar todas las publicaciones que, aunque sea de un modo tangencial, abordan nuestro tema de estudio. Así pues cabe citar los estudios de O. Rey sobre el clero regular, el de A. Irigoyen referido a alto clero murciano, el de F. Sanz centrado en los hogares del clero burgalés del XVIII, el de A. Presedo tocante al clero y la hidalguía rural lucense, o la síntesis de A. Morgado sobre la relación entre familia e iglesia en España. Ofelia Rey Castelao, «Le clergé régulier espagnol et ses domestiques vers la fin de l'époque moderne», *Annales de démographie historique*, 117, 2009, pp. 95-120. Antonio Irigoyen López, «Aproximación al estudio del servicio…», *op. cit.,* pp. 307-327. Francisco J. Sanz de la Higuera, «En casa [, cama] y compañía…», *op. cit.,* pp. 545-577. Antonio Presedo Garazo «El servicio doméstico del clero y la hidalguía en el área de influencia de la ciudad de Lugo a mediados del siglo XVIII», en Ofelia Rey Castelao y Roberto J. López López (eds.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración, Vol. II*, Santiago, Xunta de Galicia, 2009, pp. 385-396. Arturo Morgado García, «Iglesia y familia en la España Moderna», *Tiempos Modernos*, 20, 2010, pp. 1-22.

En un estudio anterior apuntábamos que en torno al 58,7% de la población servil de la ciudad, se empleaba en los hogares de la elite seglar[22]. En el caso del clero, parece que esa cifra se superaba ampliamente tanto en la ciudad, como en el total del concejo. Obviamente la excepción la constituyen las parroquias rurales, donde no residía ningún personaje perteneciente al alto clero asturiano.

Otra cuestión sobre la que llamábamos la atención entonces, se refería a la mayor presencia femenina entre el servicio doméstico de las elites. En cambio entre la aristocracia eclesiástica ovetense parece que la mano de obra masculina era mayoritaria.

TABLA 5. MANO DE OBRA SERVIL (1753)

	URBANO				RURAL		TOTAL			
	ALTO CLERO		BAJO CLERO		BAJO CLERO		ALTO CLERO		BAJO CLERO	
Mujeres	72	45,3%	33	89,2%	19	67,9%	72	45,3%	52	80%
Hombres	87	54,7%	4	10,8%	9	32,1%	87	54,7%	13	20%
TOTAL	159	81,1%	37	18,9%	28	100%	159	71%	65	29%

Fuente: RR. PP. C. de E. AMO.

Ese predominio se debe exclusivamente a la figura del obispo, pues si no contabilizamos los 24 hombres que tenía a su servicio, las mujeres son mayoría entre las empleadas del alto clero, con un 53,3% frente al 46,7%.

Entre el bajo clero el predominio femenino es mucho más patente. Como una de las razones se podría esgrimir la tantas veces aducida escasa formación intelectual[23], que en no pocas ocasiones aparece ligada a la cuestionada «moral relajada» de algunos miembros del clero asturiano[24]. Si bien es cierto que desde la llegada del obispo reformista Agustín González Pisador a la diócesis ovetense

[22] Alberto Morán Corte, «El servicio doméstico en los hogares de la élite asturiana. El ejemplo del Oviedo ilustrado», Máximo García Fernández (ed.), *Familia, Cultura Material y Formas de Poder en la España Moderna*, FEHM, Madrid, 2016, pp. 109-120.

[23] Baudilio Barreiro Mallón, «Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el noroeste de la Península», en María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez y Santaló (coord.), *La religiosidad popular, Vol. II*, Anthropos, Madrid, 1989, pp. 72-95. Juan José Tuñón Escalada, *Espiritualidad e inquisición…, op. cit.,* pp. 138-158.

[24] Juan José Tuñón Escalada, «Ilesia y cleru d'Asturies na época de la Ilustración», en Javier González Santos y Juan Carlos Villaverde Amieva (eds.), *Al rodiu de la poesía ilustrada*, Gobiernu del Principáu d'Asturies, Uviéu, 2012, pp. 81-96.

en los años 60, se trataría de remediar estos asuntos poniendo especial cuidado en hacer cumplir la disciplina eclesiástica[25].

A la luz de los datos manejados no podemos afirmar si se cumplían los antiguos preceptos referidos a la edad de las criadas, que debían ser mayores de cuarenta años[26]. Es esta una cuestión para la que apenas contamos con información, si bien sabemos que tres mujeres eran «de avanzada edad», una de las cuales había sido además criada de sus padres, y de otra se dice que es «criada antigua». En otra se especifica, quizás como un mecanismo de autodefensa para evitar murmuraciones, que es «mayor de cuarenta años». Sin embargo estas noticias no podemos contrastarlas con la edad de los clérigos, ya que no disponemos de ella en ninguna ocasión.

En el caso de los criados masculinos contamos con más información, pues conocemos sus años el 64% de las veces, y en otro 22% de los casos, se nos aporta algún testimonio referente a su edad.

TABLA 6. EDAD DE LOS CRIADOS MASCULINOS (1753)

		12 A 18	18 A 30	+ DE 30	+ DE 40	+ DE 50
URBANO	Alto	30	36	5		3
	Bajo		3			
RURAL		7	1		1	
TOTAL		37	40	5	1	3

Fuente: RR. PP. C. de E. AMO.

A la vista de la tabla deberíamos preguntarnos si en el caso del servicio masculino del clero se cumplía el «life cycle servant». Teniendo en cuenta que el Catastro es una fuente documental fija, estática, la única conclusión que podemos plantear por el momento, al igual que parece suceder de forma general para Asturias[27], es que el perfil del criado era el de una persona joven y soltera. De hecho el 76% de los casos no sobrepasaba los 25 años[28].

---

25 De modo general puede consultarse la obra de Juan José Tuñón Escalada, *Agustín González Pisador, obispo de Oviedo (1760-1791): iglesia y sociedad en Asturias*, RIDEA, Oviedo, 2000.

26 Así se recoge en la Instrucción LXXXII de la *Pastoral de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV* del año 1748, y se plasmaría en numerosas sinodales posteriores.

27 Alberto Morán Corte y Patricia Suárez Álvarez, «*«Sirve por la comida y el vestido»*: servicio doméstico, extradoméstico y salarios en la Asturias del siglo XVIII», comunicación presentada a las *XV Jornades d'Història del Treball. Els tractes del treball: salaris i altres formes de remuneració (s. XVIII-XX)*, celebradas en Barcelona en junio del año 2015.

28 En Asturias los menores de 25 años representaban el 74,1%. *Ibidem.* Lo que también estaría en consonancia con lo que C. Fernández Cortizo nos dice para la Tierra de Montes,

El ejemplo de los canónigos

En un artículo Roberto López llamaba la atención sobre la falta de investigaciones referidas al cabildo catedralicio ovetense[29]. Una de las líneas de investigación en la que consideraba necesario profundizar, era la vida material de los canónigos, y entre las cuestiones a estudiar señalaba el servicio doméstico.

En 1753 estaban avecindados en la ciudad 41 canónigos[30], además de 3 coadjutores, cifra superior a la constatada por el propio Roberto López para 1751, año en el que anota 35, la misma que documentó Alfonso Menéndez[31]. En lo tocante a las dignidades, nosotros hemos localizado 10 de las 15 existentes[32], una menos que el máximo documentado por Roberto López a lo largo de todo el siglo, si bien sabemos que únicamente 9 residían en la capital[33].

Algunos de estos motivos señalados, hemos podido constatarlos para el caso de las dignidades, pues en varias ocasiones, esta se omite en la partida correspondiente. De la misma manera parece claro que los diversos y continuados es-

---

donde el criado doméstico masculino no sobrepasaba los 24 años en la mayoría de los casos. Camilo Fernández Cortizo, «La Tierra de Montes en la época moderna. Permanencias y cambios en una sociedad rural de Antiguo Régimen», *Obradoiro de Historia Moderna*, 11, 2002, pp. 247-288.

29 Roberto J. López López, «El cabildo y los canónigos de la catedral de Oviedo en la Edad Moderna. Un repaso por la historiografía reciente y una propuesta de investigación», *SEMATA. Ciencias Sociais e Humanidades*, 22, 2010, pp. 131-155.

30 Si a estos 41 canónigos añadimos las seis dignidades que sabemos con total seguridad existían en el siglo XVIII y no aparecen documentadas en el Catastro, hacen un total de 47. Así pues pese a ser un número más alto que cualquiera de los documentados para todo el siglo por R. López, todavía estaría alejado de las cifras que los investigadores dan para la composición total del cabildo catedralicio, el cual, según Tuñón Escalada, estaría formado por 50 miembros, número que el referido R. López aumenta hasta los 56. Juan José Tuñón Escalada, «Ilesia y cleru d'Asturies…», *op. cit.,* pp. 81-96. Roberto J. López López, «El cabildo y los canónigos…», *op. cit.,* pp. 142-143.

31 Alfonso Menéndez González, «El estamento eclesiástico…», *op. cit.,* pp. 67-108.

32 Las 15 dignidades del cabildo asturiano eran además de las 4 comunes, los arcedianos de Villaviciosa, Tineo, Grao, Ribadeo, Benavente, Gordón y Babia; los abades de Teberga, Tuñón y Covadonga; y el Prior.

33 Son varias las razones que R. López apunta para esta falta: La posible existencia de canonjías vacantes durante la elaboración de los censos; que algunos canónigos no estuviesen presentes en la ciudad durante la confección de aquellos; que existieran canonjías en manos de individuos avecindados en otros lugares; y los posibles errores en la elaboración de los vecindarios. Roberto J. López López, «El cabildo y los canónigos…», *op. cit.,* pp. 142-143.

fuerzos de algunos obispos porque los canónigos residieran en la capital[34] estarían justificados, ya que lo cierto es que de las 10 dignidades de cuyas competencias podría suponerse pasaran al menos algún tiempo fuera de Oviedo[35], sólo hemos podido localizar 5.

De esos 41 canónigos avecindados, solo 36 eran cabeza de familia[36], y sumaban un total de 132 criados residiendo en sus hogares[37], lo que hacía una media de 3,6 domésticos por fuego[38], cifra que se superaba en 18 ocasiones. Engrosaban los hogares otros 39 familiares, que se correspondería a 1,1 por casa, sin embargo únicamente los documentamos en 16 hogares, y solo en 11 de ellos cohabitaban más de uno.

Si nos retrotraemos unos siglos atrás, a la baja Edad Media, momento en que el cabildo ovetense tenía un poder importante[39], parece que la media de miembros del servicio doméstico entre los canónigos asturianos era relativamente superior. Basándonos en un trabajo de Javier Fernández Conde[40] obtenemos un media de 5,6 domésticos en los hogares encabezados por canónigos[41]. Además el reparto entre hombres y mujeres en aquellos tiempos era claramente favorable al género masculino, pues sólo el 20,5% de las serviles eran mujeres. Este porcentaje variará de forma sustancial en el siglo XVIII, donde el reparto será más equitativo con un 52,6% de mujeres frente a un 47,4% de hombres.

---

34 Juan José Tuñón Escalada, *Agustín González Pisador… op. cit.,* pp. 330-332.

35 Se trataría de los siete arcedianos y los tres abades.

36 Junto a los anteriormente referidos que vivían bajo el techo de la casa familiar, debemos contar a Juan Florentino de Malabia, que además de canónigo era el secretario del obispo, y residía en el palacio episcopal. De este modo tendríamos 28 canónigos titulares, por 8 dignidades.

37 A estos habría que sumar a Domingo Hevia, cochero del Arcediano de Villaviciosa, pero que componía un hogar independiente junto a su familia.

38 En la misma época en el cabildo compostelano, para un número igual de canónigos, se documentaron 171 criados, dando una media de 4,7. En el caso de Orense la media es de 2,5, y en Lugo de 3. Ofelia Rey Castelao, «El alto clero gallego…», *op. cit.,* p. 593.

39 Soledad Suárez Beltrán, *El Cabildo de la Catedral de Oviedo en la Edad Media*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1986.

40 Francisco Javier Fernández Conde, *La clerecía ovetense en la Baja Edad Media. Estudio socioeconómico*, IDEA, Oviedo, 1982.

41 Si bien es cierto que el propio Fernández Conde reconoce que trabaja con un número de piezas documentales no muy grande, creemos que los datos pueden ser orientativos. Francisco Javier Fernández Conde, *La clerecía ovetense…*, *op. cit.,* pp. 15-22.

TABLA 7. HOGARES DE LOS CANÓNIGOS (1753)

	CRIADOS		CRIADAS		TOTAL DOMÉSTICOS		FAMILIARES		TOTAL	
	N.º	MEDIA	N.º	MEDIA	N.º	MEDIA	N.º	MEDIA	N.º	MEDIA
Canónigos	45	1,6	54	1,9	99	3,5	25	0,9	124	4,4
Dignidades	18	2,2	16	2	34	4,2	14	1,7	48	6

Fuente: Respuestas Particulares del Catastro de Ensenada, AMO.

Además de ese ligero predominio femenino y la referida disminución de tamaño del hogar, cabe señalar que entre los canónigos simples apenas se superaba en 0,5 el número de criados que Eiras Roel estableció como mínimo para considerar a un individuo perteneciente a la élite[42], mientras que entre las dignidades se supera en 1,2.

Quienes contaban con un servicio más amplio eran José Ángel Mier, Arcediano de Villaviciosa, y Tomás de Peón, Deán de la catedral. Ambos con 8 serviles, 5 hombres y 3 mujeres en uno y otro caso. Sin embargo el que, al menos a la vista de la documentación, trataba de asemejarse más a las elites civiles era el arcediano, quien contaba un capellán, una criada mayor «para el gobierno de su casa», un lacayo, e incluso un cochero, signo de distinción entre las elites ovetenses, pues únicamente se contabilizaban 11 en toda la ciudad.

Consideraciones finales

Al ser este un estudio preliminar sobre una cuestión tan compleja como el servicio doméstico, del clero secular en este caso, somos conscientes que aventurar algunas conclusiones definitivas sería arriesgado, sin embargo cabe señalar ciertos aspectos que resultan significativos.

Por un lado la importancia que significó ser una ciudad episcopal, ya no solo en el peso demográfico que supuso el clero para la zona urbana y como demandante de mano de obra, sino también por las diferencias existentes entre zona

[42] Antonio Eiras Roel, «Las élites urbanas de una ciudad tradicional: Santiago de Compostela a mediados del siglo XVIII», en Antonio Eiras Roel (coord.), *La documentación notarial y la historia. Actas del II Coloquio de metodología histórica aplicada, vol. I*, Santiago, Universidad de Santiago, 1984, pp. 117-140.

urbana, donde suponían el 6,7% sobre el total de hogares, frente a la rural, el 1,4%. Aunque en cuanto al tamaño de los fuegos no encontramos una discrepancia tan marcada, pues ninguno de los contextos difiere en demasía de las medias utilizadas generalmente para el conjunto de Asturias.

Por otro lado, parece constatarse una mayor presencia femenina entre el servicio del bajo clero –superior incluso a la observada para el conjunto de la población seglar–, aunque en este punto no podemos afirmar si se cumplían las reglas pastorales en lo referido a la edad de las criadas.

Finalmente el estudio de los canónigos como modelo del alto clero, nos ha servido para comprobar que la presencia de mujeres entre sus empleados, era considerablemente inferior a la documentada para las élites seglares de la ciudad. Sin embargo sus comportamientos respecto de su servidumbre no diferían en demasía, pues además de que la práctica totalidad superaba los 3 criados, estos en ocasiones desempeñaban funciones que parecían reservadas a la flor y nata de la sociedad ovetense.

TODOS CONTRA LA COMPAÑÍA DE JESÚS: LAS JUNTAS DE RELIGIOSOS DE 1628 EN ANDALUCÍA

Doris Moreno
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen:

En 1628 siete órdenes religiosas en Andalucía se reunieron para formar una «confederación» (Astraín) contra la Compañía de Jesús. Se llegó a un acuerdo bien conocido por el que las diferentes órdenes participantes se comprometieron a romper las relaciones académicas y de entendimiento cordial que habitualmente eran mantenidas y a silenciar a los autores jesuitas y su pensamiento en las diferentes cátedras. Intervinieron en defensa de la Compañía los obispos de Córdoba y de Sevilla, pidiendo la intervención de Felipe IV. Según Astraín, el apoyo real y la intervención de Urbano VIII a favor de los jesuitas cerró el conflicto.

Sin embargo, hubo otro agente en este conflicto que Astraín no menciona: el Santo Oficio. En esta comunicación nos proponemos analizar los memoriales e informes inéditos que la Inquisición reunió para identificar a los conspiradores y sus argumentos y estudiar el impacto que la acción inquisitorial pudo tener en la resolución del conflicto, en un contexto internacional particularmente difícil para la Compañía de Jesús.

Palabras clave:

Compañía de Jesús, Inquisición, órdenes religiosas, Andalucía, conflicto.

Abstract:

Seven religious orders in Andalusia met to form a «confederation» against the Society of Jesus in 1628. A well-known agreement was reached between the different orders involved. They committed to break the academic relations and the cordial understanding that were usually maintained and to silence the Jesuit authors and their thought in the different chairs. The bishops of Cordoba and Seville intervened in defence of the Society, requesting the intervention of Philip IV. According to Astraín, the real support and intervention of Urban VIII in favour of the Jesuits closed the conflict.

However, there was another agent in this conflict that Astraín does not mention: the Holy Office. In this communication we analyse the unpublished memorials and reports that the Inquisition gathered to identify the conspirators and their arguments. So, we study the impact that the inquisitorial action could have had on the resolution of the conflict in a particularly difficult international context for the Society of Jesus.

Key words:
Society of Jesus, Inquisition, religious orders, Andalucía, conflict.

La orden ignaciana en España vivía tiempos agridulces: en el periodo 1615-52 los colegios aumentaron en una docena aproximadamente y no se cerró ninguno de los antiguos, pero el número de individuos descendió, de los 2.173 de 1615 a los 1.800 de 1652, con numerosos casos de fuga y expulsión. A esta pérdida de efectivos hay que añadir una constante erosión de su prestigio social evidenciada en las dificultades enormes para establecerse en algunas ciudades como San Sebastián; en la difusión masiva de panfletos, libelos y pasquines contra la Compañía, con un impacto muy significativo de los *Mónita secreta*, traducidos por un personaje atrabiliario como Juan de Espino. El texto del padre Juan de Mariana sobre las enfermedades de la Compañía había corrido dentro y fuera de los colegios desde 1619. Ni siquiera el triunfo del inmaculadismo frente a los dominicos se había podido saborear adecuadamente en aquellos años: el protagonismo de inmaculadistas desaforados como el padre Juan Bautista Poza, con sus obras prohibidas en el Índice romano y sus continuos memoriales inundando la corte pusieron en aprietos a la Compañía en Madrid y Roma[2]. El voto tomista de la universidad de Salamanca, en 1627, buscaba poner en evidencia a la Compañía. La creación a instancia de los jesuitas de los Estudios Reales en Madrid provocó una batalla campal. Las universidades, con Salamanca y Alcalá

[1] Este estudio se integra en el marco de los Proyectos de Investigación HAR2011-26002 y HAR2014-52434-C5-1-P, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Ministerio de España.

[2] Sobre el jesuita Poza, vid. Doris Moreno, Manuel Peña, , «El Jesuita Juan Bautista Poza y la censura», Vincenzo Lavenia, Stefania Pastore (eds.), en *Riti di passaggio, storie di giustizie. Per Adriano Prosperi*, vol. III, Pisa, Edizioni de la Normale, 2011, pp. 159-170.

a la cabeza, pero con el apoyo de Valladolid o Sevilla, se conjuraron para evitar la fundación de los Estudios Reales y apelaron a las más altas instancias y a traer refuerzos extranjeros, como Cornelio Jansenio, para salir con ello. No dudaron en apelar a las más prestigiosas plumas. El padre Chacón informaba desde Salamanca en 1627 del revuelo que había ocasionado el memorial redactado por el conocido canonista y canónigo de la catedral doctor Balboa por encargo de las universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá

> contra la Compañía y estudios de Madrid que es uno de los libelos más sangrientos que todos los herejes han sacado contra la Compañía, con que vivimos acorralados, por en ese memorial (…) dice que somos vanos pretendientes de honras, de haciendas, que somos de todos aborrecidos, que engañamos a los privados y al Rey, que en piel de corderos somos lobos, que ya no hay letras en la Compañía, que pretendemos echar del mundo a Santo Tomás… que gran parte de la perdición del reino es la Compañía, que todo es pedir y sacar al Rey con que el Reyno perece[3].

El reconocimiento público del autor de este texto hizo temer lo peor a la Compañía que pidió la intervención del Santo Oficio. En otra carta de abril del mismo año, el padre Chacón subrayaba que al menos en Salamanca, los contrarios a la Compañía era muchos y estaban buscando la forma de aliarse: «Es nunca acabar escribir los dichos contra nosotros de frailes de varias religiones donde no falta quien quiso amotinar y aun amagos de poner manos algunos hermanos»[4]. Afortunadamente, decía Chacón, la presencia de jesuitas como el padre Pimentel a la cabecera del Conde-Duque estaba teniendo rendimientos efectivos, demostraciones de apoyo que frenaban a los opositores: «Los mal afectos a nuestras cosas andan inquietos con estas órdenes favorables que vienen de Madrid. Los cuerdos del claustro dan voces de que conviene tener paz con la Compañía viendo que Dios y los poderosos del mundo vuelven por ella»[5].

Efectivamente, los poderosos del mundo volvían «por ella». Los inicios del reinado de Felipe IV estuvieron marcados por una sorda lucha de poder entre los diferentes grupos aristocráticos de la corte. En ese marco la Compañía ligó su

---

3 Real Academia de la Historia (RAH), 9-3760/55. n. 54. Carta del P. Juan Chacón, dada en Salamanca, 24 de febrero de 1627. Sobre el doctor Balboa, Fernando Negredo del Cerro, «Los peligros del *Consilium*. El Memorial del doctor Balboa a Felipe IV», en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Monarquía, Imperio y pueblos en la España Moderna*, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Universidad de Alicante, 1997, pp. 697-709.

4 RAH, Jesuitas, 9-3664/38. n. 2. Carta del padre Juan Chacón, 24 de abril de 1627.

5 *Ibidem*. Carta del P. Juan Chacón, Salamanca, 8 de mayo de 1627.

suerte a la estrella ascendiente del Conde-Duque de Olivares valido del Rey. Partidario de los jesuitas, éstos estuvieron siempre en su confesionario. Al calor de este favor, los ignacianos ocuparon confesionarios nobiliarios y púlpitos cortesanos de manera creciente a partir de los primeros años del reinado de Felipe IV[6].

El asalto al poder de la Compañía tuvo, sin embargo, como contrapartida una oposición creciente y cada vez más amplia, participada no sólo por los viejos enemigos dominicos sino también por otras órdenes religiosas. Los choques feroces con el resto de órdenes tuvieron un momento particularmente difícil con la revuelta de las órdenes religiosas de Andalucía contra los jesuitas en 1628. Se trata de un caso ya estudiado primero por Antonio Astraín y Fernando Negredo y últimamente por Francisco Martínez Gutiérrez[7]. A partir del hallazgo de un expediente con informaciones relacionadas con este caso en la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional, en esta comunicación nos proponemos completar la información sobre aquel suceso y valorarlo en relación a las estrategias de poder de la Compañía y la consolidación de un feroz antijesuitismo en la coyuntura de aquellos años.

Córdoba, 1628

En 1628 el obispo de Córdoba Cristóbal de Lobera ordenó que todos los religiosos presentasen sus licencias de confesión y predicación para ser examinadas.

---

6 Julián J. Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 187-295. Fernando Negredo del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro,* Madrid, Actas, 2006, pp. 80-140. Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2014, pp. 338-356.

7 Antonio Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. V, Madrid, Razón y Fe, 1902-1925, pp. 194-198. Fernando Negredo del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV*, *op. cit.*, pp. 80-90. Francisco Martínez Gutiérrez, «Bajo el poder de la púrpura. La Compañía de Jesús y el cardenal Moscoso, obispo de Jaén (1619-1646)», en III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna, Valladolid, Universidad de Valladolid-Fundación Española de Historia Moderna, 2015, pp. 1047-1056. Sobre la provincia Bética de la Compañía, ver los estudios recientes reunidos por Wenceslao Soto Artuñedo, *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la Fundación de la Provincia*, Universidad de Granada, Facultad Teología de Granada, Granada, 2007. Y del mismo autor, «Coordenadas de los jesuitas en Andalucía», *Archivo teológico granadino,* 77 (2014), pp. 93-162. Juan Aranda Doncel, «La influencia de los jesuitas en la sociedad cordobesa del siglo

Sólo tras su aprobación podrían volver a ejercer estos ministerios en la diócesis y en caso de no serlo, los candidatos deberían volver a ser examinados. Había un antecedente a aquella decisión. Cuatro años antes, el arzobispo de Sevilla exigió lo mismo a todos los religiosos para asegurarse de su capacidad en el ejercicio de estos ministerios. Las órdenes, jesuitas incluidos, adujeron privilegios, se negaron al examen y acordaron suplicar al Papa la exención de la orden del arzobispo. Informado el General Vitelleschi de la decisión tomada remitió una airada carta al provincial de Andalucía exigiendo la sumisión inmediata de los jesuitas al arzobispo[8].

Cuatro años después el episodio se repitió en Córdoba pero ahora agravado. El obispo Cristóbal de Lobera y Torres había tomado posesión de su diócesis en 1624 y se propuso eliminar la corrupción y corregir el funcionamiento de una diócesis que el anterior obispo Mardones y su camarilla habían dejado maltrecha. La desidia era tal que existía un auténtico mercado de compra-venta de licencias para predicar y confesar. El obispo Lobera, apoyándose en los decretos del concilio de Trento ordenó el reexamen de todos los que habían recibido licencias de sus antecesores. Para tener un mejor apoyo el obispo logró un breve de Urbano VIII que sancionó su iniciativa, con fecha 13 de octubre de 1627[9]. Las órdenes presionaron para que el Consejo de Castilla lo retuviera argumentando la necesidad de su revisión. No lo lograron y el Consejo otorgó al obispo la potestad para publicar el breve en la diócesis.

XVII», en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación* (siglos XVI-XVIII), Madrid, IULCE Universidad Pontificia de Comillas, tomo I, pp. 587-670.

8 Antonio Astraín, *Historia de la Compañía, op. cit.*, p. 195. Los conflictos de la Compañía con los ordinarios sobre las licencias de confesión y predicación no eran nuevos ni cesarían con este caso. Sólo hay que recordar el enfrentamiento con el arzobispo Silíceo entre 1550 y 1552 (*vid.* Isabella Ianuzzi, «Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el Cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús», *Cuadernos de Historia Moderna,* 24 (2000), pp. 11-31), y el posterior con el obispo de Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox, a partir de 1645 (*vid.* Teófanes Egido, coord., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 191 y ss.).

9 La bula de Urbano VIII en Biblioteca Cervantes Virtual: http://www.cervantesvirtual.com/obra/urbano-papa-viii-para-memoria-de-los-venideros-al-venerable-ermano-christoval-obispo-de-cordova-decretamos-y-declaramos-que-los-regulares-examinados-una-vez-y-aprobados-por-los-antecessores-obispos-para-oir-confessiones-de-seglares-puedan-ser-examinados-o/

El escándalo fue mayúsculo. Las órdenes apelaron a la Santa Sede y, como medida de presión, tomaron una decisión sin precedentes, una suerte de huelga de brazos caídos por la cual, acercándose el tiempo de Cuaresma, se abstuvieron de confesar y predicar además de boicotear todos los actos en los que participase el obispo. Los jesuitas, en cambio, presentaron sus licencias y se mostraron totalmente disponibles[10].

El obispo Lobera, por su parte, debió sentirse bien arropado por la Compañía, a la que siempre había tenido en gran estima y con la que tenía lazos familiares. Su prima, la carmelita Ana de Jesús empezó su carrera religiosa como «beata de la Compañía de Jesús» en Plasencia, bajo la dirección del padre jesuita Pedro Rodríguez; y el hermano mayor de Ana de Jesús, homónimo del arzobispo, entró en la Compañía[11].

Las órdenes interpretaron la posición de la Compañía como una auténtica traición. Poco después de la Cuaresma de 1628 se celebró un encuentro en el que las órdenes reunidas organizaron una confederación o unión para ejecutar un auténtico *acoso* a los jesuitas además de mantener un frente unido ante al obispo Lobera. Las cláusulas del convenio no dejaban lugar a dudas sobre el objetivo y su campo de irradiación. En la *Concordia de las religiones y contra la Compañía de Jesús* se acordaba un frente común en la diócesis de Córdoba que se intentaría ampliar a otras diócesis andaluzas[12]. Se afirmaba la conveniencia de enviar agentes a Roma para impedir las «bulas de exámenes». En segundo lugar, se proponía boicotear todas las actividades de los jesuitas y tratarles con absoluta indiferencia, romper cualquier tipo de relaciones públicas o institucionales con ellos. Vale la pena recuperar el texto del acuerdo en lo que hace referencia a la Compañía. De los siete puntos en los que se desglosaba la concordia, el sexto y séptimo estaban enteramente dedicados a diseñar y acordar una estrategia conjunta de acoso y derribo de los jesuitas. El punto seis proponía la ruptura de las relaciones entre las órdenes firmantes y la Compañía, no había que asistir a sus actos ni invitarlos a los propios:

---

10 Antonio Astraín, *Historia de la Compañía, op. cit.*, p. 196.

11 Juan Gómez Bravo, *Catálogo de los obispos de Córdoba, y breve noticia histórica de… Vol. II*, p. 611. Sobre el primo jesuita, Fidel Fita, «El Padre Cristóbal de Lobera, varón ilustre de la Compañía de Jesús», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* tomo 67 (julio-agosto 1915), pp. 147-148. El prelado inició su carrera a la sombra del duque de Lerma. Era muy devoto de Teresa de Jesús y se mostró muy activo en la campaña favorable a su nombramiento como copatrona de España.

12 Existen varias copias en diferentes archivos. Una copia del memorial de 7 puntos y la adhesión, en la Biblioteca de la Universidad de Granada: http://hdl.handle.net/10481/13253;

> es general y considerable conveniencia a todos los conventos y religiones que conste a todos que no son nuestros hermanos porque así se les dé menos crédito a lo que contra nosotros introducen en sus conversaciones y enseñan en sus púlpitos, confesionarios y cátedras.

Y el punto siete:

> y siendo conveniente para estos mismos fines que venga a noticia de todos, como corren entre nosotros sus libros y opiniones… prosigan mandando que ningún religioso pueda comprar libro suyo ni seguir ni enseñar opinión ninguna [mayormente?] enseñada de los Padres de la Compañía de Jesús[13].

Se trataba de desprestigiar las opiniones de los jesuitas y sus doctores pero también, y quizá sobretodo, infligirles el mayor daño económico posible. Dañar la opinión pública sobre la Compañía y dañar sus bolsillos en definitiva.

Los representantes de las órdenes reunidos en el convento dominico de San Pablo de Córdoba acordaron la concordia y distribuirla por Andalucía buscando apoyos adicionales en un momento en el que se estaban realizando capítulos provinciales. Es importante notar aquí que, según todas las fuentes, fueron los agustinos quienes lideraron la revuelta, siendo el cabecilla fray Pedro de Góngora y su mano derecha, fray Juan de Buitrón (Butrón). Éste último fue el encargado de acudir al capítulo de los dominicos que se celebraba en Granada y al de los mercedarios en Ecija.

Desde finales de mayo de 1628 y hasta mediados de agosto ratificaron la concordia con algunas observaciones en Granada los dominicos, los franciscanos, los trinitarios y los mercedarios; en Sevilla, los agustinos y los carmelitas[14]. Los dominicos marcaron la pauta en un aspecto: aceptaron todos los puntos propuestos excepto el séptimo, que lo asumían pero más a medio plazo y subrayando que se debía aplicar de manera discreta y poco a poco[15].

La reacción de la Compañía, por su parte, no se hizo esperar. El padre Hemelman, rector de Granada, envió a Vitelleschi una copia de la concordia y le informó de la actitud que habían mantenido los jesuitas en todo este proceso. Vitelleschi no dio demasiada importancia al suceso creyendo que la correcta ac-

---

otra en RAH, Jesuitas, 9/3664-38. Otra en el expediente del Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 1837, exp. 8 (s. f.).

13 AHN, Inquisición, leg. 1837, exp. 8.

14 RAH 9/3.747-4.

15 En la RAH 9-3687/93, hay una copia que circuló entre los jesuitas de una carta del vicario general de Santo Domingo a los superiores de Andalucía desautorizándolos en la concordia antijesuita firmada con las otras órdenes. La fecha es de 4 de octubre de 1628.

tuación de los jesuitas los colocaría al margen del conflicto de las órdenes con el obispo. Lo único que debían hacer era

> disimular y sufrir con paciencia lo que aquellos religiosos dicen contra la Compañía, que en negocio en que Su Santidad y los Cardenales y Obispos nos defienden, no conviene que nosotros hablemos palabra, si no es en orden que todos sepan la grande estima que la Compañía tiene de todas las religiones y lo mucho que desea servirlas en cuanto pudiere, sin contravenir a lo que debe[16].

No estuvo acertado Vitteleschi en aquella apreciación inicial. En los meses siguientes la noticia y aplicación desigual de la concordia produjo numerosas noticias que circularon de un lugar a otro a través de cartas y memoriales. Los púlpitos de Sevilla, Jerez y Guadix se encendían con predicaciones antijesuitas. Una carta del padre Pineda informaba de estos sermones escandalosos[17]. En el caso de Guadix, en julio de 1628 un franciscano acusó a los jesuitas de herejes y malvados en relación con la cuestión de los mártires del Japón y un dominico afirmó «que era bien se juntasen todas las religiones contra las langostas y los herejes», y añadió que la pobreza de la Compañía era puro fingimiento «que se me da a mí que no posean un (…) de papel si lo tienen todo, como el Rey que no posee nada, pero tienen lo sus mayordomos»[18]. El conflicto amenazaba con ampliarse a las clases populares, alineadas con las órdenes en pugna.

Los jesuitas vivieron este episodio como una nueva tribulación en el marco de un contexto de acoso más amplio, pero al mismo tiempo en un momento de creciente poder. Apelaron por ello a la intervención del Santo Oficio creyendo que una actuación inquisitorial contundente no sólo les pondría a salvo sino que mancharía el prestigio de sus enemigos.

La Inquisición entra en juego

Los jesuitas apelaron pronto al Santo Oficio aunque éste procedió con una calma inesperada e irritante. En junio de 1628, el Consejo de la Suprema escribió al tribunal de Granada a instancia de la Compañía y pidió a los inquisidores que se informasen de si los religiosos estaban aplicando la concordia. La respuesta fue afirmativa: el boicot a los actos de la Compañía era una realidad aunque sólo

---

16 Antonio Astraín, *Historia de la Compañía, op. cit.*, p. 197
17 AHN, Inquisición, leg. 1837, exp. 8, s. f.
18 RAH 9/3.732-34, ff. 110-113.

participaban dominicos, franciscanos, agustinos y carmelitas. En cambio, los libros de autores de la Compañía se seguían utilizando con normalidad.

No hubo reacción por parte del Santo Oficio. En paralelo la crispación aumentaba. Los jesuitas renovaron su presión a lo largo del mes de julio y agosto de 1628, bien directamente, bien a través de otros. El Provincial de la Compañía de Jesús denunció en el Consejo de la Inquisición que en los púlpitos de los padres dominicos de Cuenca y Murcia, el día de Santo Domingo 4 de agosto de 1628, se había predicado contra los jesuitas diciendo que «éramos judíos, idiotas y que la doctrina que enseñábamos en nuestros libros y escritos era poco segura en la fe, y que éramos de malas costumbres, con otros vituperios grandes». El Consejo pidió a los tribunales de Cuenca y Murcia que hicieran información de ello[19].

Tres memoriales anónimos más llegaron a la mesa del Consejo de Inquisición a lo largo del mes de agosto de 1628. En conjunto, los tres autores exigían lo mismo, la intervención de la Inquisición, en base a una argumentación clara: «todas estas cosas son materia de grave escándalo y de disensión y conjuración entre religiones, de quien tanto dependen los seglares, y el vulgo, y la quietud o inquietud de la Republica cristiana y la estima y respeto a las religiones, y a el uso y frecuencia de los sacramentos, sermones y buen ejemplo, que en estos Reinos tan católicos se debe siempre mantener y conservar, se debe luego poner el más conveniente remedio, que a V. S. parecerá, para que el daño no vaya cundiendo ni cobrando fuerzas». Las derivaciones prácticas de la concordia eran sospechosas en materia de fe, incluso la prohibición de leer y comprar libros de autores de la Compañía y deshacerse de ellos, puesto que esto usurpaba la autoridad del Santo Oficio en materia de censura. Otro de estos memoriales enfatizaba la violencia con la que los provinciales franciscanos y agustinos estaban intentando obligar a sus súbditos, bajo pena de excomunión mayor, cárcel y privación de voz activa y pasiva, al cumplimiento de la concordia en los puntos referidos a la Compañía. Subrayaba que estos religiosos habían tomado muy a conciencia su cruzada particular y la estaban llevando a los oídos de los señores y nobles, «amotinando contra la Compañía a señores y gente seglar… y les van diciendo y calificando proposiciones de los autores de la Compañía para irritarlos contra ella». Ponía de manifiesto las críticas que se hacía a que algunas iglesias rezasen el oficio de San Ignacio a pesar de estar permitido por la bula de canonización, pero «los dichos religiosos del motín lo procuran impedir y es-

[19] AHN, Inquisición, leg. 1837, exp. 8, s. f. Mientras no indiquemos lo contrario, las citas que siguen pertenecen a este expediente.

criben contra ello». Los púlpitos eran eco poderoso de aquellas críticas que acostumbraban a emitirse envueltas en chascarrillos o expresiones y gestos que no dejaban al auditorio indiferente. En los púlpitos se llegaban a comentar libelos famosos contra la Compañía. En el tercer memorial los ejemplos los protagonizaba el mercedario Gregorio Avilés en Soria, donde en diferentes predicaciones había lanzado las consabidas diatribas contra los jesuitas: «gramáticos ranciosos», «caducos idyotas»; la Compañía era una religión «codiciosa y envidiosa y que todo lo quería engullir y tragar como tarasca», los jesuitas «andaban procurando quitar a todos sus haciendas y que eran tales que si pudieran quitar la misma gracia a los santos que están en el cielo lo hicieran y los echaran en el infierno»; los mártires jesuitas «habían sido unos donados y que era demasiada honra la que se les hacía pues les venia muy ancho un ropeta de monecillos».

Finalmente, a principios de agosto de 1628 el Inquisidor General recibía una carta del Cardenal Spínola, arzobispo de Granada, con una copia de la concordia y explicando su contenido. El peligro de esta unión era convenientemente subrayado: «Esta unión de las religiones es cosa nueva y de mal ejemplo» porque llevará a publicitar una división en la que necesariamente todos deberán alinearse, y los contrarios, así unidos se opondrán «con mayor ánimo y libertad que hasta aquí… a los prelados» que o claudican o resisten abriéndose pleitos e inquietudes. Por ello el autor creía necesario enviar la concordia al Inquisidor General, a quien también tocaba favorecer la causa de los prelados», para que impidiese estas «confederaciones y novedades»[20].

La presión surtió efecto. Dos días después de la recepción de la carta de Spínola, el Inquisidor General escribió al Rey informándole. Desde el Santo Oficio se procedía a la calificación del texto de la concordia para saber si era asunto de Inquisición y mientras tanto parecía oportuno solicitar la intervención del Rey pidiéndole que escribiese a los provinciales de las órdenes implicadas exigiéndoles que deshiciesen la unión de inmediato; si querían defender sus privilegios debían hacerlo por los canales jurídicos establecidos. Los argumentos del Consejo de Inquisición para una intervención ejecutiva del Rey eran sensibles: los alborotos entre el pueblo y las religiones y la reputación exterior del catolicismo español porque los herejes no podrían por menos que reírse viendo a los católicos divididos.

Los miembros del Consejo ordenaron que la concordia fuese calificada, y para ello la entregaron a los calificadores doctor fray Bartolomé de la Fuente, el

[20] AHN, Inquisición, leg. 1837, exp. 8, s. f.

doctor Pedro de Almunia, el obispo de Troia y D. Bernardo de Rojas, los cuatro calificadores de Toledo. Recibieron con posterioridad los diversos memoriales que fueron llegando al Consejo e hicieron unas calificaciones de cada uno de estos documentos. Los cuatro calificadores consideraron que los documentos eran injuriosos y escandalosos pero que en cualquier caso el tema tocaba al gobierno de las religiones y la defensa de sus privilegios. Sólo el obispo de Troia consideró que el problema tocaba al Santo Oficio de pleno y requería la firme intervención del Inquisidor General. Las calificaciones fueron entregadas y archivadas en el Consejo de Inquisición a partir del 20 de octubre de 1628.

Por otro lado, el motín de las órdenes fue atentamente seguido por algunos obispos que lo interpretaron como una agresión a su autoridad que merecía una respuesta contundente. El Cardenal Sandoval, obispo de Jaén, que había crecido al calor del lermismo como el mismo Lobera, escribía a éste que:

> Mi agente me escribe los pasos que ha dado con el de V. S.ª para ayudarse de las cartas y el Sr. Cardenal Infante entiendo nos habrá dado las suyas, pues (…) es ya empeño de su A. favorecer la causa de Córdoba y más habiéndolo tomado también el Sr. Cardenal Zapata. (…) Yo juzgo que de las diligencias de acá han de quedar los contrarios tan vencidos, que no ha de ser menester perseguir esto en Roma […]. Lo que dije a V. S. de Sevilla es en materia del juntarnos los prelados […] pues pienso ha de ser la que nos ha de dar a todos mas autoridad y ha de excusar muchos atrevimientos y cuidados. Guarde Dios a V. S. como deseo en Jaén, 4 de julio 1628[21].

La información de la carta es bien ilustrativa de los posicionamientos que se estaban tomando. El Rey ya se había mostrado favorable a la «causa de Córdoba» y este era un factor importante sobre todo porque en el mismo sentido se había mostrado el Cardenal Zapata, Inquisidor General. Para Sandoval parecía que con estos apoyos debía bastar para que el conflicto se resolviese sin acudir a Roma pero no había que confiarse. A pesar de esas buenas perspectivas, era necesario el encuentro de los prelados para reafirmar su autoridad y excusar «atrevimientos y cuidados». La carta del Cardenal hacía referencia a unas «cartas» de apoyo a la gestión del obispo Lobera que debían actuar como elemento disua-

[21] http://www.cervantesvirtual.com/obra/carta-del-cardenal-sandoval-al-obispo-de-cordova-acerca-del-motin-de-los-frailes-contra-la-compa-de-jesus/ (consulta 8/04/2016). Sobre el papel del cardenal Sandoval en este asunto ver, Francisco Martínez Gutiérrez, «Bajo el poder»…, art. cit.

sorio ante las órdenes. Una de esas cartas fue la del Conde-Duque de Olivares, en la que mostraba su apoyo a la Compañía[22].

El Santo Oficio no se decidía a intervenir. Tenía los memoriales y las calificaciones, las cartas de apoyo, las directrices del Conde-Duque…. ¿qué mas necesitaba? A pesar de ello el Inquisidor General mantenía un contenida actitud que parece más bien un juego: fingir actividad para dilatar lo más posible la decisión. En este marco, el Inquisidor General Zapata ordenó a la Compañía que presentara sus testigos en cuanto a los presuntos agravios que las órdenes les habían hecho. La Compañía orquestó un doble informe. Por un lado, hizo un informe interno a partir de las informaciones de primera mano que les proporcionaron jesuitas de los diferentes lugares donde se habían producido incidentes. Por otro lado, la Compañía pidió al obispo de Córdoba apoyo para hacer un segundo informe a partir del testimonio de figuras relevantes del estamento eclesiástico de la ciudad de Córdoba, desde representantes de las diferentes parroquias a miembros del cabildo. La información, recabada a partir de un interrogatorio elaborado por la propia Compañía, no podía ser más favorable[23]. En febrero de 1629 el Consejo solicitaba que se reunieran todos los memoriales, se recogieran sus calificaciones y las respuestas de estos testigos para tomar una determinación.

Los jesuitas, por su parte seguían presionando. El padre Francisco de los Cameros escribía desde Sevilla, el 23 de enero de 1629, haciendo una crítica velada a la templanza del presidente del Consejo de Castilla y del Inquisidor General al afirmar:

> en que verá V. S. su pertinacia escandalosa de que no dejará de maravillarse de nuevo su ilustrisima del Sr. Cardenal Presidente y del Sr. Cardenal Zapara y nuncio y echen de ver la necesidad de que su gobierno celoso apriete sin remitir en el castigo de semejante escándalo, que los desapasionados de sus religiones llaman una tácita y nueva casta y linaje de herejía, o que sabe a ella por buenas consecuencias.

---

22 http://www.cervantesvirtual.com/obra/carta-del-conde-duque-al-obispo-de-cordova-en-el-motin-de-las-religiones-contra-la-compa-de-jesus/ (consulta 8/04/2016). La fecha del documento es 29 de mayo de 1627 pero claramente hay un error y la carta es del año siguiente, 1628.

23 RAH, Jesuitas 9-3764/7, ff. 23r-24v.

El conflicto desde la otra orilla

La inquina de las órdenes contra la Compañía podía tener muchas razones pero no era la menor la conciencia de la pérdida sostenida del mercado religioso, con todos sus fundamentos económicos, a manos de los jesuitas. En septiembre de 1628, llegó al Consejo Real un memoria contra la Compañía que claramente era una defensa de la posición adoptada por las órdenes religiosas en Andalucía frente al obispo y los jesuitas. Es un documento muy interesante porque el autor, frente al victimismo estructural desarrollado por los jesuitas, cargaba su texto de argumentos para darle la vuelta a esta idea: las auténticas víctimas eran las órdenes[24].

El anónimo empezaba por responder a la acusación de la Compañía de desobediencia al obispo y a la Santa Sede. Si la Compañía les acusaba de desobedientes a las órdenes del obispo lo hacía de mala fe puesto que las órdenes lo que habían hecho era apelar al Papa y mientras la apelación seguía su curso el obispo no tenía por qué ejecutar su decreto. Además, el breve del Papa era subrepticio, razón de más para que se esperase una nueva decisión. Finalmente, en sentido estricto, la Compañía no había obedecido al obispo porque en realidad había presentado sus licencias antes de que el obispo las pidiera, ¿con qué propósito?: obviamente por congraciarse con él y tenerlo de su parte. Concluía esta sección afirmando: «Decir que los hemos perseguido es falso y nacido de la mala intención de odiarnos con el Illmo. Sr. nuncio porque nosotros no hemos hecho mas que huir de estos padres de la Compañía que nos han perseguido y persiguen sin hacer ni decir positivamente cosa alguna contra ellos y el huir de nuestros perseguidores es derecho natural».

Acostumbrado a los ejercicios escolásticos el autor se preguntaba ¿en qué nos ha perseguido la Compañía? Y sus respuestas resultan un buen reflejo de la plena conciencia de pérdida de territorio por parte de algunas de las órdenes, antaño más prestigiosas:

> se responde que sin hacer caso por ahora el haber quitado a todas las Religiones el comer con sus muchas trazas alzándose con todos los testamentos y herencias, mudando cada día de nosotros a ellos los buenos afectos que los fieles nos tienen y con los afectos las haciendas que ya nos tenían dadas […]y ganando […] la gracia y favor de todos los Príncipes eclesiásticos y seglares que no nos dejan a nosotros puerta abierta por donde entrar aun a las cosas de nuestros especiales patronos, omitiendo todo esto a la grande aversión que desde su primera formación nos han tenido hu-

[24] RAH, 9-3364/38, ff. 202-207v.

> yendo de nuestras ceremonias y de nuestros antiquísimos y aprobadísimos modos de hablar, haciendo burla de ellos, llamando a los conventos casas, a los claustros patios, a los religiosos sujetos, a las celdas aposentos a los capítulos congregaciones, al dar el hábito dar la sotana y así de otros, y despreciando en tanta manera nuestro sagrado instituto.

Soslayando pues todos estos agravios y yendo al contexto más inmediato de lo sucedido en Córdoba, los jesuitas habían perseguido a sus oponentes de palabra y obra. De palabra:

> en los púlpitos, confesionarios y cátedras, ya notándonos de soberbios porque no nos sujetamos al Sr. Obispo, ya de idiotas, diciendo que al buen pagador no le duelen prendas y que si no tuviéramos porqué temer como ellos que ya nos hubiéramos examinado, y diciendo que somos sobrados, pues ellos solo bastan a cultivar la viña del Señor, ya aplaudiendo y sacando en el púlpito el asunto y pleito del obispo contra nosotros, ya temerariamente llamándonos inobedientes al Papa, y perseguidores de los que le obedecen, ya introduciendo con todos los Príncipes de España que la acción de separarnos de ellos, es pecado gravísimo contra caridad ya que somos introductores de cisma en la Iglesia, ya enseñando y persuadiendo a los fieles que las confesiones que se hacen con nosotros son nulas, y que por lo menos pecamos mortalmente en confesar a los fieles debajo de la duda de esta controversia y hasta con los muchachos en sus clases se han puesto a murmurar de nuestras vidas, celdas y modos de hablar, y esto lo han de muy antiguo.

De obra:

> nos han perseguido procurando ponernos mal con todos los Príncipes y señores, […] en Granada les decían a los Padre Procuradores Generales que ya que no podían en público que en secreto hacían grandes diligencias a favor de las religiones en el pleito de fuerza y con esto se fiaban de ellos nuestros procuradores descubriéndoles pecho y secretos, hasta que fueron avisados de que los tales padres nos vendían en Madrid; no solo han sido solicitadores del obispo sino también le fueron a hablar al Auditor del Sr. Illmo. nuncio.

Los jesuitas en Córdoba se convirtieron en los asesores, confesores, predicadores, letrados del obispo. El autor del memorial apuntaba a los jesuitas como causantes de todo: ellos fueron la mano negra que estaba detrás de todo aquel conflicto. ¿Y todavía les acusan de haber hecho algunos decretos contra ellos? Faltan a la verdad, decía el anónimo, puesto que efectivamente habían hecho una alianza, pero una alianza entre frailes para defender sus privilegios, y los jesuitas no eran frailes. Era lógica su exclusión. Y si les acusaban de apartarse de ellos, pues sí, y estaban en su derecho porque los jesuitas no habían querido asistir a ninguna de las reuniones mantenidas por las órdenes para tratar estos

temas, «siendo así que en las consultas del obispo y en las de todos los Príncipes seglares siempre anhelan por ser en ellas introducidos».

El tema de los libros no podía sorprender a nadie puesto que en realidad la concordia lo que hacía era reconocer el derecho de las otras órdenes a hacer lo mismo que hacían los jesuitas:

> Pretendiose (no expulsión de los libros comprados), sino prohibición de comprar en adelante sus libros sin poner en ellos nota ni calumnia alguna sino pretendiendo nosotros para nosotros lo que ellos para si pretenden con venderlos, esto es para que así nuestros libros tengan mejor venta, nuestras doctrinas mas uso y estimación, los estudiantes estudien nuestros antiguos originales, el dinero no salga fuera de nuestras casas, que habiendo ya hecho trato del imprimir, estos padres son muchos los libros que cada día sacan y pudiendo nosotros muy bien pasar sin todos ellos, nos llevan con ellos el dinero empobreciendo nuestras comunidades, empeñando a los frailes particulares; y quitándonos con la venta de sus libros las misas, porque recogen infinitas de España y de las Indias quedándose con las limosnas (que) ellos hacen que se encarguen y obliguen a decirlas los frailes por libros de la Compañía, con que les ruegan (¿) con esta diligencia despachan sus libros y se olvidan los nuestros (porque no usamos de tanta maña) hácense famosos, quédanse con el dinero, y quítannos el comer, con quitarnos tantas misas con que ya se vienen a alzar con todo y nosotros perecemos.

Hasta aquí un memorial que reúne buena parte de las motivaciones del resentimiento hacia la Compañía que se habían ido decantando desde su nacimiento. A los iniciales recelos dominicos sobre su teología se habían ido añadiendo los recelos de otras órdenes que habían ido viendo como el éxito de los jesuitas había debilitado su crédito social, haciendo un poco extraño incluso su propio lenguaje. El éxito de los autores de la Compañía y las estrategias de poder de los jesuitas no auguraban un futuro prometedor para estas órdenes.

El desenlace

A juicio de Astraín esta nueva tribulación de la Compañía quedó paliada gracias a la intervención en favor de los jesuitas del Obispo de Córdoba, que suplicó al Rey que protegiese a la Compañía contra aquella alianza. A esa petición se sumó el Cardenal Agustín Spínola, arzobispo de Granada, y los de Jaén y Sevilla. El Consejo de Castilla ordenó la suspensión de la concordia. Los representantes de las órdenes fueron llamados ante el Presidente del Consejo de Castilla, el Cardenal Trejo. Acudieron en representación los agustinos fray Pedro de Góngora y fray Juan de Butrón y el dominico fray Pedro Manrique que llegaron a

la Corte en marzo de 1629. También fueron convocados los jesuitas, acudiendo el padre Pineda.

No parece que se derivara ninguna sanción. La Inquisición finalmente no intervino. Los enfrentamientos se diluyeron poco a poco. El apoyo del obispo Lobera, de la Cámara de Castilla y del mismo Papa, que confirmó la bula a favor de las decisiones del obispo con algunas precisiones el 30 de enero de 1629, aisló y diluyó la concordia. Lobera fue trasladado a la diócesis de Pamplona en 1630.

La actuación del Inquisidor General Zapata fue ciertamente muy prudente. No tenía enemistad con los jesuitas y de hecho se sirvió del padre Pineda para la redacción del Índice de libros prohibidos que se publicó en 1632. Por otro lado, no sintonizaba con el Conde-Duque e intentó mantener cierto grado de independencia del Santo Oficio respecto a los intentos de Felipe IV y su valido de instrumentalizarlo. ¿Fue este episodio uno de esos momentos?

En cualquier caso, el asunto terminó, según Astraín: «con grande gloria de la Compañía»[25]. Pero, en una perspectiva de larga duración, quizá no fue tan grande su triunfo. En este episodio constatamos que las argumentaciones críticas contra la Compañía ya estaban cristalizando en un cuerpo más orgánico que, además, estaba siendo difundido desde los púlpitos por toda la geografía castellana. Por otro lado, los opositores se habían multiplicado (dominicos, agustinos, carmelitas…; las universidades…) y, ante la escalada jesuita al poder de la Monarquía, eran capaces de articular una oposición cada vez más unida y amplia. Las órdenes críticas, especialmente los dominicos, articulaban un discurso en el que la Compañía aparecía, por primera vez, no sólo como un lobo con piel de oveja amenazante para la iglesia (la vieja acusación de Melchor Cano), sino como una auténtica amenaza para su supervivencia, al debilitar sus apoyos políticos, económicos y sociales y, también, al hacer tambalear su estricta defensa del tomismo, a causa del éxito de los autores de la Compañía, más abiertos en sus posicionamientos teológicos. La Compañía, incluso, se había apropiado del lenguaje, una forma efectiva de destruir el viejo mundo monástico tradicional. El resentimiento generado y acumulado se convirtió en un cáncer que elaboró y difundió leyendas negras y que a la postre cristalizó en una venganza, la expulsión de España en 1767.

---

25 *Ibidem,* pp. 197 y 198.

LA FIGURA DEL PREDICADOR A TRAVÉS DE LAS CRÓNICAS BARROCAS DE LA PROVINCIA FRANCISCANA DE BURGOS

Fernando Muñoz Sánchez
Universidad de La Rioja

Resumen:

En el afán por ilustrar la reputación de su correspondiente orden, muchos autores del clero regular completaron sus crónicas con biografías estereotipadas que incidían sistemáticamente en comportamientos virtuosos de religiosos con fama de santidad. Siguiendo la horma del género hagiográfico, el propósito apologético se combinaba con una finalidad edificante, exhortando a la imitación de estos avatares de la perfección religiosa. En estos relatos distinguimos varios perfiles «profesionales» en los que podían mostrarse ejemplares dichos individuos: prelados, predicadores, confesores, docentes, legos…

En esta comunicación nos centraremos en la representación y caracterización de la figura del predicador a través de las biografías contenidas en las crónicas sobre la provincia franciscana de Burgos. Los ejemplos propuestos nos permitirán entrar en contacto con la relevancia que alcanzaron estos oradores dentro del esquema de la orden; con la popularidad que podían despertar en la sociedad barroca; o con su valor a la hora de difundir el mensaje eclesiástico desde el púlpito.

Palabras clave:

Clero regular masculino, crónicas de órdenes religiosas, biografías edificantes, oratoria sagrada, predicador, provincia franciscana de Burgos.

Abstract:

In order to increase the reputation of their own religious orders, many writers from the regular clergy completed their chronicles with stereotyped biographies which insisted on virtuous behaviors of certain friars known by their holiness. Following the pattern of hagiography, an apologetic purpose was combined with an edifying objective, urging the reader to imitate these examples of religious perfection. In these narrations we can distinguish several «proffesional» profiles

in wich these individuals could show that exemplary attitude: prelates, preachers, confessors, lecturers, lay brothers…

In this work we will focus on the portrayal and characteristics of the stereotypic preacher as he is depicted in the biographies contained in the chronicles about the Franciscan province of Burgos. The examples will allow us to make an approach to the relevance these orators achieved within the order structure; to the popularity they could obtain in the Baroque society; or to their role spreading the ecclesiastical message from the pulpit.

Key words:

Male regular clergy, chronicles of religious order, edifying biographies, sacred oratory, preacher, Franciscan province of Burgos.

Introducción. Los perfiles del clero regular masculino a través de las crónicas de las órdenes religiosas

Hace dos décadas, Teófanes Egido hacía una reflexión en torno a los estudios sobre la mentalidad colectiva del clero regular masculino, evidenciando el poco interés que dicha cuestión había despertado hasta entonces entre los historiadores modernistas. Señalaba que las investigaciones sobre las actitudes y condiciones de las monjas en la sociedad barroca iban en progresivo crecimiento, apoyadas en la historia de género, mientras que se vislumbraba un menor recorrido en el caso de los frailes, quienes habían llamado la atención principalmente desde aspectos económicos o eruditos. Para enfrentar estas carencias, Egido incluía las hagiografías estereotipadas y las crónicas de las órdenes religiosas entre el elenco de fuentes que podían emplearse a la hora de descifrar el conjunto de ideas, conductas y rituales que tejerían el universo mental de los regulares[1].

[1] Teófanes Egido López, «Mentalidad colectiva del clero regular masculino», en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *III Reunión Científica. Asociación Española de Historia Moderna. Tomo 1. Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1995, pp. 555-571. Egido se refería a «ese conjunto poco usado por los historiadores» cuando hablaba de reglas, constituciones, libros espirituales, hagiografías, crónicas. Esperamos que los trabajos publicados desde entonces hayan contribuido a que la expresión que entrecomillamos haya quedado superada.

Bajo el nombre de crónicas, historias, memoriales, compendios y otros tantos títulos, los miembros del clero regular dieron lugar al desarrollo de un género historiográfico que tuvo su apogeo en el período barroco[2]. Tales obras articulaban un discurso que tendía a incidir en todos aquellos aspectos que redundasen en la legitimación y justificación de la institución protagonista. Las narraciones apelaban habitualmente a orígenes legendarios y plagados de significativos hitos, aludían a todo tipo de cuestiones memorables y prestigiosas, incluían completos relatos sobre las fundaciones conventuales realizadas y, como desarrollaremos a continuación, hacían mención especial de los religiosos más ilustres y con opinión de santidad.

Un factor enormemente estimado a a ahora de pugnar por la hegemonía dentro del clero regular era contar con un reconocido plantel de santos, beatos o venerables[3]. Esta literatura historiográfica se encargaba de hacer suyo tal objetivo a través de las infinitas biografías edificantes que comprendían sus páginas. A través de ellas se construía un discurso que, siguiendo la horma de un género tan popular en el contexto postridentino como la hagiografía[4], se encargaba de

---

[2] Acerca de las características de este género: Ángela Atienza López, «Las crónicas de las órdenes religiosas en la España Moderna. Construcciones culturales y militantes de época barroca» en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable, crónicas, historias escritos… a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 25-50.

[3] Este tipo de confrontaciones entre institutos, con los santos por bandera, son estudiadas en el capítulo titulado «Santos contra santos» en Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco,* Península, Barcelona, 1984, pp. 89-109.

[4] El género hagiográfico había recobrado interés y difusión en el área católica tras el Concilio de Trento, en respuesta a la capacidad intercesora que la Reforma negaba a los santos. La leyenda áurea medieval viviría un nuevo apogeo en la Monarquía hispánica a través de *Flos sanctorum* como los de Alonso de Villegas y Pedro de Ribadenyra. Para profundizar en esta cuestión remitimos a varios trabajos de las últimas décadas: Teófanes Egido López, «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)» *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000, pp. 61-86; Domingo Luis González Lopo, «Los nuevos modos de la hagiografía contrarreformista» *Memoria ecclesiae*, 24, 2004, pp. 609-632; Marc Vitse (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de oro*, Iberoamericana, Madrid, 2005; Fernando Quiles García, «La invención de la forma y la concreción del gesto. La hagiografía creada para la Sevilla barroca» en María Cruz de Carlos Varona, Pierre Civil, Felipe Pereda Espeso y Cécile Vincent-Cassy (coords.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 135-149; Clara Bejarano Pellicer, «Santas medievales a los ojos barrocos» *Tiempos modernos, revista electrónica de Historia Moderna*, 25, 2012.

fabricar espejos de virtudes. Sujetas a los intereses que subyacían bajo los textos de las crónicas, estas semblanzas estaban dotadas de una espesa capa de homogeneidad, terminando por ofrecer distintas perspectivas de un mismo arquetipo. Los rasgos de una personalidad propia o distintiva quedaban en segundo plano, ganando mayor importancia la enumeración de los comportamientos virtuosos y devotos que convergían en la definición de una representación del perfecto religioso[5].

Los cronistas, como buenos conocedores de las fórmulas del género hagiográfico, se ajustarían a sus pautas y medios con el fin de dar a conocer a los religiosos más sobresalientes de sus respectivas órdenes. En las páginas de sus obras encontramos extensos catálogos de santidad, cuya visión de conjunto constituye una imagen colectiva de la orden a la que prestaron rostro los elegidos para configurar este mosaico. Estas galerías muestran ser el fruto de una cuidada selección, interesada en destacar a los miembros de la orden cuyo perfil pueda asociarse a los objetivos de representación institucional que se proponen las crónicas. Lo antológico de estas recopilaciones se traduce, pues, en la presentación de una perspectiva distorsionada, que sólo permite apreciar los comportamientos devotos que, bajo este criterio, merecían ser publicados. En cambio, todos aquellos aspectos susceptibles de lastrar la perfección religiosa que emanan estos retratos quedarían soslayados.

Volviendo a la cuestión inicial, el análisis de estas biografías nos permite efectuar una distinción bastante nítida entre los diversos perfiles que se diseñaban

---

5 La profesora Atienza López ha planteando en varias ocasiones la condición de estereotipo que manifiestan estas biografías: «Así es como fueron imaginados, retratados y presentados: es la historia de las representaciones ideales en un mundo social apasionado por los fenómenos maravillosos, por los prodigios, por las virtudes heroicas… y predispuesto siempre a formar y otorgar famas de santidad». Ángela Atienza López, «Estudio introductorio: La Rioja, sus conventos y la cronística religiosa de época barroca», en Ángela Atienza López, Elena Catalán Martínez y Fernando Muñoz Sánchez, *Conventos de La Rioja. Su historia en las crónicas religiosas de época barroca,* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2011, p. 43. Pérez García ha identificado en estas semblanzas dos niveles de lectura, uno político y otro hagiográfico-moralizante: «Ello contribuía a una verdadero borrado de la memoria de los rasgos específicos de la personalidad de cada fraile, cuya singularidad se perdía en unas crónicas dirigidas no a ensalzarles a ellos por sí mismos, sino, en base a ellos, a la institución a la que pertenecían (Orden, Provincia, Convento)». Rafael M. Pérez García, «Entre el conflicto y la memoria devota. La cronística franciscana ante la crisis espiritual de la orden en la España del Quinientos» en Atienza López, Ángela (ed.), *Iglesia memorable, crónicas, historias escritos… a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Sílex, Madrid, 2012, pp. 361-386.

como espejo para los integrantes masculinos del clero regular, atendiendo a su estatus en la jerarquía de la orden, o bien a las funciones y tareas que desarrollaban dentro o fuera del convento. Descendiendo desde la cúspide jerárquica en la que se encontraban los prelados y llegando hasta la figura de los legos, estos textos reflejaban que cada miembro de la comunidad tenía reservada una parcela de actuación muy determinada a la que había de ajustar sus modos[6].

Si incidimos particularmente en el grupo de religiosos investidos de la dignidad sacerdotal, en estas biografías resultan fácilmente identificables varias de las facetas «profesionales» en las que podían especializarse o mostrarse ejemplares estos individuos, tales como la prelacía, la predicación, la docencia o la confesión. Las descripciones acerca de las experiencias de los protagonistas en estos cargos u oficios se acompañaban de recomendaciones directas o indirectas sobre su desempeño, que se proponían verbalizar qué se esperaba de quienes asumían cierta responsabilidad. No obstante, la posición en el convento no era óbice para que, como hijos criados dentro de una misma familia, todos compartiesen una base común de concepciones, inquietudes y prácticas religiosas integradas en el modelo regular propuesto y ensalzado a través de estas obras.

Profundizando en dichos perfiles «profesionales», en esta comunicación nos extenderemos de forma más específica en aportar un análisis acerca de la imagen que tales textos ofrecían sobre una figura tan representativa de aquellos tiempos como era la del predicador. Nuestras reflexiones se servirán del ejemplo representado por las relaciones y crónicas producidas dentro de un marco muy concreto, la provincia franciscana de Burgos, por cuanto se trata de una producción escrita que hemos estudiado recientemente de forma exhaustiva[7]. Dicha demarcación nacía oficialmente en 1514, como resultado de las reformas observantes que atravesó la orden en época renacentista, e integró en los siglos modernos a

---

6 Barrio Gozalo establece un sencillo esquema jerárquico de los moradores de un convento mendicante, encontrándose a la cabeza el superior (guardián en el caso franciscano), que rige la comunidad, y repartiéndose los oficios entre sacerdotes, ocupados en trabajos espirituales, y legos, encargados de trabajos materiales. Entre los sacerdotes se distinguen aquellos con ciertos privilegios en la comunidad (lectores, predicadores, etc) y los sacerdotes simples, que se contentan con seguir algún curso de moral para obtener la licencia para confesar. Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la Edad Moderna*, Córdoba, CSIC, Caja Sur, 2010, p. 360.

7 Estas reflexiones parten de una investigación en torno a la literatura historiográfica producida dentro en esta demarcación franciscana, que ha dado lugar a la redacción y defensa de una tesis doctoral: Fernando Muñoz Sánchez, «La provincia franciscana de Burgos en la Edad Moderna: Historia y representación», memoria de investigación presentada en la Universidad de La Rioja para la obtención del grado de doctor en 2015.

un amplio número de conventos en localidades de las actuales regiones de Burgos, La Rioja, Navarra y Soria.

Desde el último cuarto del siglo XVI se redactaron una serie de informes y relaciones sobre la provincia, en un principio con objeto de colaborar en el desarrollo de las grandes crónicas y anales de la orden[8]. A finales del siglo XVII comenzó a gestarse de forma más específica una voluminosa crónica provincial, tal como muestra el borrador manuscrito hacia 1686 por fray Juan Bautista de Galarreta[9]. En el siglo XVIII este objetivo se vería finalmente cumplido a través de la publicación de dos crónicas, firmada la primera por fray Domingo Hernáez de la Torre y fray José Sáenz de Arquíñigo[10], mientras que la segunda fue obra de fray Manuel Garay[11].

Entre estas dos crónicas, Saénz de Arquíñigo redactó otra que no llegaría a la imprenta y quedaría como borrador manuscrito en el archivo provincial. En ella continuaba lo expuesto en la obra iniciada por Hernáez de la Torre, proponiéndose como argumento principal la incorporación de biografías edificantes de los religiosos de la provincia fallecidos en olor de santidad[12]. En las fuentes que acabamos de citar encontraremos los retratos de un notable número de predicadores, a través de los cuales puede apreciarse la configuración de un estereotipo acerca de los religiosos curtidos en labores apostólicas.

---

8 Estos manuscritos de los siglos XVI-XVII se encuentran en varias carpetas del Archivo Franciscano de Nájera, sito en el monasterio de Santa María la Real de esta localidad riojana.

9 Juan Bautista de Galarreta, *Breve y verdadera descripción de la santa Provincia de la regular Observancia de N. P. S. Francisco,* ms. fechado en 1686 y guardado en el Archivo de la Curia general OFM de Roma, aunque existe una copia en el Archivo Franciscano Ibero-Oriental (AFIO).

10 Domingo Hernáez de la Torre y José Sáenz Arquíñigo, *Primera Parte de la Chrónica de la Provincia de Burgos de la Regular Observancia de Nuestro Padre San Francisco*, reproducción facsimilar de la edición de 1722, introducción e índices de A. Abad Pérez, Madrid, Editorial Cisneros, 1990.

11 Manuel Garay, *Compendio chronológico con nuevas adiciones a la Primera parte de la Crónica de la Santa Provincia de Burgos*, Pamplona, 1742.

12 José Sáenz Arquíñigo, *Segunda Parte de la Chrónica de la Provincia de Burgos de la Regular Observancia de Nuestro Padre San Francisco.ms., Archivo Franciscano de Nájera, carp. 3.* Sobre este borrador manuscrito: Fernando Muñoz Sánchez, «Un catálogo de santidad. La segunda parte de la crónica de la provincia franciscana de Burgos», en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos… a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 323-341.

Los ademanes del buen predicador según las crónicas de la provincia franciscana de Burgos

Más allá de la verdadera eficacia o del poder persuasivo que podía llegar a alcanzar el discurso pronunciado por los oradores del clero regular, la predicación era uno de los canales de comunicación más característicos del Antiguo Régimen, ejerciendo el púlpito como correa de transmisión a la hora de propagar e inculcar ideas religiosas y morales, pero también políticas. En el contexto barroco, el sermón aparece como el instrumento aleccionador dominado por estos hombres de religión, capaces de convertir la palabra en un arma dramática que exalte las emociones de los espectadores reunidos para escucharle[13].

Teniendo en cuenta lo celebrados e influyentes que podían llegar a ser sus sermones y el elevado nivel de popularidad que podía lograr acometiendo esta labor, no resulta extraño que el predicador también encontrase en este tipo de crónicas su definición, así como el abocetado de una imagen modélica. La influencia que ejercían sobre las conciencias desde el púlpito y el servicio como difusores de los valores y doctrinas promovidos en aquella sociedad, convertirían a estos oradores en una pieza de enorme valor para la Iglesia, aunque lógicamente también para su respectiva orden. Denominados a menudo como varones apostólicos, no sólo eran los encargados de poner en circulación el mensaje eclesiástico, le imprimían además un sello particular que se correspondía con la espiritualidad del hábito que vestían.

---

[13] Citaremos algunos estudios que han profundizado en las características de la oratoria sagrada, sobre todo en la correspondiente a los siglos XVII-XVIII: Carmen Fernández Rodríguez, Delia Rosado Martín y Fermón Marín Barriguete, «La sociedad del siglo XVIII a través del sermonario. Aproximación a su estudio», en en *Cuadernos de Historia Moderna*, 4, 1983, pp. 35-57; María Jesús Fernández Cordero, «Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII a través de la predicación. Ilustración, pensamiento cristiano y herencia barroca», *Cuadernos de Historia Moderna*, 10, 1989-90, pp. 81-102; Vicente León Navarro, «La predicación como fuente de comunicación, sus posibilidades y límites», *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 2003, pp. 239-260; Federico Palomo del Barrio, «Mover a los otros movido y, encendido, abrasarlos. Francisco de Borja, la predicación y el ejercicio de la misión en la Compañía de Jesús» en Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo: Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros, Valencia, 2011, pp. 532-542. Cabe citar también la monografía de Miguel Ángel Núñez Beltrán: *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud antes la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, Fundación Focus-Abengoa, 2000.

Principalmente caracterizados por su gran erudición y por su soltura en el campo de la retórica, estos religiosos gozarían con frecuencia de un notable respeto y reputación en aquellas poblaciones donde desarrollaban su tarea apostólica, razón de peso para que las crónicas explotasen su potencial edificante. El rebuscado verbo empleado y el continuo bombardeo de selectas citas, que probaba los profundos conocimientos del locutor en materia teológica, se unirían a ciertos ademanes carismáticos, moviendo a la admiración a un público poco o nada letrado. En estos términos aparecía descrito como predicador fray Ignacio de Santibáñez:

> La facundia de este insigne Predicador fue rara y tal la erudición de sus sermones, que pasmaban quantos le oían admirándole prodigio en la abundancia de sagrados textos y propriedad con que los trahía, siendo no menos maravilla lo muy singularmente versado en Santos Padres, pues parece tenía todas sus authoridades presentes, según la variedad y muchedumbre de ellas, con que apoiaba sus sermones[14].

Se trataba de una serie de aspectos en los cuales la experiencia podía haber dotado al predicador de un alto grado de especialización. Fray Juan de Jesús de Torrecilla, religioso vinculado a los conventos de Burgos, Logroño y Ágreda, aparece representado como un auténtico fenómeno de masas cuando se afirma que «a oír su predicación se llenavan las Iglesias, tomando anticipadamente lugar para oír su doctrina, que era suave, amorosa, eficaz, llena de erudición de escritura y SS. PP. en que estava muy versado»[15].

En estos estereotipados retratos no escasean aquellas recomendaciones que se agregan con el fin de explicar cuáles habían de ser las facultades en las que el predicador debía mostrar mayor maestría, o cuáles eran los medios que podían contribuir a que el sermón surtiese el esperado efecto de conmover al auditorio[16].

---

[14] José Sáenz de Arquíñigo, *op. cit.*, p. 24. Acerca de este franciscano: Fernando Muñoz Sánchez, «La construcción de una vida edificante. Fray Ignacio de Santibáñez, arzobispo de Manila (1598)», en Eliseo Serrano (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna,* [CD-ROM], Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2013. pp. 117-133.

[15] Juan Bautista Galarreta, *op. cit.*, f. 26.

[16] En época barroca las predicaciones populares estarían fuertemente caracterizadas por los aspectos dramáticos y retóricos, empleados con el fin de persuadir y mover a la conversión a través de la emoción y la sorpresa. Acerca de esta cuestión destacamos trabajos como los de Francisco Luis Rico Callado: «Conversión y persuasión en el barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina» *Studia historica. Historia Moderna*, 24, 2002, pp. 363-386; «Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco», *Revista de historia moderna*, 21, 2003, pp. 189-210.

Con esta sencilla exposición se enumeraban los dones que poseía para la oratoria sagrada el mencionado fray Juan:

> Tenía el Venerable Siervo de Dios todas aquellas partidas que hacen insigníssimo a un Orador. La presencia admirable, y de modestíssima compostura: la voz muy sonora y suave, la lengua de notable expedición, hacía los affectos con mucha propriedad, sin que la affectación tubiesse parte en los primores de la afectuosa expresión en lo que intentaba persuadir o intimar en los corazones[17].

Unos rasgos definitorios que el mismo autor vuelve a subrayar de manera muy similar cuando se refiere al caso de fray Francisco de Salinas, religioso burgalés que llegó a ostentar el cargo de ministro provincial a principios del siglo XVII. Entre el conjunto de prendas que le harían alcanzar celebridad como predicador se indicaban las siguientes:

> La voz era muy clara y sonora, magestuosa y suave, y en el decir dulce, de singular facilidad y facundia, sus períodos pulidos, sin affectación, y amorosos; por lo que causaba con suavidad mucha moción en los corazones, rindiéndolos la valentía de su espíritu armado de santo zelo, y reduciéndolos de las sendas de los vicios al camino de la verdad[18].

Pero los consejos ofrecidos para ejecutar con pericia un buen sermón no se limitarían a incidir en cuestiones de naturaleza visual o auditiva. Saénz de Arquíñigo no parecía conformarse con tales predisposiciones, que bien podían hallarse entre el repertorio de actitudes y maneras ensayadas con reiteración por estos maestros del lenguaje artificioso. En el siguiente pasaje, el autor aprovechaba el discurso para disertar acerca de la necesidad de acompañar la predicación con la edificación que emanaba del ejemplo propio:

> Comenzó el Siervo de Dios su predicación, enseñando el camino del Cielo, pero primero él andaba con tanta rectitud sus sendas, que no declinaba a parte alguna, que dexase de ser seguro camino de la salvación. La ejecución de las buenas obras en que a otros la persuade es la más eficaz persuasión; porque enseñarlas y no hacerlas es quitar el alma al consejo y a la exortación: es una rethórica muerta que ni persuade ni alienta a la práctica de las virtudes, que es el fin de la predicación[19].

---

17 José Sáenz de Arquíñigo, *op. cit.*, p. 97. Fray Juan de Jesús de Torrecilla se muestra en las obras consultadas como el ejemplo más completo del predicador ideal.

18 *Ibidem*, p. 494. Fray Francisco de Salinas fue guardián del convento de San Francisco de Burgos y, como hemos indicado, ministro de la provincia de Burgos (1598-1602).

19 *Ibidem*, p. 99.

Más allá del ramillete de estrategias que el predicador utilizaba para atraer la atención y exaltar la emotividad, estos textos también subrayaban la finalidad última de sus alocuciones. A través de las palabras empleadas debía vehicular un adoctrinamiento que tenía por objetivo la reprensión, como vicios, de aquellos comportamientos que eran rechazados por las concepciones religiosas y sociales del momento, tratando de que fuesen reemplazados por las consiguientes conductas virtuosas. El efecto a obtener era la conversión, un vocablo que resumía el proceso a través del cual el fiel interiorizaba el sermón, convenciéndose de las razones expuestas, y se disponía a redimir aquellos pecados que encontraba en sí mismo.

Por tanto, la capacidad para mover a una firme conversión se consideraría otra de las grandes cualidades que hacían ejemplares a los religiosos rememorados en estas páginas. Este poder de persuasión, no exento de cierta teatralidad si atendemos a los casos analizados, era aludido como otra prueba más de las elevadas virtudes demostradas en vida por el venerable en cuestión. Podemos entenderlo, de la misma manera, como otro argumento para dar fe del valioso servicio ofrecido a la sociedad por la orden a la cual pertenecía el protagonista. Es un rasgo remarcado en la biografía de fray Bartolomé de Ros, en la cual se comparaba la vehemencia de sus discursos con «encendidos rayos», dirigidos a los más obstinados, cuya conciencia pasaba del duro bronce a la «blanda cera, donde pudo imprimir nuevos caracteres de cristiana y ejemplar vida»[20].

Este ardor en el cometido de remover conciencias podía mover a establecer una conexión directa entre el perfil del predicador y el del confesor, en tanto que el primero utilizaría de forma pública el sermón como revulsivo del alma, mientras que el segundo se encargaría de limpiar las culpas y reconducir las conductas de una manera individualizada. En ambas prácticas se especializarían los sacerdotes procedentes del clero regular, y así lo entendería el obispo calagurritano Bernardo de Ontiveros (1659-1662), el cual llevaría en sus visitas a fray Juan de Torrecilla para que «dispusiese a sus ovejas con sus fervorosos sermones, y no solamente predicava, sino que también asistía al Confessionario, como si no predicara»[21]. El siguiente pasaje de la biografía de fray Andrés de San Antonio se muestra igualmente como un ejemplo significativo:

> Era infatigable en la assistencia del Confessionario y Púlpito, y en ambos ministerios singular Maestro, atribuiendo todos quantos le oían los sermones y trataban

[20] *Ibidem*, p. 279.
[21] Juan Bautista de Galarreta, *op. cit.*, f. 27.

en el Sacramento de la penitencia ser la eficacia de sus palabras, dimanada del especial influxo de la gracia, con que Dios singularmente favorecía a su siervo[22].

Otro factor a considerar es que aquellas prédicas constituían también un cauce verbal oportuno para que cada institución regular difundiese aquellas doctrinas y prácticas religiosas afines a su identidad particular. La intimación a que un determinado conjunto de creencias y devociones especiales se introdujesen en la fe popular colaboraba en la tarea de conseguir que la orden y sus miembros estrechasen vínculos con el pueblo donde se pronunciaba el sermón. Esta continuada presencia de carácter apostólico podía inspirar en aquellos lugares la creación de nuevas ceremonias y tradiciones locales, donde se requería precisamente la presencia y la participación de la correspondiente comunidad regular.

Acudiendo a la galería de venerables de la provincia burgalesa, hallamos un ejemplo en la actividad predicadora de fray Juan de Texada, en cuyos sermones recibía una especial atención la devoción al nombre de Jesús. Las crónicas subrayan el ahínco que demostraría en tal dirección, pues indican que con el fin de extender este culto lograría de Urbano VIII en el año 1634 un jubileo para aquellos que visitasen la iglesia de los franciscanos de Burgos[23]. Por su parte, fray Francisco de Oca trabajaría por introducir en numerosos pueblos el ejercicio del *via crucis*. Con esta devota finalidad movería a las autoridades locales a instalar cruces en los caminos, instruiría a los naturales en la realización del ritual y se encargaría de facilitar a los sacerdotes libros acerca de la Pasión de Cristo, donde se explicaban los pasos a seguir en aquella práctica piadosa[24].

Refiriéndonos a textos confeccionados por la orden franciscana, no podían faltar en las páginas de estas obras algunas muestras del apoyo brindado por los frailes menores a la doctrina sobre la Inmaculada Concepción, pues como bien sabemos ejercieron como tenaces defensores de esta causa junto a los jesuitas[25]. En el área provincial se deja testimonio de los esfuerzos de fray Juan de Jesús de Torrecilla a la hora de divulgar esta devoción. El religioso se empeñaría en fundar numerosas cofradías bajo esta advocación, recibiendo para ello el beneplácito

---

22 José Saénz de Arquiñigo, *op. cit.*, p. 37.

23 *Ibidem,* p. 509.

24 Juan Bautista de Galarreta, *op. cit.*, f. 121.

25 En cuanto a esta cuestión, cabe remitir a los trabajos publicados dentro de la siguiente obra colectiva: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium 1/4-IX.2005,* Ediciones escurialenses, 2005, 2 vols.

del arzobispo, obispos y superiores de la orden, «y con su efficaz exorto movió multiplicidad de fieles, que juraron la defensa del immaculado misterio»[26].

Sin embargo, la continua exposición a las veleidades de la sociedad civil no siempre sería tan afortunada y, en ocasiones, el predicador podía convertirse en origen de polémicas, suscitar cierta aversión, o incluso ganarse la enemistad de ciertos individuos, pudiendo dar lugar a situaciones violentas. A pesar de las connotaciones negativas que pudiesen destilar estos desencuentros, tales contradicciones no se planteaban en las crónicas como una negligencia del orador en su tarea de salvar almas. Más bien parecían añadirse al relato con el fin de engrandecer al protagonista, dotándole con ciertos atributos de aquellos mártires que habían padecido por defender su fe ante bárbaras e irracionales agresiones.

Se decía de fray Juan del Oyo que era extremadamente estricto a la hora de lanzar reproches contra los desvíos morales de la concurrencia, «por lo qual se le ofrecieron algunas persecuziones, y desprecios, los quales sufría con grande humildad y mucha paciencia»[27]. Aunque más adelante se añade que estos críticos llegarían a reconocer la certeza de las razones predicadas por el religioso. Mayores aún serán los ataques recibidos por el ya citado fray Bartolomé de Ros, el cual pasaría a ser objetivo incluso de castigos físicos. Se afirma que una vez estuvo a punto de ser descalabrado por un ladrillo lanzado sobre su cabeza, y que en otra ocasión el conflicto desembocaría en un furioso apaleo por parte de sus detractores. Sin embargo, reaccionaría como perfecto mártir y perdonaría a sus atacantes, cuya identidad encubriría ante la justicia[28].

En definitiva, a través de estas biografías edificantes se configura una imagen muy determinada acerca del predicador modélico, describiéndolo como un religioso con un marcado perfil público, profundamente sabio y ducho en la oratoria sagrada. A estas características también se solía agregar la calificación de tales figuras como trabajadores infatigables, que se desplazaban en perpetuo peregrinaje de un poblado al siguiente. Dada esta condición itinerante, acudirían a las poblaciones que circundaban sus conventos de residencia, recorriendo sen-

---

26 José Sáenz de Arquíñigo, *op. cit.*, p. 97. Se otorga además a este fraile un papel significativo en la ratificación pontificia de este culto: «Coadiubó en grande manera esta diligencia del Siervo de Dios, para que solicitasse con todo empeño España los decretos, que consiguió de los Santíssimos Paulo Quinto, y Gregorio Quintodécimo, prohibiendo se disputase el punto de la Concepción, aun privadamente».

27 Juan Bautista de Galarreta, *op. cit.*, f. 77.

28 *Ibidem,* f. 103.

deros que les enfrentaban a las frecuentes inclemencias del clima o a la propia dureza del camino.

Este estoico esfuerzo también trataba de ponerse en relación con el mensaje de austeridad y resignación que proponían, demostrando así que existía coherencia con el discurso que predicaban. En fray Juan de Texada se quiere ver el arquetipo de este religioso inagotable y comprometido con su hábito, pues se dice que con una avanzada edad insistía en hacer estos viajes a pie y descalzo y «solían decir los que lo veían, *este Religioso es un Apóstol*»[29].

Aquel carácter errante y esforzado se unía al resto de rasgos que hemos ido refiriendo a lo largo de esta comunicación, culminando en la transformación de aquella figura en personaje mediático dentro del área donde ejercía su ministerio apostólico. En ciertas ocasiones se agregan testimonios sobre cómo lograban trascender incluso el nivel popular y atraer la admiración de grandes autoridades, aumentando notablemente su celebridad y pudiendo llegar a ver mejorado su estatus.

En este sentido, por ejemplo, se atestigua que la reputación como orador de fray Francisco de Salinas, despertaría una entusiasta admiración en Alfonso de Manrique, arzobispo de Burgos (1604-1612), quien llegaría a describirlo como un segundo san Pablo con ocasión de sus honras fúnebres[30]. En el caso de fray Ignacio de Santibáñez, se explica que la sabiduría que emanaba de sus palabras habría inclinado a Felipe II a convertirlo en predicador de la Real Capilla. Sin duda, este acercamiento a la esfera religiosa cortesana pudo ser factor clave de su posterior promoción al arzobispado de Manila[31].

---

29 José Sáenz de Arquíñigo, *op. cit.*, p. 508.

30 Juan Bautista de Galarreta, *op. cit.*, f. 13.

31 El profesor Negredo del Cerro describe el proceso de desarrollo de la Real Capilla en época de Felipe II, contando en principio con predicadores dominicos y agustinos, para dar paso más tarde a la integración de franciscanos y jesuitas. Este interés por ocupar el púlpito sería otra estrategia empleada por las órdenes religiosas para que su espiritualidad y su doctrina gozasen de mayor difusión e influencia: Fernando Negredo del Cerro, «Una institución en desarrollo: la Real Capilla de los Austrias madrileños bajo Felipe II», en Enrique Martínez Ruiz (dir.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía*, tomo II, Madrid, Actas, 2000, pp. 91-100.

Conclusiones

Los cronistas del clero regular aportaron biografías de tono edificante sobre los religiosos y religiosas de su respectiva institución, anteponiendo la elaboración de un modelo estático y representativo a la identificación de comportamientos y gestos individuales. Las semblanzas recogidas dentro de este género historiográfico no sólo incluyen una caracterización de las figuras retratadas, sino que nos ofrecen un atisbo general de cómo deberían ser los integrantes de la orden, de cuáles habrían de ser sus principales virtudes. Estos religiosos ejemplares, en sus diferentes perfiles «profesionales», ofrecerían imágenes significativas de piedad, heroísmo religioso y abnegación en sus obligaciones, sirviendo como inspiración o como aspiración para todos aquellos que profesaban en un determinado instituto religioso. La reiteración de ciertos aspectos nos muestra una estética adecuada a las concepciones, creencias y religiosidad de la cultura y la sociedad barroca, así como al imaginario colectivo del momento.

El corpus de relaciones y crónicas conservadas acerca de la provincia franciscana de Burgos nos ha permitido estudiar con detalle el proceso de transformación de distintos religiosos en arquetipos virtuosos, destinados a estimular la imitación piadosa y a popularizar ciertas doctrinas y devociones. En este sentido, la figura del predicador muestra ser una de las más relevantes dentro del esquema de los miembros de la orden mendicante. A través de los ejemplos que ilustran esta comunicación se puede observar el papel y las atribuciones que, según los textos de los regulares, corresponderían a estos especialistas en oratoria sagrada. Una caracterización que insistía en factores clave como la erudición y la facundia, pero que también enfatizaba claramente una cierta teatralidad, unos ademanes que redundasen en la misión de difundir con éxito el mensaje eclesiástico y que fuesen capaces de conmover al público, despertando la estima por la orden en aquella sociedad barroca a la que iba destinado el sermón.

OBEDIENCIA Y DISCIPLINA EN EL MONASTERIO DE SAN BENITO DE SAHAGÚN DURANTE LA EDAD MODERNA

María José Pérez Álvarez
Universidad de León

Resumen:

Las visitas realizadas a lo largo de la Edad Moderna al Monasterio de San Benito de Sahagún, en principio, supondrían una fuente documental de gran importancia para conocer algunas parcelas de la vida de los religiosos. No obstante, la forma en que esas fueron redactadas nos limitó sobremanera ese objetivo, pues en ellas no se contemplaron, como en otras, las trasgresiones de la regla. Todas ellas se redactaron siguiendo unos patrones, prácticamente estándar, en los que no se recoge la problemática a la que se enfrentaron, y que conocemos a través de otra documentación coetánea.

Palabras clave:

León, Sahagún, Edad Moderna, monasterio de San Benito.

Abstract:

In principle, inspections of the monastery of San Benito (Sahagún) throughout the Early Modern Period should constitute an important source of information on some aspects of religious life. However, the way in which the records were written has severely restricted this possibility, since among other things they do not report transgressions of the rule. All of them were written in accordance with an almost standard template, in which the problems faced were not recorded, and are only revealed in other, contemporaneous documents.

Key words:

León, Sahagún, Early Modern Period, the monastery of San Benito.

Introducción

La fecha fundacional del monasterio de San Benito de Sahagún es controvertida[1]: mientras algunos autores la sitúan en el siglo IX otros la retrasan a la centuria siguiente. En cualquier manera, sería en durante el reinado de Alfonso VI cuando comenzó la etapa de apogeo, que lo llevaría a ocupar un lugar preeminente en el Reino de León. Se asentaba sobre un importante patrimonio, fruto de donaciones reales y particulares y de las adquisiciones realizadas por la institución, y su abad se convirtió en señor jurisdiccional de la villa[2]. Pero ese glorioso pasado en los inicios de la Edad Moderna ya no sería tan pujante, en este sentido cabe destacar[3], en el terreno económico, las dificultades que arrastraba desde la Edad Media, e importantes también serían las de la segunda mitad del siglo XVII; en el religioso, la reforma benedictina, que supuso la pérdida de su independencia eclesiástica, pasando a dependen de la casa de Valladolid[4]; o como en la primera mitad del siglo XVI el abad fue apartado del título que le otorgaba aquel señorío, en favor de la corona[5].

El número de monjes y asalariados que habitaron y sirvieron en el monasterio sufrió notables oscilaciones a lo largo de su historia. Por ejemplo, en 1338 estaba ocupado, además del abab, por treinta y tres monjes y tenían otros veinticinco repartidos por sus once prioratos, ayudados todos ellos por ochenta y cinco servidores[6]. A lo largo de la Edad Moderna fue una de las instituciones más pobladas

---

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *Religiosidad y reforma católica en el noroeste de la Península Ibérica durante El Antiguo Régimen* (HAR2013-44187-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

2 Julio Puyol Alonso, *El abadengo de Sahagún. (Contribución al estudio del feudalismo en España),* Madrid, Real Academia de la Historia, 1915, pp. 185-199 y 215-233.

3 Lo que quedó reflejado en su arquitectura. Antonio de Yepes, *Crónica general de la Orden de San Benito*, Madrid, Atlas, 1960, vol. I, p. 268.

4 Luis Rodríguez Martínez, *Historia del monasterio de San Benito de Valladolid*, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1981; Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún en el Antiguo Régimen*, León, Diputación, 1984; Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa (1085-1985)*, Valladolid, Estudios Agustinianos, 1993, pp. 122-125; Lorenzo Maté Sadornil, O.S.B, *Actas y constituciones de los capítulos de la Congregación de San Benito de Valladolid (1497-1610),* Burgos, Abadía de Silos, 2007-2008.

5 Julio Puyol Alonso, *El abadengo de Sahagún…, op. cit.,* p. 214; Pedro García Martín, *El monasterio de San Benito el Real de Sahagún en la época moderna*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1985, pp. 42-59.

6 Juan J. García González, *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, Valladolid, Universidad, 1972.

de la provincia, junto al de Carracedo. En 1591, tenía 80 religiosos, en 1752, había 75 y 13 legos; entre 1781 y 1785, eran 70 y 10, respectivamente[7]; y en 1787, habían pasado a 55 profesos, 11 novicios, 12 legos, 14 criados y 6 niños.

La documentación que hemos utilizado para acercarnos a la dinámica del monasterio de San Benito, son las visitas que a él se realizaron entre 1697 y 1827, un total de 36. De estas, algo más de las dos terceras partes están completas y las restantes, al ser su contenido prácticamente idéntico a la efectuada con anterioridad[8], solamente se reflejaron los añadidos o las puntualizaciones que estimaron los visitadores[9]. No obstante, y a nivel general, se puede decir que, salvo muy pequeñas excepciones, todas ellas de mueven en la misma línea y el contenido de los mandatos –algo más de 370– es muy repetitivo y generalista. Se podría decir que, más que profundizar y dejar constatada la realidad monástica que se vivía en cada momento, los inspectores se limitaron, sistemáticamente, a reiterar las mismas cuestiones, las cuales, a su vez, en ningún caso llegan a profundizar en ninguno de los aspectos, ya fueran religiosos, conductuales o económicos, del centro. Parecen, más bien, visitas encaminadas a cumplimentar un protocolo que a corregir posibles errores. No ponemos en duda que los religiosos del centro fueran muy escrupulosos en el respeto a las reglas de la orden y tuvieran un comportamiento ejemplar, pero, teniendo en cuenta lo que se recoge en las visitas efectuadas a instituciones religiosas femeninas y a otras masculinas, nos surgen dudas sobre la ejemplaridad que proyectan.

Hemos dividido las observaciones y mandatos que en esas visitas se realizaron en dos grandes grupos: los relacionados con la economía monástica y los enca-

---

7 Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* p. 312. En 1782, según dejó escrito Fray Romualdo Escalona, la ocupación en los últimos tiempos oscilaba entre las 60 y 70 personas, llegando alguna vez a 75; además de entre 10 y 12 legos. Se ayudaban por 12 «criados asalariados para varios ministerios, y otros varios, que sirven porque se les sustente». Romualdo Escalona, *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Imp. Joaquín Ibarra, Madrid 1782, p. 240.

8 Concretamente se trata de las de 1708, 1713, 1717, 1721, 1725, 1733, 1740, 1747, 1780, 1784 y 1807. Están completas las de 1697, 1699, 1701, 1703, 1705, 1706, 1711, 1715, 1718, 1723, 1727, 1731, 1738, 1743, 1748, 1778, 1782, 1787, 1791, 1795, 1799, 1802, 1817, 1824 y 1827.

9 La serie completa de visitas que se conservan va desde 1695 hasta 1834. En el medio faltan las de los años 1752-1776, por perderse el libro. Las realizadas al Real Monasterio de San Benito de Sahagún fueron transcritas por Ernesto Pascual Zaragoza, «Actas de visitas del monasterio de Sahagún (1697-1827)», en *Fuentes y estudios de Historia leonesa*, vol. 18, León, Archivo Diocesano, 1977, pp. 103-207.

minados a regular la vida de los monjes. En el primero hemos incluido los que hacían referencia a la claridad a la hora de realizar las cesiones, los que les recordaban la necesidad y utilidad de los apeos de bienes, la importante misión que tenía el archivero en esa materia o la gestión de los montes; y en el otro los referentes al respeto a la regla, el orden o el vestuario. Las disposiciones de cada una de las visitas debían ser leídas en el monasterio, junto a las constituciones, tres veces al año.

Mandatos relacionados con la economía monástica

Comenzando por los referentes al patrimonio y gestión de la hacienda, cuestión de suma importancia por los numerosos mandatos que a ello dedicaron, los hemos subdividido en diferentes categorías. Prácticamente, en todas las visitas se les recordó a los monjes la necesidad de que en las escrituras de cesión se reflejara con toda claridad la capacidad del término que se arrendaba o aforaba, el precio en el que se hacía, sus linderos, si se trataba de renovación o era un nuevo contrato, el que se depositara la escritura en el archivo y, en la primera de las visitas, la de 1697, se les ordenó que a partir de ese momento aquellas estuvieran firmadas por todos los monjes y no solo por los abades, como se venía haciendo. La renta de la tierra era de vital importancia en la economía monástica[10], y una parte importante la dedicaban a la venta –por ejemplo, en 1653, el abad del monasterio dio poder para que se vendieran 4.000 cargas de trigo que tenían almacenadas[11]– o la ponían en el mercado a través de obligaciones, muchas de ellas mancomunadas o concejiles –en 1761 prestaron 9,5 cargas de trigo a un grupo de vecinos del concejo de las Arrimadas o 25 fanegas a otros de Valdoré[12]–.

Casi el mismo contenido que tenía la disposición anterior era la que emitían a los prioratos, aunque en este caso era el prior, tras informar al abad y obtener su autorización y la del consejo, quien, junto con un monje designado por aquellos, el encargado de formalizar los contratos. Así mismo, se le recordaba su res-

---

[10] Romualdo Escalona, *Historia del Real Monasterio…, op. cit.,* pp. 237-241; Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* pp. 109-179; Pedro García Martín, *El monasterio de San Benito el Real de Sahagún… op. cit.,* pp. 63-115.

[11] Archivo Histórico provincial de León [AHPL]. C. 4247.

[12] AHPL, C. 4556.

ponsabilidad a la hora de recaudar los diezmos de su territorio y conducir al monasterio los libros de tazmías. Por su parte, la granja de Valdelaguna, parece no estuvo asistida, tal y como mandaba el capítulo de 1550, por una monje[13], y así parece desprenderse de los mandatos hasta 1723, con posterioridad, concretamente en la de 1727, ya se alude a un «padre administrador» y, precisamente éste fue objetivo de una de las múltiples quejas de los vecinos de Sahagún, a raíz de un importante pleito, en el último cuarto del siglo XVIII, entre la villa y el monasterio. Le recriminaban que residiera fuera de la clausura y que comerciara sin pagar los cánones correspondientes[14].

Respecto a los diezmos, los únicos problemas surgidos en relación con su recaudación, si nos atenemos a las visitas, tuvieron lugar en 1743 y 1827. A mediados del siglo XVIII, el desencadenante fue que sus arrendatarios no eran muy puntuales en la recaudación y pago al monasterio[15]. En el siglo XIX los problemas eran otros, tal y como se señaló: «el recelo que debe haber sobre la recolección de diezmos y primicias…atendiendo a lo mucho que se han desmoralizado en esta parte las costumbres…y la introducción de nuevos frutos». Cuestiones ambas que les preocupaban, pero sobre todo la segunda, pues su pretensión era cobrar aquel canon desde el momento en que comenzaran a cultivarse nuevos frutos, para evitar, pasado el tiempo, que los campesinos pudieran «alegar costumbre en contrario».

Los rentas que generaban el patrimonio rustico y la fiscalidad eclesiástica lo complementaban con la ganadería. En 1697, considerando que el rendimiento que les procuraban las abejas no les compensaba, por «el poco útil y mucho gasto», los visitadores mandaron que las colmenas fueran sustituidas por una explotación lanar. Esta decisión estaba relacionada con la abundancia de pastos que poseía el monasterio, tanto en el sur de la provincia como en el norte, donde podían alimentarse en los meses de verano[16]. Plantearon que las primeras reses

---

13 Lorenzo Maté Sadornil, O.S.B, *Actas y Constituciones de los Capítulos… op. cit.,* p. 315.

14 Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* p. 195.

15 No obstante, el cobro de los diezmos, al menos en parte, continuó arrendándose. En 1761 el arrendatario de los generados por «verdura, cebollas, ajos, lino, fruta, mimbre… excepto la legumbre». era Juan Lancia. AHPL, C. 4549. No parece que arrendaran los de cereal, vino o lanar. Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* pp. 123-125.

16 Poseían un coto redondo que lindaba con las localidades de Crémenes Villayandre y Argovejo, del que ostentaban la jurisdicción. Si bien no tenían libre entrada en todos los pastos, pues una parte de dicho territorio «era común y mixto con el lugar de Argovejo». El monasterio arrendó aquel terreno en 1667 a los vecinos de Crémenes, lo que acabó en un pleito, en 1761, cuando lo sacaron a subasta, entre el concejo de Argovejo y los religiosos. AHPL, C. 4456.

podían adquirirlas con el dinero que obtuvieran con la venta de granjería apícola y con los corderos diezmados y la reinversión de las ganancias podía ir aumentando la cabaña. Esa misma decisión la extendieron a los prioratos. El negocio parece que fue rentable en pocos años, pues en 1711 ya buscaban un mayoral para hacerse cargo del rebaño y en 1752 señalaban que en el despoblado de Mahudes pastaban 1.500 reses del priorato de Valdelaguna, donde tenía la casa de esquileo el monasterio[17]. Esta fuente de ingresos, nada despreciable[18], les permitía, también, abastecerse de carne sin tener que recurrir al mercado.

Todas las escrituras generadas por el monasterio y prioratos debían depositarse en el archivo de San Benito. Precisamente, y en relación con el responsable del mismo, hay un elevado número de mandatos, que se inician en 1699, respondiendo a las Constituciones Generales de la Orden. Se pueden dividir en dos grupos: los que van hasta 1711 y, después de un periodo en que el tema desaparece de las visitas, los surgidos a partir de 1778. Si en todos ellos el tema central es el amparo de las escrituras, cuestión de suma importancia para la protección de la hacienda, los del primer periodo insistían en la tarea de copiar la documentación anterior, para facilitar su conservación y la lectura resultara más sencilla; mientras que los otros insistían más en las obligaciones del custodio[19]. En este sentido, hacían especial hincapié en que tuvieran todos los manuscritos en el archivo, colocados y catalogados o que no dejaran entrar a nadie en esas dependencias, especialmente seglares.

En relación con ejercer el control sobre la hacienda, estaban las disposiciones que hacían referencia a los apeos de bienes. A tenor de lo reflejado en estas visitas, a finales del siglo XVII se estaba llevando a cabo el registro de todas las propiedades del monasterio, labor que continuó haciéndose en los años siguientes. En las que tuvieron lugar entre 1703 y 1731 los visitadores fueron estableciendo un orden de prioridades. Consideraron que donde más urgía realizar dicho inventario era en las de Canalejas y Villada y posteriormente en Nogal, Belver, Villacreces, Olmillos, Arenillas y Grajal. Después de esa fecha ya no citaron ninguna en concreto, tan sólo recogieron en la de 1743 «la gran necesidad

---

17 Sobre los problemas que suscitó al monasterio esta granja, consultar Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 188-192.

18 Por ejemplo, vendieron al fiado 48 ovejas a Gregorio Lima y Clemente Vega, vecinos de Villalcabuey, en 802,5 reales. AHPL, C. 4549.

19 Las constituciones de la orden insistieron, desde 1500 en adelante, en la organización de los archivos de los monasterios que formaban parte de la congregación. Lorenzo Maté Sadornil, O.S.B, *Actas y Constituciones de los Capítulos… op. cit.*

que este monasterio tiene del apeo de su hacienda», y ordenaron que cada año se reservaran 500 ducados para ese menester. Aquella labor, dadas las dimensiones y lo diseminado del patrimonio, exigiría un estricto control y más aún después de la Guerra de la Independencia, debido al desastroso estado en el que se encontraron los benedictinos de Sahagún, pero la visita más próxima a esa fecha, la de 1817, no hace ninguna referencia explícita a este hecho[20].

Las cuentas debían de presentarse cada cuatro años en el Capítulo General y las disposiciones eran muy claras en el cómo debían hacerse. Al lado de los ingresos y gastos debían aparecer todos los impagados, que sólo eran admitidos en los descargos cuando los administradores, tras las diligencias judiciales pertinentes, demostraban que eran incobrables. Aquellas partidas pendientes debían recogerse en el «libro de atrasos», que se mandó abrir en 1699, y que «dos monjes de inteligencia» debían buscar en los libros de cuentas anteriores.

Solamente hacen referencia explícita a un momento de dificultades económicas y a otro de bonanza. El primero se recogen en las visitas de 1697[21], en que, para intentar paliarlo, ordenaron la prudencia en la congrua que se otorgaba a los religiosos que vivían en prioratos o granjas. Ese lamentable estado era consecuencia del devastador incendio sufrido en 1692[22]. Parece que contribuyeron, a paliar esa crisis y pagar las deudas, los religiosos del centro, puesto que unos

---

[20] En 1816 una Real Provisión, expedida por la Chancillería de Valladolid, les otorgaba la facultad de hacer un apeo de bienes a fin de poder reconstruir la hacienda, esquilmada «por las tropas napoleónicas». Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* p. 314.

[21] «En Campos tenemos a la vista a la gran casa de Sahagún, patronato de los más magníficos que tiene Vuestra Majestad en ambas Castillas, reducida a cenizas, a cuya reedificación se asiste como se puede…». Lorenzo Maté Sadornil, M. Begoña Prieto Moreno y Jorge Tua Pereda, «Contribución de los Monasterios benedictinos de la Congregación de San Benito de Valladolid a la Hacienda Real de Castilla, a la luz de algunos de sus registros contables. Época moderna», *De Computis. Revista Española de Historia de la Contabilidad*, 12, 2010, pp. 18-40, pp. 30-31. Pascual Ernesto Zaragoza, «Actas de visitas del monasterio de Sahagún…» *op. cit.*, pp. 103-207.

[22] Sobre el alcance del mismo y la búsqueda de recursos para la reconstrucción véase Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 155-156 y Pascual Ernesto Zaragoza, «Actas de visitas del monasterio de Sahagún…» *op. cit.,* p. 112. No encontramos en las visitas del siglo XVIII más alusiones a momentos complicados, como fueron los vividos a raíz de los incendios padecidos en 1760 y 1769 o las consecuencias del terremoto de 1755. Si bien hemos de tener en cuenta que no disponemos de esa documentación desde 1748 hasta 1778, que sería la próxima a esos desastres. Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* p. 175.

años después, en 1706, dispusieron que el abad y el mayordomo fueran puntuales en el pago de los réditos que les correspondían por tan meritoria labor. Por el contrario, en 1738 la situación parece que había cambiado notablemente, ya que cuando les propusieron que socorrieran al de Vega de la Serrana, tras votación, accedieron por unanimidad. Por otro lado, en ningún momento se hizo mención expresa a los padecimientos surgido a raíz de la Guerra de la Independencia. En 1810 los religiosos tuvieron que abandonar el monasterio y se repartieron por sus prioratos, mientras la casa madre no tardó en ser, prácticamente, consumida por el fuego. No volvieron a ocuparla hasta 1814, en que comenzaron con el proceso rehabilitador si bien aquél no tardó en quedar paralizado, a consecuencia de la supresión y reformas de órdenes religiosas acaecida durante el trienio liberal.

Un inconveniente que arrastró el monasterio a lo largo de todo el periodo de visitas fue el de la falta de leña. De hecho, a partir de 1727 comenzaron a señalar la posible necesidad de tener que comprar carbón. Para subsanar ese problema platearon el reforestar el monte que poseían en Calzada del Coto, con robles u otro tipo de árboles, y el de Mahudes. El problema era que el primero lo tenían aforado a los vecinos de la localidad y, a pesar del asesoramiento jurídico que buscaron para conseguir que lo dejaran libre, a mediados del siglo XVIII seguía en el mismo régimen[23]. El otro era un despoblado, que comprendía unas 870 hectáreas de terreno que dedicaron a pasto y plantío[24]. A raíz de aquella necesidad de combustible se fueron decretando diversas medidas, entre ellas prohibir, en 1701, dar licencias para el corte de leña o madera en sus montes «a persona alguna de cualquier calidad», poco después incluyeron en ese grupo al encargado de cuidar la granja de Valdelaguna; en 1703 limitaron el uso de braseros a aquellos religiosos aquellos que tuvieran algún tipo de responsabilidad, fueran ancianos o estuvieran enfermos; en 1727 decidieron cambiar los «carros de leña» que se pagaban como complemento de salarios por dinero en metálico, salvo el del médico. Pero estas medidas no dieron el fruto esperado. Sí sabemos que en 1806 reforestaron algunos terrenos con chopo y negrillo para construc-

[23] El común de Calzada pagaban al monasterio, por la cesión, 80 fanegas de centeno anuales. Pero esa renta la compensaban con la venta de la *hornija* que los vecinos recogían en ese monte. Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* p. 102.

[24] En el catastro del marqués de la Ensenada señalaban que allí tenían hecho un plantío en el que no se podía cortar hasta pasados cien años, pero no señalaban la fecha en que se había realizado. A partir de 1715 las visitas no insisten en reforestar ese término, sólo vuelven a hacer referencia a él en 1743, pero en este caso para cortar leña en un lugar concreto.

ción, pero no fue suficiente para afrontar las consecuencias que tendría la guerra y los incendios que sufrió el centro en 1810 y 1812[25], por lo que en 1817, decretaron que se plantaran cada año 500 robles o negrillos, en lo que se insistió en 1824 y 1827, inmersos en las obras de redificación[26].

Entre los pocos mandatos excepcionales que podemos encontrar en la parte de las visitas vinculadas a la economía, están, en 1738, el de hacer paneras en los prioratos, debido a que el estado en el que se encontraban no permitía la óptima conservación del grano; o, en 1721, el que se construyera un fuente para el abasto del monasterio, pues el agua que recibían a través de la presa en el periodo en que se trabajaba el lino no era saludable. Esta decisión estaría vinculada con el descubrimiento de un manantial en el huerto del monasterio.

Los mandatos relacionados con el régimen de vida

Comenzando por el abad, si bien son numerosos los mandatos en los que aparecen, en razón del cargo y responsabilidad que ostentaba, las referencias directas al ejercicio del mismo son muy escasas. Tan sólo uno se recoge de forma continuada: el que les recordaban que no podían realizar ningún tipo de edificación o reparación cuyo monto superara los 50 ducados sin licencia del general de la congregación.

A los monjes se les permitía intervenir en actividades crediticias, pero con ciertas limitaciones, tales como no prestar a ningún seglar más de 50 reales, que posteriormente se rebajaron a 40, sin licencia del abad y tomar como aval algún objeto de oro o plata que superase aquel valor. Esos censos, al igual que el resto de las propiedades que pudieran adquirir, debían ser registrados en la contabilidad del centro y las escrituras depositadas en el archivo. Permiso que también necesitaban en caso de ser ellos los que precisaban recurrir al préstamo, y que solo podían posponer en caso de hallarse fuera del monasterio y necesitar el dinero con urgencia.

Especial atención merecía en esas visitas la formación de los más jóvenes y la de aquellos que aún no tenían «veinte años de hábito». Los primeros debían ins-

---

25 Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 306, 370-372. En 1809 los religiosos tuvieron que abandonar el monasterio y se instalaron en los prioratos próximos. Volvieron al monasterio en 1814.

26 Ernesto Zaragoza Pascual, «Planos y reedificación de la iglesia del monasterio de San Benito de Sahagún (1824-1831)», *Archivos leoneses*, 83-84, 1988, pp. 363-385.

truirse en doctrina cristiana, oración, meditación, tocar el órgano o canto. Si aprovechaban la instrucción les resultaría más fácil el ingreso en los colegios que poseía la congregación. Los que ya habían adquirido aquella la educación, debían seguir cultivándola con lecciones de moral, que les ofrecía el padre lector[27].

Por su parte, cuando salían los monjes del centro tenían prohibido entrar en ninguna casa de la localidad y, por supuesto, en los monasterios femeninos de la congregación, como el de la Santa Cruz, situado en la villa de Sahagún y el cercano de San Pedro de las Dueñas. Tampoco podían hacerlo en la sastrería, por considerarse «oficina pública», este mandato aparece por primera vez en 1787, por lo que debió comenzar a funcionar poco antes. El que los religiosos llevaran una vida acorde con todos los preceptos de la regla parece que no fue la tónica que impero a comienzos de aquella centuria[28].

Los religiosos tenían asignado un salario anual para el vestuario. Para los que en algún momento hubieran sido abades, aunque se hubieran trasladado a otro centro, era de 50 ducados, 30 a los capitulares y jubilados y 20 al resto. Esa cantidad podía ser en metálico o en especie, es decir, entregarles las prendas que necesitaran reponer. Para ello, especificaban cada una de las partes que comprendía el hábito y las telas que debían usar, como también las de los colegiales[29].

---

[27] En 1606, la formación intelectual dejó de ser uno de los vértices del monasterio. María Dolores Campos Sánchez Bordona, «La reforma del monasterio de San Benito en la Edad Moderna», en M. Victoria Herráez Ortega (coord.), *El patrimonio artístico de San Benito de Sahagún*, León, Universidad, 2000, pp. 173-225, p. 178; José Goñi Gaztambide, «Orígenes de la universidad benedictina de Irache», *Studia Monástica*, 2, 1960, pp. 309-344. No obstante, el centro se reabrió a jóvenes de la villa y en 1729 recibían enseñanza 12 niños. Seis años después cesó esa actividad para volver a retomarse, pues en 1783 «y de muchos años atrás mantenía una escuela para niños». Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 177-184, p. 213.

[28] Antonio Domínguez Ortiz, «La villa y el monasterio de Sahagún en el siglo XVIII», en *Hechos y figuras del siglo XVIII español*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1973, pp. 63-89, p. 72. En el primer tercio del siglo XVIII, a través de los libros de gastos de monasterio, el autor constató como la frugalidad en la mesa no era precisamente ejemplar. Sobre la falta de rigor en otros monasterios benedictinos, véase, P. García M.ª Colombás, *La Tradición Benedictina. Ensayo histórico*, T. VII. Los siglos XVII y XVIII, Zamora, Ed. Montecasino, 1998, pp. 556-571.

[29] A finales del siglo XVIII el monasterio tenía «frecuentemente en los colegio de artes y teología de entre veinte y veinticuatro colegiales monjes, a los cuales tiene que dar para sus respectivos colegios cuarenta, o más ducados cada año para cada uno, y por los que están en Salamanca ciento y catorce por cada uno cada año; y tiene que costearles a todos las jornadas de ida y vuelta de sus colegios». Romualdo Escalona, *Historia del Real Monasterio…*, *op. cit.,* p. 240.

A partir de 1817, en atención a las dificultades económicas que padecían, decidieron que cuando un religioso no necesitara reponer alguna de las prendas que se les daban cada año, el valor de la misma se le entregara de acuerdo al precio que tuvieran los géneros de la sastrería del monasterio.

Por supuesto, en todas las visitas aparecía el recordatorio de respetar los votos, el silencio en las horas marcadas o no entrar en las celdas de otros religiosos. Solían acabar las visitas apelando a la disciplina y el respeto entre monjes. En relación a ese orden podríamos incluir también el mandato de 1733, en el que se disponía que no se «hicieran fuegos ni se hagan otras demostraciones» cuando entraba el nuevo abad, o el de 1827, que hacía referencia a recuperar la práctica de algunas observancias «que se han desterrado del claustro», en alusión a los difíciles momentos vividos y a la confusión creada durante el trienio liberal[30].

La atención asistencial en el monasterio de San Benito

Este monasterio tenía una vertiente asistencial, que ejercía directamente con los pobres y a través de un hospital que poseía fuera de la villa. En lo que se refiere a los primeros, la caridad para con los menesterosos, en unos casos era fruto de donaciones, que con aquel fin habían sido recibidas por monasterios que había sido anexados al de Sahagún, caso del de San Mancio, Santa María de Piasca o San Salvador del Nogal. Este último, tenía comprometido el sustento diario a trece pobres[31], carga que heredó el de San Benito. Pero, además, el centro hacía su propia caridad, que tenía dos líneas: para con otros centros religiosos y pobres vergonzantes y la pública[32]. Si nos atenemos a las cifras que se manejan, para comienzos y finales del siglo XVIII, aquella era considerable, pues atendían «en los años, ni muy escasos ni muy abundantes, pasan de tres-

---

30 Sobre los avatares vividos durante este periodo y la exclaustración, así como los compradores de los bienes del monasterio, consultar Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 177-184.

31 Estas limosnas se destinaban a viudas, pero acabó desvirtuándose su fin cuando el abad comenzó a desviarlas a «forasteros». Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* p. 169. En algunos documentos se habla de trece pobres y en otros de dieciocho. Antonio Domínguez Ortiz, «La villa y el monasterio de Sahagún……», *op. cit.,* p. 77.

32 Romualdo Escalona, *Historia del Real Monasterio…, op. cit.,* p. 239.

cientos los pobres a quienes se da de comer todos los días en la portería del monasterio, sin otros muchos, que se mantienen en las de sus prioratos, en que también se dan frecuentes limosnas»[33]. El ejercicio de esa caridad quedó también ratificada por el corregidor de la villa en el último cuarto del siglo XVIII, que según decía el monasterio podía gastar hasta 400 cargas de trigo al año en esos menesteres[34].

En lo que respecta al hospital, según el mandato de 1697, aquel estaba encaminado a acoger «pobres peregrinos…que se les hiciera de noche y no pudieran pasar adelante», procurándoles pan y vino y, según las constituciones de 1550, estaba atendido por un «familiar»[35]. En la visita de 1738 mandaron al abad que pusiera especial cuidado en la atención de esos romeros, para lo que le instaba a poner más camas en el centro y a ofrecerles algo más que pan para el sustento. A mediados del siglo XVIII aquel seguía consistiendo en «alguna limosna de pan». El que hubiera desaparecido en los mandatos de las visitas referencias a este establecimiento no quiere decir que no mereciera atención por el esmero con el que estaba siendo tratado, simplemente por el excesivo formalismo de las mismas. Pues en el último cuarto del siglo XVIII los vecinos de la villa se quejaban de que hacía más de 24 años que lo tenían abandonado y parece ser que estaba bastante arruinado y necesitaba redificarse[36].

Este hospital no parece que contara con ningún tipo de asistencia sanitaria, si bien el centro tenía en nómina un barbero, al menos así se lo mandaron en 1701, que bien podría ofrecerles algún tipo de auxilio en caso de necesidad, al igual que el médico, pues, por el padre Escalona, sabemos que pagaban a uno de esos sanitarios. Lo mismo puede decirse de los remedios curativos, pues te-

---

[33] Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* p. 168. Las otras limosnas que nos refiere Escalona se entregaban a conventos de frailes franciscanos, monjas, pobres vergonzantes «con ración de pan, vino y carne», los trece reales a pobres honrados y las que entregaba el abad en dinero «los días de fiesta después de la tercia; y otra más considerable, que invierte en limosnas secretas». Romualdo Escalona, *Historia del Real Monasterio…, op. cit.,* p. 239. El valor de esas cariadas ascendía, en el quinquenio 1775-79, a 6.856 fanegas de trigo. Pedro García Martín, *El monasterio de San Benito el Real de Sahagún… op. cit.,* p. 109.

[34] Antonio Domínguez Ortiz, «La villa y el monasterio de Sahagún…», *op. cit.,* p. 73.

[35] Lorenzo Maté Sadornil, O.S.B, *Actas y Constituciones de los Capítulos…, op. cit.,* p. 315.

[36] El corregidor no consideraba necesario ese remozado, pues, según decía, había otros en la villa y la mayoría de los que hacían uso de esas instalaciones eran vagos. Luis Miguel Bajo de Castro, *El monasterio y la villa de Sahagún…, op. cit.,* p. 195; Antonio Domínguez Ortiz, «La villa y el monasterio de Sahagún…», *op. cit.,* pp. 63-89.

nían una botica[37] cuyas ganancias se destinaban a cubrir gastos de la iglesia y de la sacristía, que les rentaba anualmente 8.800 reales brutos[38]. Pero además del hospital, el monasterio también contaba con una hospedería, en la que acogían «personas de distinción, que vienen frecuentemente a esta casa»[39].

Conclusiones

A raíz de los mandatos que recogen las visitas, se refleja la preocupación por el cumplimiento de las constituciones de la orden en todas sus vertientes. Salvo casos muy esporádicos, en ninguna de ellos se hace referencia a la problemática en la que pudieran estar inmersos los monjes. Por lo que si nos ceñimos exclusivamente a esa documentación, el reflejo de la vida monástica que transmiten es de sosiego, paz y obediencia. Bien es verdad que quizá el repetir con insistencia en algunos aspectos nos conduzca a pensar en la falta de un cumplimiento escrupuloso de las obligaciones, pero al ser tan repetitivos nos acerca más a la idea de fórmulas reiteradas. Pero esa imagen queda muy alejada de la realidad. El monasterio de Sahagún tuvo problemas muy importantes con los habitantes de la villa y de otros términos donde poseía bienes, que no dudaron en recurrir a instancias de poder superiores para que, con mayor o menor suerte, les fueran

---

37 La presencia de boticas en los monasterios estaba relacionada con la regla benedictina, para ofrecer remedios a los religiosos enfermos y a los pobres y peregrinos. En el siglo XVI se les permitió la venta de farmacopea. Cristina Rincón Moreno, «Las boticas burgalesas: Oña, hospital del Rey y Santo Domingo de Silos», en Rafael Sánchez Domingo (coord.), *Oña. Un milenio, Actas del Congreso Internacional sobre el Monasterio de Oña (1011-2011)*, Burgos, Fundación Milenario San Salvador de Oña, pp. 672-675.

38 Estaba en la parte dedicada a clausura y a mediados del siglo XVIII el religioso que la gestionaba se ayudaba por tres mancebos seglares. Descontando el salario de estos, el rendimiento anual neto era de 8.260 reales. En ella podían surtirse los vecinos de la villa y forasteros. Además de esta, en Sahagún había otra administrada por D. José Calvo, «y en consideración a lo decaída que se halla consideraron solo la ganancia al dicho en 550 reales». *Respuestas Generales, Catastro del marqués de la Ensenada*.

39 Romualdo Escalona, *Historia del Real Monasterio…, op. cit.,* p. 230 y 239. Se trataba de monjes que «pasaban de Asturias y Galicia Castilla, Rioja y Navarra, y de estas provincias a aquellas…. Seculares que transitan de los mismos países; y que siendo de alguna consideración, o se vienen ellos de suyo al monasterio, o los convidados de los abades y los hospeden en él; y eso es tan común, que he visto muchas veces a la mesa del abad veinte cuatro huéspedes a un tiempo». Uno de esos huéspedes fue Domenico Laffi, en 1670, quien escribió «aquí nos dieron de comer y nos trataron con mucha consideración».

reconocidos los derechos que consideraban que les estaban usurpando por los religiosos. En la Edad Moderna, uno de los primeros litigios tuvo lugar en el primer tercio del siglo XVI[40], si bien no tenemos visitas de esa época para saber si en ellas quedó algún tipo de testimonio. Sí en cambio las tenemos del último cuarto del siglo XVIII, cuando las discrepancias entre la villa y monasterio acabaron ante los tribunales, pero en ellas no quedó ningún tipo de indicio de aquel enfrentamiento[41].

[40] Sobre el desarrollo del mismo y las distintas sentencias, consultar Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 373-405.

[41] Está recogido con todo detalle por Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún, monasterio y villa…, op. cit.,* pp. 322-236 y Antonio Domínguez Ortiz, «La villa y el monasterio de Sahagún…», *op. cit.,* pp. 67 y ss.

SEXUALIDAD, DELINCUENCIA E HIPOCRESÍA EN EL ESTAMENTO RELIGIOSO DE LA EDAD MODERNA[1]

Juan Postigo Vidal

Resumen:

La llegada de la Contrarreforma introdujo una serie de cambios importantes en los territorios del orbe católico que estaban llamados a amalgamar a toda la gran comunidad de fieles bajo preceptos básicos de devoción dogmática y veneración a una compleja imaginería que hoy es entendida como parte fundamental de la cultura barroca. En España el estamento eclesiástico creció considerablemente como consecuencia de este proceso. La presente comunicación, centrada en la ciudad de Zaragoza durante los siglos XVII y XVIII, tratará de reflejar los comportamientos ilícitos y lejanos a la moralidad del momento a los que los religiosos recurrieron: crímenes violentos, abusos de poder, prostitución, y otras actividades y ocupaciones indecentes.

Palabras clave:

Historia, Edad Moderna, Contrarreforma, sexualidad, violencia.

Abstract:

The arrival of the Counter Reformation introduced a number of significant changes in the territories of the Catholic world which were called to amalgamate all the large community of believers under basic precepts of dogmatic devotion and veneration of a complex imagery that today is understood as a fundamental part of the Baroque culture. In Spain, the clergy grew considerably as a result of this process. This communication, centered on the city of Zaragoza during

* Este trabajo se inscribe dentro de los proyectos de investigación *Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna* (HAR2014-52434-C5-2-P), *Celebrar las glorias. Publicística sagrada y devociones en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna* (HAR2011-28732-C03-03), ambos con Eliseo Serrano Martín como investigador principal, y al grupo de investigación consolidado Blancas de la Universidad de Zaragoza.

the seventeenth and eighteenth centuries, tries to reflect the illegal and distant moment morality of behaviors that religious resorted: violent crimes, abuses of power, prostitution and other indecent activities and occupations.

Key words:
History, Early Modern Age, Counter Reformation, sexuality, violence.

El título del presente texto hace referencia a una realidad amplia y variada que, a pesar de no haber quedado descrita como tal a través de demasiados trabajos historiográficos específicos sobre el tema, tuvo implicaciones profundas en el transcurrir cotidiano de todas las ciudades españolas del Antiguo Régimen[1]. Basta indagar un poco entre los legajos pertenecientes a la justicia eclesiástica[2] para comprobar que, muchas veces, quienes cometían actos criminales, atentados contra el honor, agresiones o acosos sexuales, o directamente, cualquier tipo de acción delictiva que pueda imaginarse, eran precisamente aquellos individuos de los que, por su propia condición eclesiástica, habría cabido esperar un modo de vida mucho más pacífico del que efectivamente llevaban[3]. Por otra parte, las iglesias de la urbe fueron también en incontables ocasiones los escenarios propicios donde los delincuentes llevaban a efecto sus fechorías o donde esperaban

---

1 El presente texto es el resultado de una investigación más amplia que saldrá publicada próximamente en forma de libro con el título de *El paisaje y las hormigas. Sexualidad, violencia y desorden social en Zaragoza (1600-1800)*, por Prensas Universitarias de Zaragoza. Para ampliar más información, puede consultarse también POSTIGO VIDAL, Juan, *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2015.

2 La documentación primaria consultada para la composición de este texto, procede en su totalidad de los fondos de causas criminales conservados en el Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ).

3 Sobre los lugares, contextos y ambientes del comportamiento criminal, consultar PASCUA SÁNCHEZ, María José de la, «Conflictividad, criminalidad y violencia en la época moderna: aproximación histórica desde la perspectiva integradora de la vida cotidiana», en PEÑA, Manuel (ed.), *La vida cotidiana…, op. cit.*, pp. 159-176; IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José, «Tensiones y rupturas: conflictividad, violencia y criminalidad en la Edad Moderna», en IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José (ed.), *La violencia en la Historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual,* Huelva, Universidad, 2012, pp. 43-91; FORTEA, José I., GELABERT, Juan E., y MANTECÓN, Tomás A. (eds.), *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna,* Santander, Universidad de Cantabria, 2002.

encontrar a los individuos a los que por las razones que fueran esperaban dar caza. Todo ello hacía que la omnipresente atmósfera religiosa con la que estaba cubierta todo el panorama social metropolitano de la ciudad en los tiempos de la Contrarreforma, se constituyese al mismo tiempo como un agente o un reclamo de extraordinario atractivo para todo aquello que pudiese estar ligado con lo ilícito o lo amoral[4]. Nosotros aquí no nos proponemos otra cosa que realizar una exposición amplia sobre el tema, centrándolo además a un espacio muy concreto, el de la ciudad de Zaragoza durante los siglos XVII y XVIII.

Al estudiar estos casos repetidos con cierta constancia a lo largo de toda la documentación, lo primero que llama quizás más la atención es el hecho de que la convivencia de los miembros del estamento eclesiástico –quienes muchas veces se veían obligados a compartir espacios y experiencias conjuntas durante periodos prolongados de tiempo–, era una de las causas recurrentes dentro de los estallidos de violencia más «comunes» en estos ambientes. No era para nada algo extraño que un clérigo cualquiera, por buenas que fueran las intenciones con las que diariamente propagaba los mensajes cristianos, acabase por dar rienda suelta a su violencia contra aquel otro sujeto con quien hubiese tenido que convivir durante días, semanas o meses incluso. Estos episodios de violencia, por tanto, podían darse de forma espontánea e improvisada dentro del templo, o por el contrario, podían también fraguarse con mesura y premeditación para llevarse a efecto cuando las circunstancias y las posibilidades resultasen medianamente factibles. Aspectos dispares como podían ser la diferencia de procedencia social, la saturación de miembros dentro del estamento, la obligada convivencia entre todos aquellos miembros, así como la acostumbrada vida licenciosa a la que evidentemente tantas veces debieron recurrir unos y otros a pesar de la austeridad y mesura a la que teóricamente debían entregarse, forzaban el desencadenamiento de sucesos escandalosos. Simplificando mucho las cosas, y dotando a la cuestión de una clasificación básica a la que a pesar de todo habría que agregar infinidad de matices, podríamos afirmar en cambio que los delitos «religiosos» de la Zaragoza del Barroco y de la Ilustración podían agruparse en función de las siguientes categorías: Infracciones de carácter sexual, delitos de sangre, y delitos relacionados con la violación de la inmunidad eclesiástica. Pro-

---

4 Para estas cuestiones, puede resultar de interés ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, «La religiosidad barroca: la violencia devastadora del modelo ideológico», en LÓPEZ-GUADALUPE, Miguel Luis, e IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José (coords.), *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2012, pp. 19-35.

cedemos, pues, a ofrecer un análisis diferenciado de estos tres tipos de infracciones típicas.

El religioso y la sexualidad

Hablamos de «infracciones» sobre moral sexual entre los miembros del estamento eclesiástico y, automáticamente, damos a entender por tanto que en la ciudad había religiosos que incumplían de alguna forma su voto de castidad (también es cierto que, en cuanto este estamento en concreto concierne, cualquier clase de contacto sexual siempre se ubicaría a la fuerza dentro de lo considerado como ilícito)[5]. Efectivamente, los religiosos no eran una excepción al resto de los mortales, obviamente tenían las mismas necesidades que los demás, y teniendo en cuenta que en época moderna la vocación era sólo una más entre las razones que podían llevar a un hombre a ingresar en las filas del anchuroso estamento eclesiástico, podemos imaginar que las tretas ingeniadas por muchos de ellos a la hora de dar rienda suelta a sus pulsiones, serían tan ingeniosas como normales. En este sentido, cabe citar el elevado grado de «solicitaciones», ampliamente conocidas y dadas a conocer decenas de veces tanto a través de la literatura y el arte como, también, a través de la propia cultura popular. El sacerdote, acostumbrado a sermonear a una amplia comunidad de feligreses, se acerca con confianza a una de las mujeres devotas con la que quizás tiene más confianza que con el resto, y trata de seducirla con el fin de obtener finalmente beneficio sexual. Naturalmente, los confesionarios debieron suponer un impe-

---

5 Sobre estas cuestiones, y ciñéndonos al caso zaragozano, es de consulta obligada la tesis doctoral de CUARTERO ARINA, Raquel, *Mujeres transgresoras. El delito sexual en la Zaragoza de los siglos XVI y XVII,* Universidad de Zaragoza, 2013, tesis doctoral; y también MOTIS, Miguel Ángel, *Pecado y sociedad en Aragón (siglos XV-XVI),* Zaragoza, Departamento de Cultura y Turismo, 2002; o ÍDEM y FALCÓN PÉREZ, María Isabel, *Procesos criminales en el Arzobispado de Zaragoza,* Zaragoza, Departamento de Cultura y Turismo, 2000. Por otra parte, en un plano más general resultan en cambio muy recomendables los siguientes títulos: RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel, *La familia en la Edad Moderna,* Madrid, Arco Libros, 1996; PÉREZ MUÑOZ, Isabel, *Pecar, delinquir y castigar. El Tribunal Eclesiástico de Coria en los siglos XVI y XVII,* Cáceres, Institución Cultural «El Brocense», 1992; CAMPO GUINEA, María del Juncal, «Los procesos por causa matrimonial ante el tribunal eclesiástico de Pamplona en los siglos XVI y XVII», *Príncipe de Viana*, 55, 1994, pp. 377-390; CANDAU CHACÓN, María Luisa, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII,* Sevilla, Diputación Provincial, 1993.

dimento en este sentido, se constituían como una barrera física que separaba al hombre y a la mujer impidiéndoles establecer ni siquiera pleno contacto visual.

No debe resultar extraño que, siendo así las cosas, muchos sacerdotes y altos cargos eclesiásticos, indistintamente, recurriesen a la prostitución como forma de saciar sus apetitos carnales[6]. En Zaragoza se han documentado distintas actividades sexuales de este tipo que nos dan a entender que los religiosos de los siglos XVII y XVIII, incumpliendo toda normativa al respecto, podían acercarse esporádicamente a lugares «prohibidos» para ellos en los que, a cambio de dinero o también de bienes de consumo, accedían al trato sexual requerido. Estas infracciones las cometían individualmente –en separado–, o colectivamente, acudían a prostitutas que trabajaban por su cuenta, encontrándoselas en la misma calle, o visitaban locales preparados específicamente para ello, prostíbulos, podríamos decir, que sólo por fingir normalidad y por evitar el temido escándalo se ubicaban en casas más o menos normales, viviendas de trabajadores, artesanos o mercaderes, en las que en cualquier instante se podían empezar a celebrar banquetes orgiásticos entre grupos amplios de una misma orden religiosa. Evidentemente, los casos recogidos sobre esta práctica son siempre los casos referidos a delitos que fueron en primer lugar denunciados a la autoridad, y después, procesados por el tribunal eclesiástico. Es por ello que los ejemplos de prostitución con clientela clerical con los que contamos documentalmente (como ocurrirá con cualquier otro caso relacionado con la amoralidad que queramos citar) son sólo los casos que finalmente fueron detectados y juzgados. Nada sabemos de la otra realidad «subalterna», de la que no fue avistada o denunciada por nadie.

Hubo a inicios del siglo XVII en Zaragoza una prostituta procedente de Sevilla que se llamaba Floriana Deaux[7]; según parecía, era Floriana bastante conocida en el barrio de San Miguel por todos los vecinos, allí había centrado sus

---

6 RODRÍGUEZ SOLÍS, Enrique, *Historia de la prostitución en España y América,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1921. Trabajos más recientes y de localización más acotada, son destacables MORENO MENGIBAR, Andrés, y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Poder y prostitución en Sevilla: (siglos XIV-XX)* (2 vol.), Sevilla, Universidad, 1995; o LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa, *La prostitución en el Reino de Granada en época de los Reyes Católicos: el caso de Málaga, 1487-1516*, Málaga, Servicio de Publicaciones, 1985. Para Zaragoza, es de mención obligada el espléndido artículo de GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media», *En la España Medieval,* 12, 1989, pp. 305-322; y también la citada tesis doctoral de Raquel Cuartero, en la cual se dedica una parte a la descripción del «burdel de Zaragoza» en la parroquia de San Pablo. CUARTERO ARINA, Raquel, *Mujeres transgresoras…*, *op. cit.*, pp. 216-222.

7 ADZ, Causas criminales, 42/6.

actividades y allí fue finalmente detenida, «tratando públicamente con muchos hombres de diferentes estados, assí frayles como clérigos y hombres seglares, tiniéndolos con los susodichos tratos carnales y esto públicamente». A Floriana se le acusaba de comer carne todos los días de la Cuaresma y de comprar entonces unas perdices a alguien que pasaba por la calle. Se descubrió, asimismo, que dos criadas suyas, llamadas Isabel y Margarita, le ayudaban generalmente con las tareas de captar clientes y de cobrar los servicios; fue de hecho a través de la segunda de estas criadas como se destapó el caso de Floriana Deaux. Por lo que se desprende de los interrogatorios, había Margarita acudido al convento de San Alberto, donde vivían algunos de los clientes habituales de la prostituta, con la intención de que le pagasen lo acordado, recibiendo a modo de pago veinte reales y dos docenas de huevos. El mismo día, y por razones que no se especifican, un grupo de frailes mercedarios se negó a pagar a Margarita de ningún modo, con lo que Floriana, habiéndose enterado de ello «los trató en boz pública que lo oyó toda la bezindad muy mal de palabra después de averles dado su cuerpo».

Muchas de las historias de este tipo pueden llegar a resultarnos graciosas, ciertamente, algunas veces lo son[8]. Las fiestas dionisíacas, las constantes «romerías» de religiosos, todos ellos vestidos con sus hábitos característicos calle arriba y calle abajo en busca del prostíbulo en cuestión, las conductas licenciosas en general de muchos de estos sacerdotes, que para nada se diferenciaban de las que podía manifestar cualquier otro hombre. Todos estos casos, en definitiva, nos indican el alto grado de espontaneidad que podía llegar a haber en la sociedad zaragozana del Barroco y de la Ilustración, la gran permisividad con la que se vivía el día a día (pues, insistimos, sólo muy excepcionalmente estos casos

[8] Otro de los casos que se dio a conocer es el del zurrador Sebastián de Sanguesa, que en 1605 instaló una casa de citas en su propio hogar, en la calle de la Verónica. Tanto las puertas como las ventanas de la casa permanecían siempre cerradas, pero en cuanto un fraile franciscano que era pariente cercano de la mujer del zurrador comenzó a acudir con asiduidad al lugar, y muy poco después y por noticia suya, otros muchos frailes de su mismo entorno empezaron asimismo a frecuentarlo por las mismas razones (unas veces solos y otras con sus acompañantes), no hubo forma de mantener el secreto (ADZ, Causas criminales, 33/9). Por las mismas fechas, en 1604, mosén Miguel Martón fue visto en repetidas ocasiones con una «amiga» en la zona de la Albardería, junto al Mercado. No era extraño que desde la calle los vecinos vieran cómo el religioso compartía balcón con la mujer, en el medio de grandes banquetes y fiestas celebradas entre «hombres y mugeres de mal vivir […] para que lo vean los vecinos» (ADZ, Causas criminales, 21/24).

eran denunciados, hacía falta que rebosasen ampliamente la paciencia de algún perjudicado para que saltaran finalmente a la palestra). Sin embargo, por el contrario a veces se sucedían actos muy diferentes que nos hablarían de otro de los rasgos también especialmente presentes en el estamento eclesiástico de la modernidad. Los abusos de poder, las muestras desmesuradas de autoridad, o la imagen de la autoridad que quedaba proyectada únicamente a través de los rasgos visuales o más fácilmente perceptibles: el hábito y los objetos simbólicos del atuendo, el discurso y el mensaje de las palabras; todo ello era en ocasiones susceptible de ser utilizado con fines ilícitos entre mujeres con una gran vulnerabilidad social. Hablamos de casos en los que el religioso se aprovecha de su situación estamental ventajosa para obtener beneficios sexuales de una mujer que, por su debilidad o inseguridad, se ve obligada a aceptar y dejarse convencer[9]. Así ocurrió en 1638 cuando Jacinto López, nuncio de la Corte eclesiástica, acercándose a la casa del vicario de Pinseque «a ora extraordinaria», ordenó a una mujer que residía allí que tenía que irse con él a Zaragoza por orden del arzobispo[10]. Pronto se supo que tal orden no existía, y que la mujer, en su viaje, «fue requebrada en amores y solicitada» por el nuncio, iniciándose entonces una relación de amancebamiento entre los dos que duraría algunos días.

Violencia en las iglesias

En el espacio religioso también podían producirse actividades peligrosas y alejadas de la ley. Numerosos criminales se acercaban a la iglesia esperando encontrar allí a sus víctimas, a quienes se les acercaban en mitad del silencio del rezo, aprovechándose del conocimiento de la rutina del objetivo a quien pretendían abordar, para agredirles, a veces hasta la muerte. Por su parte, también los sa-

---

9 La violencia machista ha sido también foco de un interés historiográfico muy significativo en los últimos tiempos. De forma general, son recomendables en este sentido BOSH FIOL, Esperanza, FERRER PÉREZ, Victoria A., y GILI PLANAS, Margarita, *Historia de la misoginia*, Barcelona, Anthropos, 2000; y también GIL AMBRONA, Antonio, *Historia de la violencia contra las mujeres: misoginia y conflicto matrimonial en España*, Madrid, Cátedra, 2008. Para la capital aragonesa –y si bien el artículo está escrito desde una perspectiva global–, es de particular relevancia MORTE ACÍN, Ana, «Que si les oían reñir o maltratar el marido a la mujer la socorriesen. Familia, vecindad y violencia contra la mujer en la Edad Moderna», *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 30, 2012, pp. 211-228.

10 ADZ, Causas criminales, 13/18.

cerdotes se convertían en muchas ocasiones en agentes de violencia. Se conocían casos de religiosos que habían sido descubiertos andando en mitad de la noche en compañía de reconocidos criminales, armados con cuchillos y armas de fuego, en el medio de fiestas con música y alcohol. Miembros de un mismo coro, acababan odiándose mutuamente, tal vez tras haber compartido demasiado tiempo juntos, y se buscaban en secreto para matarse, o simplemente se pegaban en el medio de la multitud, cuando la misa se celebraba en la iglesia y todos podían verles. No era desde luego una cosa imposible que dos religiosos procedentes de un mismo templo llegasen a las manos entre sí; en Zaragoza existen casos de esta clase[11].

Es evidente que si, tal y como parece a juzgar por el testimonio de las fuentes en este sentido, los episodios de violencia podían llegar a producirse de esta manera en ambientes teóricamente tan poco adecuados para ello, esto era sencillamente porque, efectivamente, era algo asumible que una cosa así ocurriera. La visión de las relaciones cotidianas entre los individuos a través de estos procesos judiciales, por ejemplo, o de sus reacciones ante un hecho aparentemente insólito, dicen mucho acerca de lo que la gente era capaz de esperar de determinados lugares, sujetos o situaciones. Los comportamientos de las personas que, permaneciendo silenciosas rezando en alguna capilla, se habían visto de repente asaltadas por los gritos, los disparos o las cuchilladas que en algún lugar cercano se dieron, son por ello reveladores. En segundo lugar, si las relaciones de los in-

[11] En la noche del 11 de julio de 1658, uno de los músicos del coro de la Seo, Don Francisco Martínez, disparó con una carabina a otro de los músicos del mismo lugar, el arpista Pedro Ferrer, errando el tiro. Según descripciones de testigos, se dijo que Francisco Martínez era «hombre escandaloso, de mala vida y costumbres y que continuamente lleva pistolas y otras armas de fuego» (ADZ, Causas criminales, 30/15). El 8 de octubre de 1694, también dentro del coro de la Seo el maestro de capilla Tomás Mizieres reprendió con dureza aun infantillo por coger un arpa cuando tal cosa la tenía prohibida, y cuando el arpista Felipe Roca se acercó para defender al niño, se dio comienzo a una discusión entre los dos hombres en la que el primero recurrió a «muchas y diversas razones descompuestas y destempladas», y esto con «mucha gente del pueblo presente» (ADZ, Causas criminales, 15/26). Décadas más tarde, a principios de noviembre de 1747, los presbíteros beneficiados de la iglesia de San Pablo, Jacinto Casanova y Juan Vicuña, se enzarzaron en una furiosa pelea en la que hubo incluso derramamiento de sangre. El hecho de que la disputa se hubiese producido a la vista de todos, hizo que ambos acabaran dando muestras claras de arrepentimiento (ADZ, Causas criminales, 49/1). Al año siguiente, una patrulla de soldados recorría las calles de la ciudad con la intención de detener a una banda de alborotadores armados que estaba atemorizando a los vecinos. El único de la banda en no poder huir, por la cojera que padecía, fue el capiller de la Seo Joaquín Antonio Paul (ADZ, Causas criminales, 48/11).

dividuos entre sí y las reacciones expresadas a partir del hecho violento pueden hablar de la mayor o menor tolerancia de la gente ante tales situaciones (de si estaban en definitiva más o menos acostumbrados a ellas), no menos importante puede ser el estudio de la identidad y de su proyección, al ser este elemento fundamental para poder establecer un baremo entre quién podía ejercer la violencia en cada situación y quién podía recibirla. Las agresiones a religiosos o las pendencias en el interior de lugares sagrados eran juzgadas por la justicia eclesiástica con especial dureza, por ello elementos como la indumentaria y su poder identificativo eran muy significativos y podían dar pie a acciones muy concretas. Además, los procesos criminales han de ser vistos teniendo en cuenta que en definitiva se tratan de pequeños compendios de percepciones y testimonios individuales, que implican siempre un punto de vista particular con intereses de por medio. Por ello más que intentar deducir en cada caso el relato «auténtico» –labor que además de complicada sería poco sustanciosa–, el interés se debe volcar sobre el estudio de las visiones individuales, en la verosimilitud de los relatos narrados, pero no como hechos que ciertamente se produjeron, sino como hechos que en la cotidianidad pudieron haberse llevado a cabo (pues eran aquellos a los que sus narradores, con mayor o menor veracidad, recurrían para convencer a la justicia).

Así pues, y si ya desde los cimientos de la institución era factible que las malas intenciones y las acciones delictivas se sucediesen efectivamente en el interior de las iglesias, podría resultar más comprensible el hecho de que, puesto que el templo era un lugar de uso frecuente dentro de las prácticas cotidianas de la cristiandad, fuese también utilizado por las mentes criminales como recurso para localizar espacialmente a sus víctimas. En este sentido, a finales del siglo XVII salió a la luz un caso de asesinato en el interior del Pilar, cuando entre las nueve y las diez de la noche del 29 de agosto de 1687, el platero Tomás Teller fuese alcanzado de un carabinazo por un criminal que finalmente consiguió huir[12]. La iglesia quedaba entonces definitivamente expuesta a una gama de posibilidades relacionales inmensa, entre las cuales se hallaban la falta de respeto, las agresiones verbales y también la fuerza física. La gente asumía que el espacio religioso era un lugar donde las expresiones de agresividad eran posibles, y por ello (aun a pesar de ser conscientes de lo equivocado de esas acciones) no hacían demasiado por evitarlas cuando sus ánimos se encendían temporalmente. Un individuo que hubiese acudido a la iglesia para rezar podía, habiendo pasado

[12] ADZ, Causas criminales, 14/33.

muy poco tiempo desde su llegada al templo, faltar al respeto a otra persona de la cual no consintiese ningún género de órdenes por ser más joven que él o por ser a simple vista aparentemente inexperto en sus competencias[13]; y podía también montar un escándalo perceptible por todos los fieles allí congregados. La iglesia era de hecho un lugar en el que podían desarrollarse lenta y progresivamente relaciones conflictivas que acabaran con un estallido de violencia; era un lugar donde se podía localizar y ejecutar a personas a las que se estuviese buscando; y también era un lugar susceptible de generar disensiones espontáneas entre dos desconocidos. Aparentemente, cualquier individuo (religioso o seglar) tenía entonces la capacidad de cometer algún tipo de reacción agresiva en cualquiera de estas situaciones planteadas. Más sorprendente resultará en cambio que, precisamente por su condición de «lugares sagrados», las iglesias fuesen foco de otra tipología de violencia incapaz de producirse en ningún otro espacio de la urbe. De hecho, en las iglesias se sucedían ocasionalmente los violentos desenlaces de diferentes historias conflictivas que habían comenzado en otros lugares públicos o privados. Si una persona era perseguida y sentía que corría peligro, solía recurrir al espacio sagrado, que le protegería –al menos en teoría– de toda clase de agresiones y ajusticiamientos[14].

La violación de la inmunidad eclesiástica

Aunque lo que podría entenderse dentro del amplio y ambiguo término de «inmunidad eclesiástica» alude a infinidad de reglas y matices distintos, en lo que en términos judiciales se refiere, podríamos afirmar que un atentado a dicha inmunidad se produciría exclusivamente cuando de una u otra forma los privilegios de la iglesia se hubiesen visto amenazados por medio de una acción arrebatada, ya fuese esta perpetrada por otra justicia (la civil) o por cualquier

---

13 Así ocurrió en 1624; el 21 de julio de ese año, el maestro sastre Félix Ferríz entraba a rezar a la Santa Capilla del Pilar e iniciaba una desagradable disputa con el racionero Sebastián Cuartero por rehusar quitarse el sombrero. En ADZ, Causas criminales, 53/6.

14 Aunque a continuación pasaremos a detallar más este hecho por medio de los sucesos de violación de la inmunidad eclesiástica, podemos recordar aquí un caso sucedido a finales del siglo XVII en el interior del Pilar, cuando el maestro platero Domingo Ruiz irrumpió corriendo en el interior del templo por andar persiguiendo a un aprendiz suyo, que le había robado varias piezas de plata de su taller. El joven fue acorralado y finalmente detenido. En ADZ, Causas criminales, 46/4.

ciudadano de a pie[15]. La jurisdicción eclesiástica castigaba por ello con la dureza de la excomunión a aquellos que se aventuraban a transgredir tales preceptos. Sin embargo, el hecho de que esta clase de infracciones se produzcan con repetición, si bien indica una mordaz insistencia por parte de la autoridad del arzobispo para preservar los legítimos derechos de la Iglesia, también delata al mismo tiempo una resistencia popular ante tal legislación. Los ejemplos en los cuales se muestra a los alguaciles de la jurisdicción civil adentrándose en iglesias y conventos para capturar a un sospechoso en nombre del Rey son un claro ejemplo de ello. En este sentido, sabemos que el 28 de febrero de 1703, el zalmedina, el juez ordinario de la ciudad, así como «muchos ministros reales» efectuaron una auténtica redada en el Monasterio de la Cartuja de la Concepción para capturar a Pedro Antonio Ursundueta, a Bernardo Urunduay y a Juana Berria, si bien el documento no especifica las razones de ello. En esa ocasión, varios de los religiosos del lugar, como el propio prior, que destacó de la gente allí recogida que merecían quedarse «por estar gozando aquella […] dicha inmunidad eclesiástica», plantaron cara al zalmedina y sus acompañantes[16].

---

15 En su famoso tratado de Derecho procesal y mercantil –la *Curia Philipica*–, el jurista Juan de Hevia Bolaños (1570-1623) marcaba detalladamente los límites de la «inmunidad eclesiástica»: «Las Iglesias, Hospitales y Monasterios gozan de la inmunidad de amparar a los retraidos, y cómo […] Las Ermitas, y Oratorios, comunes y públicos, también gozan de esta inmunidad […] Los Cementerios destinados para entierros, aunque estén apartados de las Iglesias, y el Palacio del Obispo, estando dentro de quarenta pasos de la Iglesia Matriz, gozan también de esta inmunidad […] El que se acoge a la persona del Rey o a su estatua, o Palacio goza de inmunidad […] El que se acogiese a las personas de los Cardenales, o en las casas de sus moradas, gozan de la inmunidad eclesiástica […] Goza de la inmunidad el que se acogiese al Santísimo Sacramento, yendo por la calle en procesión a los enfermos […]». HEVIA BOLAÑOS, Juan de, *Curia Philipica*, Tomo 1, Madrid, Ramón Ruiz, 1790 (primera edición de 1603), p. 582.

16 ADZ, Causas criminales, 63/14. También el 8 de agosto de 1705 tenemos constancia de que un religioso, mosén Francisco Candía, sacristán de la iglesia de San Gil, defendiese a un hombre acogido dentro del templo que estaba siendo detenido, facilitándole incluso la fuga (ADZ, Causas criminales, 58/12). Por su parte, en 1709, el mancebo pelaire Agustín de Luna y el tejedor de paños José Muñoz fueron testigos del secuestro de un hombre perpetrado por el alcalde del crimen Don Manuel de la Rasilla en el convento de Nuestra Señora del Carmen (ADZ, Causas criminales, 56/3). En 1721, el mismo Convento fue escenario de un suceso similar en el que, además, hubo muchísimos testigos que atendieron a la violencia de la detención que alguaciles y el ministro de vara de justicia Joseph Pugeo llevaron a efecto, ante un hombre que no paraba de gritar «¡Iglesia me valga! ¡Iglesia me valga!» (ADZ, Causas criminales, 14/8).

Las cajas de las causas también presentan otra clase de infracciones que deben tenerse en cuenta. Las agresiones a clérigos, ya fuesen efectuadas fuera o dentro de la iglesia, se incluían automáticamente en este grupo de delitos, hecho que indirectamente señala los límites de la «inmunidad». El religioso, así como el espacio sagrado de la iglesia, debían ser respetados y tratados como fuerzas que quedaban situadas al margen de los asuntos terrenales. El 20 de julio de 1641, el apotecario Francisco Cordero salió de su casa armado con una espada y buscando a mosén Juan Aranda, a quien golpeó con la empuñadura haciéndole caer al suelo. La razón de la agresión tenía que ver con la petición de un treudo que al parecer el religioso pedía con demasiada frecuencia a la esposa del apotecario[17]. Unos años más tarde, en octubre de 1646, el labrador Cristóbal Martínez amenazó al presbítero canónigo de Vich Andrés Lloqui agarrándole y diciéndole «que si no mirara era clérigo y sacerdote, hubiera hecho con él un desatino»[18]. En esta ocasión, el ataque se produjo porque el presbítero trató de poner remedio a una discusión que el labrador mantenía con su mujer en la calle. También el presbítero beneficiado de San Pablo Don Manuel Talayero fue víctima de una agresión, estando además en ese momento dentro de la propia iglesia mientras se celebraba misa y en hábito de coro[19]. El agresor, Francisco Hostibal, quiso después justificar su violencia alegando que todo fue en respuesta a las malas maneras en que el religioso le había dicho haber vendido una «alajilla muestra de relox» de la que los dos eran poseedores por herencia. La condición social de la víctima o el hecho de que estuviesen ubicados además en un espacio sagrado, no fueron razones suficientes como para inducir a Hostibal a renunciar a sus intenciones.

Es evidente que entre los ideales de los miembros de la Iglesia ostentaba un lugar de honor el defender sus derechos y privilegios, aquellos que les diferenciaban del resto de la sociedad por el hecho de mediar efectivamente entre Dios y el mundo. Lo vemos al observar este tipo de ejemplos, muy parecidos todos ellos tanto en su forma (estructura y significantes del texto) como en su contenido (el proceder de los hechos que se narran). La tensión existente entre las autoridades civil y eclesiástica cobraba no obstante especial alcance cuando las agresiones a la inmunidad adoptaban formas de violencia física contra religiosos. El adentrarse en un lugar sagrado con la intención de vulnerar los derechos que a la institución eclesiástica le eran propios era un grave agravio, por supuesto, pero el atentar con-

17 ADZ, Causas criminales, 52/7.
18 ADZ, Causas criminales, 37/21.
19 ADZ, Causas criminales, 44/1.

tra la integridad física de un clérigo, eso era algo especialmente peligroso. Al fin y al cabo, el orden edificado por las sociedades del Antiguo Régimen estaba sustentado a partir de una estructura estamental, y hallaba su única razón de ser en los designios de Dios y de la Iglesia. Por ello, la garantía de un mínimo equilibrio requería del debido respeto hacia los hombres de religión, requería manifestaciones visibles de consideración y admiración por parte del pueblo hacia los espacios sagrados y hacia los clérigos que los poblaban. Sin embargo, la irremediable presión existente entre la gente y el poder no se canalizaba casi nunca –al menos no de una forma directa– atentando contra la filosofía de vida que aseguraba ese «orden», sino que acababa estallando directamente sobre aquellas personas que integraban las filas de la Iglesia en sus estratos más bajos. El respeto y la autoridad que pretendían proyectar en la población todos los religiosos no era al fin y al cabo una empresa fácil de conseguir, pues tan mortales e imperfectos como todos los demás, los clérigos de la ciudad eran personas especialmente visibles que entraban en contacto directo con todas las capas sociales de la infraestructura.

Conclusión

El estamento eclesiástico de la Edad Moderna no estuvo para nada alejado de la inmoralidad ligada a la sexualidad que por definición tenía como completamente vetada; tampoco faltaron ocasiones en las que la criminalidad y la injusticia se desencadenaron en los espacios religiosos, ni coyunturas en las que las personas que poblaban esos espacios con aparente devoción y respeto por lo sagrado, tuvieran oportunidad de aceptar, e incluso fomentar, esta realidad. Lo más sorprendente de todo ello es que la gente tuvo a la fuerza que asumir la posibilidad de que los arrebatos de violencia se produjesen en situaciones y escenarios en los que presumiblemente habrían debido de encontrar la paz espiritual. Los clérigos con trayectorias criminales a sus espaldas existían, como existían también los ajustes de cuentas y los sucesos sangrientos dentro de todo lo que podríamos circunscribir dentro de los límites de lo eclesiástico. Detrás de todo ello, y tal y como puede observarse a partir del estudio de la documentación, nos encontraríamos una vez más con la heterogeneidad social característica del estamento eclesiástico de los siglos XVII y XVIII, con la clara importancia que los lugares de la religiosidad imprimían en la vida diaria de todos y –también precisamente por esto último– en la facilidad de la coincidencia física que estos espacios de confluencia inter-estamental suponían en las grandes ciudades como Zaragoza.

LA LABOR SOCIAL DEL CLERO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII: EL EJEMPLO DEL ARZOBISPO DE ZARAGOZA D. TOMÁS CRESPO DE AGÜERO (1668-1742)

María Jesús Pozas Pozas
Universidad de Deusto. Bilbao

Resumen:

En este trabajo se analiza la figura del arzobispo de Zaragoza Crespo de Agüero, encuadrado en la historia de la Iglesia del Antiguo Régimen. El objetivo consiste en integrar la biografía de este prelado en la vida colectiva. Se le puede definir como un pre-reformista, en una época de importantes cambios, que pusieron las bases de la Ilustración española de la segunda mitad del siglo XVIII.

Se parte desde la subjetividad y la creatividad humana de este personaje, proyectada en la sociedad de su tiempo, y se aborda aquello que trasciende a la vida del individuo, que le condiciona y perdura más allá de su persona. Metodológicamente se ha adoptado el paradigma de la biografía histórica, ya que no se puede prescindir de las personas y de su influencia en los acontecimientos; de ahí la transcendencia del factor humano.

Palabras clave:

Arzobispo, Zaragoza, Crespo de Agüero, Ceuta, Rucandio, Carrera episcopal.

Abstract:

This paper analyzes the figure of the Archbishop of Zaragoza Crespo de Agüero, framed in the history of the Church in Ancient Regime. The objective is to integrate the biography of this prelate in the collective life. He can be defined as a pre-reformist, in a time of major changes, which laid the foundations of the Spanish Enlightenment in the second half of the 18th century.

It starts from the subjectivity and human creativity of this celebrity, projected in the society of his time, and deals with that which goes beyond the life of the individual, which conditions him and endures beyond himself. Methodologically it has been adopted the paradigm of historical biography, because it is not

possible to do without the people and their influence on events; hence the importance of the human factor.

Key words:
Archbishop, Zaragoza, Crespo de Agüero, Ceuta, Rucandio, Episcopal career.

Introducción

> Quiero simplemente, intentar ver el mundo como lo veían estos hombres.
> Georges Duby.

Este trabajo se basa en incluir la biografía del arzobispo de Zaragoza D. Tomás Crespo de Agüero (1668-1742) en la historia de la Iglesia de la primera mitad del siglo XVIII; es decir, pretendo incorporar los relatos de la vida de este prelado en la historia de su tiempo, y a través de su función eclesiástica y de la labor social que desarrolló nos pueda conducir a una visión más diáfana de la Iglesia, y de la sociedad española[1].

Quiero ir más allá de la vida individual de este prelado para aproximarme a la vida colectiva, porque las experiencias personales se proyectan en la sociedad a la que se pertenece. De modo que mi intención no es hacer una biografía al estilo convencional sobre el arzobispo Crespo de Agüero, sino proporcionar explicaciones de carácter sociocultural, y reconstruir un mundo a través de los testimonios de este protagonista de excepción.

Sin embargo, la relación de la biografía y la historia ha conocido a lo largo del tiempo desencuentros y aproximaciones. En la primera mitad del siglo XX, la historia académica trazó una línea de separación entre biografía e historia. En cambio, la segundad mitad puede ser considerada como la edad de oro de las biografías, y a partir de los cambios operados en los paradigmas de la Historia en los años ochenta la biografía política gozará de la aceptación de la historiografía académica, ese cambio de rumbo se vio favorecido por la microhistoria y la historia cultural[2].

---

[1] Agradezco sinceramente la documentación proporcionada sobre el Arzobispo D. Tomás Crespo de Agüero a D. José Luis Gómez Barceló, Archivero diocesano de Ceuta, al P. Maximiliano Pérez del Colegio de los PP. Escolapios de Zaragoza, y a la Asociación Cántabra de Genealogía (ASCAGEN).

[2] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* México, Fondo de Cultura Económica, 1953. En la tercera parte, los acontecimientos, la política y la

La biografía en los últimos años ha experimentado un cambio sustancial, y la biografía y la historia no aparecen como géneros distintos, al contrario van unidas, hasta el punto de que la simbiosis empieza a tener un nombre propio, que es la biografía histórica, capaz de ofrecernos «una visión del pasado más plural, más abierta, más capaz de proyectar una luz nueva o de elaborar de otra forma problemas históricos sustanciales»[3].

Las razones de esta elección son heterogéneas; desde la empatía, y la relación emocional con el personaje, y al deseo de hacer visible a esta figura históricamente relevante, hasta la aspiración de contextualizar sus logros en un marco más amplio; y al mismo tiempo explorar otras variables históricas, como analizar la función del clero, su evolución, el papel del clero pre-reformista, y el ascenso social a través de la carrera eclesiástica, que en el Antiguo Régimen no respondía tanto a una vocación definida, cuanto a unas estrategias familiares.

En definitiva, consideré que el arzobispo Crespo de Agüero, se merecía una biografía dentro de las actuales corrientes historiográficas, pues hasta la fecha no existe ninguna de este prelado, que llevó a cabo una importante obra social, desde la desarrollada en su pueblo natal, la Villa de Rucandio ubicada en Trasmiera, una de las comunidades más antiguas de Cantabria, a las obras que realizó, primero como obispo de Ceuta (1721-1727), y más tarde siendo arzobispo de Zaragoza (1727-1742)[4].

---

historia está llena de individuos importantes desde el punto de vista político o militar; Carlos Seco Serrano, «La biografía como género historiográfico», en AA. VV., *Once ensayos sobre historia,* Madrid, Publicaciones de la Fundación Juan March, 1976, pp. 105-117; Giovanni Levi, «Les usages de la biographie», *Annales ESC*, vol. 44, núm. 6, 1989, pp. 1325-1336; Pedro Ruiz Torres, «La biografía y los personajes olvidados por la Historia, en Elena Hernández Sandoica, y María Alicia Langa Laorga (coord.), *Sobre la historia actual: entre política y cultura*, Madrid, Abada, 2005, pp. 165-202.

[3] James C. Davis e Isabel Burdiel (eds.), *La historia biográfica en Europa. Nuevas perspectivas*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015. Este libro recoge una cuidada selección de resultados de las actividades de la Red Europea sobre Teoría y Práctica de la Biografía/European Network on the Theory and Practice of Biography, desde su creación en 2008 hasta la actualidad; Bárbara Caine, *Biography and History*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

[4] Sobre la historia de la comarca de Trasmiera de donde era natural el arzobispo D. Tomás Crespo de Agüero véase, Fermín Sojo y Lomba, *Ilustraciones a la Historia de la M. N. Y S. L. Merindad de Trasmiera*, Santander, Ediciones Librería Estudio, 1988, 2 Vols; José Xiqués, *Episcopologio de la Diócesis de Ceuta*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <www.cervantesvirtual.com>; Armando Serrano Martínez, «Episcopologio de Zaragoza», *Aragonia sacra*, núms. 16-17, 2001-2003, pp. 197-246.

También, es necesario consignar, que tanto los documentos eclesiásticos como los episcopologios de Ceuta y Zaragoza tienen un carácter hagiográfico. Así que no he encontrado nada negativo en la vida y obra de Crespo de Agüero, por lo que su biografía nace con un toque casi «angelical», es una biografía blanca, aunque lógicamente estaría sujeto a defectos como todos los seres humanos. Por otra parte, contamos con informaciones sobre la vida personal de este Arzobispo que no podemos documentar. En el tiempo que le tocó vivir, los eclesiásticos ejercían un oficio, no podían ser espiritualmente puros, pues formaban parte del paradigma de eclesiástico propio del Antiguo Régimen, que era un modelo profesional y corporativo. Resulta imposible que el clérigo en palabras de Jean Delumeau se situara «fuera del mundo», cuando tantos lazos familiares, sociales, honoríficos y económicos le unían a él[5].

Las fuentes que posibilitan el estudio del perfil sociológico del arzobispo Crespo Agüero se encuentran en los fondos documentales de diferentes archivos: desde el Archivo Secreto Vaticano, Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, a los archivos eclesiásticos de la diócesis de Ceuta, Santander, y Zaragoza, Archivo del Colegio de las Escuelas Pías de Zaragoza, Archivo Histórico Nacional y Archivo de Simancas[6].

Al arzobispo Crespo de Agüero le tocó vivir en tiempos de cambio, o de intentos de cambio. De modo que abordaré el complejo mundo del clero en el último cuarto del siglo XVII y la primera mitad del XVIII desde la labor social a través de las experiencias que vivió el protagonista de esta biografía[7].

Este estudio se estructura a partir de dos perspectivas que se complementan. En la primera parte, se analiza el papel del clero desde la labor social, para dar inteligibilidad al arzobispo Crespo de Agüero, y en la segunda se exponen ciertas facetas de este prelado enfocadas a su labor social. La finalidad consiste en destacar la transcendencia del clero durante la primera parte del siglo

---

5 Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire.* Barcelona, Labor, 1973; Arturo Morgado García, «El clero en España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscrits*, núm. 25, 2007, pp. 75-100.

6 Sobre los obispos consultar los fondos del Archivo Secreto Vaticano véase, Maximiliano Barrio Gonzalo, «La jerarquía eclesiástica en la España Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 25, 2000, pp. 19-22.

7 Maximiliano Barrio González, «El clero en la España moderna», Córdoba, CSIC, 2010; Enrique Martínez Ruiz (ed.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen,* en *Actas de la III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, 1994, Vol. 1, 23-25, Las Palmas, Universidad de las Palmas, 1995.

XVIII, que iba a determinar el paso del pre-reformismo a las grandes opciones ideológicas de la Ilustración y de la monarquía de los Borbones en la segunda mitad del setecientos[8].

Al plantearme este trabajo debía responder a una serie de preguntas entre ellas ¿por qué este prelado llevó a cabo tantas obras sociales?, ¿por qué tuvo tal grado repercusión en su época?, ¿cuáles fueron las necesidades con las que conectó? y ¿cómo lo hizo?.

La labor eclesial y social de Crespo de Agüero contribuye al conocimiento de la historia eclesiástica de España; y a través de su biografía no solamente se ofrecen datos de contenido religioso, sino también podemos conocer valiosos aspectos sociológicos y culturales; además, de ser clave para entender la historia de las diócesis de Ceuta y Zaragoza de donde fue titular.

La labor social del clero en el Antiguo Régimen

Para llegar a saber lo que significó la vida y la obra social de Crespo de Agüero, hay que situarse en el contexto histórico de su época, para lo cual me limitaré a realizar una breve reflexión sobre el Clero en el Antiguo Régimen. El gran corte hay que fijarlo en las reformas religiosas de mediados del quinientos como consecuencia del proceso tridentino, hasta mediados del siglo XVIII con el Concordato de 1753; durante este periodo la Iglesia española apenas experimentó transformaciones importantes[9].

Todas las manifestaciones de la vida religiosa española estaban presididas por la Iglesia, era indudable la fuerte influencia social del clero, y junto a la autoridad moral disfrutaba de importantes privilegios, y acumulaba una riqueza incalculable; ahora bien, una parte de esos recursos los empleaba en obras pías, escuelas, hospitales, asilos, fundaciones de inclusas en las grandes ciudades, y limosnas a los necesitados, que era uno de los motivos de la popularidad de la

---

8 Ricardo García Cárcel (coord.), *Historia de España siglo XVIII. La España de los Borbones,* Madrid, Cátedra, 2002. Sobre la historia de España en el siglo XVIII existe una abundante bibliografía; sin embargo, esta obra introduce algunas novedades en los planteamientos.

9 El historiador Antonio Domínguez Ortiz ha sido el mejor especialista en los dos estamentos privilegiados, la nobleza y el clero en España del Antiguo Régimen. Véase *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Ediciones Istmo, 1979, 2.ª ed, y *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Madrid, Ariel, 1976.

Iglesia[10]. Los recursos económicos provenían de la explotación de sus propiedades mobiliarias e inmobiliarias, tanto rústicas como urbanas, de las rentas decimales, diezmos y primicias, misas, matrimonios, entierros, funciones religiosas, las aportaciones de los derechos de estola, y pie de altar, de donativos, limosnas, y demás donaciones, y recursos extraordinarios[11].

El clero poseía las tres cuartas partes de las haciendas y la mayoría de los censo. En un documento de 1630 las rentas eclesiásticas de Castilla se estimaban en 10.410.000 ducados, y los totales en 113 millones. Ambas evaluaciones pecan por defecto del 50 por 100, se puede decir que durante el siglo XVII las rentas eclesiásticas representaban la sexta o la séptima parte del total nacional, se supone que en la Corona de Aragón las proporciones eran análogas, y según el Catastro de Ensenada fijaba la renta del clero castellano en 346 millones, algo más de un octavo del total de 2.650 millones de reales de vellón del producto bruto de sus tierras, pero se omite otros ingresos, como las ofrendas, y los derechos de estola[12].

En cuanto a la distribución de las rentas eclesiásticas había grandes diferencias entre los altos dignatarios de la Iglesia española y el bajo clero rural. Los valores anuales de las mitras según un documento oficial hacia 1800 se estimaban en 3 millones y medio de reales para la Sede primada, la de Valencia 1.800. 000, Santiago 1.500.000, Sevilla 1.360.000 y Zaragoza 1.000.000; en cambio había sedes episcopales, como las de Albarracín, Barbastro, Ceuta, Ibiza, Jaca, Menorca, Tudela, Tuy, Urgel y Valladolid que no llegaban a los 100.000 reales, bien por la exigüidad de su territorio o la pobreza de su suelo[13].

Otro aspecto a tener en cuenta era la estrecha relación de los eclesiásticos con los demás grupos sociales, con su familia, su pueblo, su región, y su nación,

---

[10] Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado…*, *op. cit.,* pp. 359-382; Stanley G. Payne, *El catolicismo español*. Barcelona, Editorial Planeta, 2006, pp. 74-98. Es una obra clara, profunda e imparcial sobre el catolicismo español

[11] Jaime Vicens Vives (dir.), *Historia social y económica de España y América*, Vol. 4, Editorial Vicens Vives, Barcelona, 1979, 3.ª ed., pp. 62-64.

[12] Antonio Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas…*, *op. cit.,* p. 339.

[13] Antonio Domínguez Ortiz, «Patrimonio y rentas de la Iglesia», en *Enciclopedia de Historia de España*, ed. Miguel Artola. III. *Iglesia. Pensamiento*. *Cultura*. Madrid, Alianza, 1988, pp. 75-126, y la ponencia de Antonio Miguel Bernal y Antonio Luis Martínez López, «Las rentas de la Iglesia española en el Antiguo Régimen», en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal, *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (SS. XVIII al XX*), Alicante, Diputación Provincial de Alicante, 1991, pp. 15-40; Jaime Vicens Vives, *Historia social y económica…*, *op. cit.,* vol. 4, p. 65.

de modo que una parte de las rentas se destinaban a obras sociales. El clero era todo lo contrario de una clase cerrada y exclusiva, en parte porque se reclutaba de todos los medios sociales; además, debido a su educación en común con los seglares, dado que escaseaban todavía los seminarios en el siglo XVIII, compartían ideas, sentimientos y preocupaciones, y sobre todo el clero secular practicaba una enorme solidaridad familiar, y se mantenía muy unido a su pueblo natal y a su región[14]. Dentro de esta mentalidad del estamento eclesiástico hay que situar la figura del arzobispo Crespo de Agüero.

Las claves de la biografía del ilustre prelado D. Tomás Crespo de Agüero

Para la biografía del arzobispo Crespo de Agüero, parto de la idea de que «Una imagen dice más que mil palabras» (Kurt Tucholsky)[15]. De manera que analizaré el retrato sobre lienzo del Arzobispo, que se halla a la izquierda del presbiterio en la iglesia de Santa María Magdalena de Rucandio, su pueblo natal, que fundó en 1740. El retrato preside las ceremonias religiosas, y como recuerdo de su generosidad para todas las generaciones. Sobre el autor del retrato y la fecha de ejecución existen discrepancias, por una parte se le atribuye a Pablo Félix Rabiella y Sánchez, que pertenecía a una destacada familia de pintores aragoneses de los siglos XVII y XVIII, y por otra al pintor José Luzán Martínez, maestro de los Bayeus y de Goya[16].

Según el historiador Peter Burke, la imagen puede mostrar al individuo como encarnación de ideas y de valores. Por otro lado, desde el enfoque psicoanalítico de las imágenes su interpretación resulta especulativa, pero también hay que

---

14 Antonio Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas…, op. cit.,* pp. 383-387.

15 Sobre la imagen como documento histórico véase, Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.

16 Arturo Ansón Navarro, «La pintura aragonesa del siglo XVIII anterior a Goya», *en Atlas de Arte Aragonés*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981, y «Colección de retratos de obispos y arzobispos de Zaragoza, hasta el siglo XVIII», en AA.VV., *El espejo de nuestra historia: la diócesis de Zaragoza a través de los siglos*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1991, pp. 145-148; Enrique Campuzano Ruiz, *Pintura barroca en Cantabria, Catálogo de la exposición*, Fundación Santillana, 1992. Atribuye el retrato al pintor aragonés José Luzán Martínez.

Retrato al óleo del arzobispo Crespo de Agüero

tener en cuenta, que las personas proyectan sobre las imágenes sus fantasías inconscientes, pero además hay que contar con los testimonios[17].

Haré una serie de observaciones por cuenta propia. El retrato del Arzobispo desde la técnica pictórica es austero, como su vida; la mirada es inteligente, viva y desprende serenidad, se intuye un carácter reflexivo, y así debía de ser porque fue concienzudo en todas las empresas que inició. Transmite un profundo sentido de majestad episcopal, gravedad y mesura, y no exterioriza riqueza, sino humildad, el porte es digno de su cargo; asimismo cumplía con las disposiciones referentes a la forma de vestir de manera honesta, vestía con moderación, sencillez y modestia. Sin embargo, hay que destacar un detalle, en la parte superior derecha del retrato está pintado el escudo familiar con el deseo de ilustrar su apellido, y sobresalir entre sus convecinos, era propio de su tiempo y no se debe de tomar como un signo de vanidad. En definitiva, transmite una serie de virtudes, y con-

[17] Peter Burke, *Visto y no visto…, op. cit.,* pp. 216-218.

cluyo con esta afirmación apoyada en documentos, Crespo de Agüero encarnaba los valores del carácter montañés, «fue un trasmerano listo y piadoso»[18].

Nació el 8 de diciembre de 1668 en el pequeño pueblo de Rucandio de la comarca de Trasmiera, en Cantabria[19]. Debido a lo abrupto del terreno, obtenían las subsistencias con muchas dificultades. La mayor parte de los vecinos eran humildes labradores, y algunos ejercían el oficio de canteros, eran famosos por su buen hacer. Casi el total de la población pertenecía a la baja nobleza, salvo los privilegios de su estado, económicamente no se diferenciaban en los trabajos con los pecheros, pero estaban orgullosos de su hidalguía, y obsesionados con «la limpieza de sangre»; en sus casas lucían los blasones heráldicos. La emigración era la válvula de escape a una pobreza secular, y casi la única posibilidad de movilidad social estaba en el clero[20].

La población era escasa en número, a pesar de no tener cifras de los habitantes para el siglo XVII, y primera mitad del XVIII, se podrían extrapolar con reservas las cifras recogidas en las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada, que alcanzaban un total de 50 vecinos, por lo que nos aproximaríamos a unas 200 personas utilizando un índice generoso de 4 personas por vecino[21].

Los padres del Arzobispo fueron D. Juan Crespo del Hoyo y Dña. Francisca de Agüero y Sierra, ambos del estado noble, su madre descendía del poderoso linaje de los Agüero, uno de los más importantes en la baja Edad Media en Trasmiera, por parte de sus padres contaba con un notable número de parientes ligados al clero según consta en los Padrones de Hidalguía de Rucandio[22]. Sobre

---

18 Sobre el carácter de los montañeses véase, Fermín Sojo y Lomba, *Ilustraciones…, op. cit.,* t. II, pp. 453-508.

19 En el año 816 se documenta el nombre de Rucandio, y por su emplazamiento fue un lugar de refugio de los cristianos que llegaron de la cuenca del Duero huyendo de la conquista musulmana dentro del proceso de «repoblación» en tiempos de Alfonso I. Véase Javier Ortiz Real y Rogelio Pérez Bustamante, «Cantabria en la Baja Edad Media», en *Historia General de Cantabria*, vol. 3, Santander, Ediciones Tantín, 1987; Fermín Sojo y Lomba, «Junta de Cudeyo. Los lugares de Hermosa, Rubayo, Pontejos y Rucandio», *Altamira. Revista del Centro de Estudios Montañeses*, 1983-84, tomo XLIV, pp. 283-294.

20 Archivo del Ayuntamiento de Medio Cudeyo [AAMC]. *Libro de padrones de la Villa de Rucandio desde 1616 a 1831*, leg. 73, núm.2. La presencia de los apellidos Crespo y Agüero fue constante en estos padrones.

21 Archivo General de Simancas [AGS]. *Dirección General de Rentas*, 1.ª Remesa, Catastro de Ensenada, Respuestas Generales, L047-680-jpg, f. 671.

22 AAMC. *Libro de padrones de la Villa de Rucandio del año 1737*, leg. 73, núm. 2, ff. 50-51.

su familia, y la primera etapa de su vida no contamos con testimonios, y algunos datos se deben a la tradición. Era de familia humilde y de escasos recursos. Su padre murió en 1678 sin testar, caben dos posibilidades, que careciera de bienes o le sobreviniera repentinamente la muerte y no hubiera tenido tiempo de dejar sus últimas voluntades, murió cuando el Arzobispo contaba con 10 años[23].

Sobre la carrera episcopal, se sabe que emigró a Gijón, y un familiar cura D. García Agüero sufragó sus estudios de gramática en el colegio de los jesuitas de Oviedo, y se graduó en la Universidad de esta ciudad. Después, pasó a la Universidad de Alcalá de Henares, fue profesor de metafísica, y regentó la cátedra de Teología de Santo Tomás, y Colegial mayor de San Idelfonso. Opositó a la magistralía de Antequera, y más tarde obtuvo por oposición la Canongía Magistral de la catedral de Cádiz; pasó después a la catedral de Sevilla ganando por oposición la Canongía Lectoral hasta que en 1720 fue nombrado obispo de Ceuta, y en 1726 arzobispo de Zaragoza, y del Consejo de Su Majestad[24].

Las fundaciones de D. Tomás Crespo de Agüero en Ceuta, Zaragoza, y Rucandio

Siguió un auténtico *cursus honorum* hasta ser designado para la mitra de Ceuta, gracias a cumplir con los criterios reales para el nombramiento de los obispos, como era la formación universitaria, tener las órdenes sagradas, ser honesto, ejemplar, y limpio de sangre[25].

Cuando llegó a Ceuta se encontró con una ciudad sometida a un largo asedio iniciado en 1694 por el sultán de Marruecos Muley Ismail. Lo que supuso un incremento de soldados y desterrados; en 1720 llegaron 16.000 soldados que liberaron la ciudad, y unos meses más tarde se declaró una epidemia de peste, el asedio continuó hasta la muerte del sultán en 1727. Durante el asedio muchos edificios fueron destruidos y tuvieron que ser reconstruidos empezando por la catedral. No sólo le había correspondido una de las diócesis más pobre de Es-

---

23 Biblioteca Menéndez Pelayo [BMP]. *Colección Pedraja*, doc. 1035, Ms. 612.

24 José Antonio del Rio y Sainz, *La provincia de Santander considerada bajo todos sus aspectos*, Santander, Imp. Rio Hermanos, 1889, t. II, pp. 157-159; Miguel de Asúa y Campos, *Hijos Ilustres de Cantabria que vistieron hábitos religiosos*, Madrid, Talleres del Instituto Geográfico y Catastral, 1945, pp. 125-131.

25 Maximiliano Barrio Gonzalo, «La jerarquía eclesiástica en la España moderna. Sociología de una élite de poder (1556-1834), *Cuadernos de Historia Moderna*, 2000, núm. 25, pp. 17-59.

paña, sino que se enfrentaba a una gran labor espiritual y de reconstrucción de los edificios religiosos[26]. La obra más importante que llevó a cabo fue la reedificación de la catedral, que había sido demolida por ruina después de haber servido de hospital de sangre, y de acuartelamiento de las tropas en tiempos del obispo D. Antonio Ibáñez de la Riva Herrera (1686-1688) familiar de Crespo de Agüero, que más tarde fue arzobispo de Zaragoza (1688-1710), arzobispo electo de Toledo, Inquisidor General, y presidente del Consejo de Castilla[27].

En 1726 el Cabildo de Ceuta volvió a la catedral después de 54 años cerrada al culto. El ornato fue obra sencilla y pobre, y el Obispo mandó pintar a sus expensas cuatro cuadros de carácter religioso. Continuando con las obras de los templos, concluyó las iniciadas por sus antecesores, realizó varias reparaciones en el santuario de Nuestra Señora de África, en la iglesia de Nuestra Señora de los Remedios y la del Valle, colocó la primera piedra de la iglesia del convento de los Trinitarios Descalzos bajo la advocación de Nuestra Señora de Gracia, reedificó la ermita de San Antonio, concluyó la capilla de Santiago, y el convento de San Francisco[28].

En 1726 Crespo de Agüero fue promovido a la mitra del arzobispado de Zaragoza. Un indicador para la promoción era el *cursus* anterior del obispo teniendo en cuenta la carrera episcopal, y la experiencia personal; el nombramiento estaba en relación directa con la importancia socioeconómica de la sede, si las rentas de la mitra eran de tipo medio o bajo el preconizado tenía más oportunidades de acceder a una mitra más rica, como fue el caso de Crespo de Agüero[29].

---

26 José Montes Ramos, *El sitio de Ceuta, 1694-1727: el ejército de Carlos II y Felipe V,* Madrid, Agualarga, 1999, pp. 42-43.

27 Sobre el parentesco entre D. Antonio Ibáñez de la Riva Herrera y D. Tomás Crespo de Agüero, no está claro que eran nietos del mismo abuelo como afirmaba en su obra inédita Salvador Ros y Calaf, *Historia eclesiástica y civil de la célebre ciudad de Ceuta,* Ceuta, 1912. El padre de D. Antonio Ibáñez de la Riva Herrera y la madre de Crespo de Agüero pertenecían al antiguo linaje de los Agüero, uno de los más antiguos de Trasmiera.

28 José Xiqués, «Episcopologio de Ceuta», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XVIII, 1891, pp. 401-426; Atanasio López, *Obispos en el África Septentrional desde el siglo XIII*. Tánger, Tip. Hispano Arábiga, 1941, 2.ª ed. corregida y aumentada, pp. 236-237; José Luis Gómez Barceló (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz y Ceuta*, Madrid-Córdoba, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

29 Sobre las rentas de los obispos, ver Maximiliano Barrio Gonzalo, «Rentas de los obispos españoles y pensiones que las gravan en el Antiguo Régimen (1556-1834)», *Revista de Historia Moderna*, núm. 32, 2014, pp. 219-244.

Desde 1727 hasta su muerte en 1742, estuvo al frente de la archidiócesis de Zaragoza; se pueden destacar tres aspectos: el religioso, el mecenazgo cultural y el artístico. En primer lugar, realizó una visita pastoral al arzobispado, para conocer el marco cotidiano de la vida de sus clérigos y feligreses, con el fin de predicar y repartir las tareas pastorales, además de dar limosnas, y enterarse de las cuestiones económicas, dio sobre todo ejemplo. Las siguientes visitas las realizaron visitadores delegados como la de los años 1731 a 1734 por D. Gregorio Galindo, y la de 1736 al 1737 por D. Juan del Cotero familiar, y secretario del Arzobispo[30].

El amor a la paz que había mostrado en los Cabildos de Cádiz, Sevilla, y Ceuta le sirvieron para unir las dos Mensas canonicales de los dos templos Metropolitanos. El Salvador y el Pilar, después de la bula de unión de 1730 promulgada por el Papa Clemente XIII, para terminar con los pleitos entre las dos Iglesias[31].

A través de las Cartas Pastorales logró establecer la disciplina eclesiástica, renovar el espíritu del clero, conservar las buenas costumbres, y extirpar los abusos. Fundó congregaciones en varios santuarios para la realización de ejercicios espirituales dirigidos a los clérigos, a los que acudían también seglares, instauró en Zaragoza la congregación de los «Eclesiásticos Misioneros de San Carlos Borromeo» dedicados a la predicación y a confesar. Continuó con las limosnas de sus antecesores, y entregó los cincuenta cayzes de trigo mensuales al Hospital de la Misericordia, que estaba a punto de cerrar por falta de subsistencias; socorrió a los pobres convalecientes, y a los militares que habían ocupado el Hospital, e intentó unir las rentas para beneficio de todos, pero al ser insuficientes, logró del Papa y del Rey ayuda conforme a la fundación del Hospital. Realizó otras muchas obras de caridad, y repartió cuantiosas limosnas a todas las comunidades religiosas. Se puede afirmar que llevó a cabo un proceso de re-catolización en la diócesis[32].

---

30 Pilar Pueyo Colomina, «Noticia sobre uno de los libros de la visita pastoral hecha al arzobispado zaragozano los años 1731 a 1734», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, núm. 4-5, 1986, pp. 323-336.

31 *Manifiesto historial en contradicción a las memorias de los racioneros de mensa de la Santa Iglesia Metropolitana y templo del Salvador de Zaragoza publicadas por el racionero D. Félix Latasa, dispuesto y ordenado por D. Eusebio Ximénez, Presbítero, Racionero, Secretario y Archivero de la misma Santa Iglesia y templo Metropolitano,* Madrid, Oficina de D. Benito García de Lastra y Compañía, 1799.

32 P. Fr. Lamberto de Zaragoza, *Teatro histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón*, Pamplona, Imprenta de la Viuda de Don Joseph Miguel de Ezquerro, 1785, t. IV, pp. 170-172.

En segundo lugar, manifestó una honda preocupación por fomentar la educación desde abajo, pensaba que a través de la enseñanza se formarían buenos cristianos, y personas útiles para el país, su gran preocupación fueron los niños pobres que no tenían acceso a la educación, por ese motivo apoyó a los Hermanos de las Escuelas Pías para fundar los colegios de, Daroca (1728), Alcañiz (1729), y Zaragoza en 1735[33].

El Arzobispo proporcionó a expensas de sus bienes y limosnas el dinero necesario para la construcción del Colegio de los Escolapios y la Iglesia de Santo Tomás de Aquino de Zaragoza, con el fin de instruir a los niños, y en la Iglesia se enseñara la doctrina cristiana tanto a los niños como a los adultos, y mandó que se hicieran ejercicios espirituales. En 1736 eran más de 700 alumnos los que estudiaban en el Colegio, se enseñaba la doctrina cristiana, primeras letras, contar, aritmética, matemáticas, gramática y retórica, mediante una pedagogía nueva, moderna e innovadora. En 1741 el Arzobispo otorgó una escritura dejando como patronos del Colegio y de la Iglesia después de su muerte a los sucesivos arzobispos de Zaragoza y al Cabildo, y de copatrono a su sobrino D. Vitores Crespo de Agüero oidor que fue de la Real Audiencia de Zaragoza, y a su muerte le sucederían sus descendientes. El Arzobispo pidió la preeminencia de sus blasones en la fachada de la Iglesia del Colegio que se componen de «Y pitagórica, dos estrellas y una corona orleada a la parte suprior con las ínfulas de la dignidad de Arzobispo»[34].

Dentro del capítulo de la enseñanza, no discriminó al sexo femenino y se ocupó de la educación de las niñas, fue un meritorio avance dentro de la exclusión de las mujeres en el campo de la alfabetización, encargó de la educación femenina a las «Señoras de la Real Casa de la Enseñanza», y para ello les fundó una Iglesia y les dio muchas limosnas. Fue llamado en su tiempo «Maestro de los Pobres»[35].

En tercer lugar, tuvo una inquietud artística muy clara, era un persona cultísima, continuó con las obras de la basílica del Pilar, y de la iglesia del Salvador, el arquitecto de cabecera fue Domingo de Yarza; encargó renovar la iglesia

---

33 De la fundación del colegio de Zaragoza y de la iglesia de Santo Tomás de Aquino, existe una documentación magnífica en el Archivo provincial de las Escuelas Pías de Aragón [APEPA]. *Fundación del Colegio de los Escolapios de Zaragoza, 1733-1741,* ff. 14-15, 22-29, 37-38, y 89.

34 *Ibidem*, ff. 76-77.

35 P. Fr. Lamberto de Zaragoza, *Teatro histórico…, op. cit.,* t. IV, p. 171.

de la Magdalena de Zaragoza a Juan de Yarza, y edificar la capilla de la Inmaculada Concepción en el claustro de la Cartuja; asimismo, mandó reformar varias iglesias en Teruel.

Dispuso la construcción de la capilla de San Juan Bautista en el Pilar, y mandó colocar en el alto su escudo de armas, siendo enterrado en dicha capilla, su sepulcro fue trabajado por Tomás de Mesa, y lleva gravado el siguiente texto: «HAC SUB GELIDA JACET URNA THOMAS CRISPUS DE AGÜERO, VILLAE DE RUCANDIO DIOCESIS BURGENSIS MAJORIS ILDEFONSI COLEGII ALUMNUS, GADICENSIS ET HISPALENSI LECTORALIS CANONICUS SEPTENIS EPISCOPUS. AC DEMUN HUJUS ECCLESIAE ARCHIEPISCOPUS OBIIT III MARTHII ANN. MDCCCXLII. R. I. P.[36]

Por último, fue un gran protector de su pueblo natal; a costa de sus bienes fundó la iglesia de Santa María Magdalena, un ejemplo arquitectónico del barroco montañés, la construcción se inició en 1736, y finalizó en 1740, según consta en una inscripción a lo largo del interior de la iglesia, previa al arranque de la cúpula. Casi con toda seguridad realizó los planos Juan de Yarza, por ciertas similitudes con las reformas arquitectónicas que llevó a cabo en la iglesia de la de Magdalena de Zaragoza[37].

Preocupado por la enseñanza dotó a su pueblo de una escuela de primeras letras, y becas para estudios mayores, la fundación de la escuela se hizo en 1736. La enseñanza de los niños y niñas debía de comprender «no solamente la doctrina cristiana, sino también leer, escribir, contar y política, de balde». La enseñanza, impartida por un maestro, podría extenderse a los niños de pueblos inmediatos, si a juicio de los patronos no había perjuicio para los del pueblo[38]. También proyectó fundar unas Escuelas Pías, que no logró por la oposición del pueblo, siendo ubicadas en Villacarriedo en 1746. Fundó dotes para casar a doncellas pobres o entrar en el convento. Llevó a cabo una micro-política agraria, constituyendo el Arca de Misericordia, para socorrer a los labradores pobres en tiempos de malas cosechas[39].

---

36 *Ibidem,* pp. 173-174.

37 Miguel Ángel García Guinea, *Guía artística de Cantabria*, Santander, Ediciones Librería Estudio, 1988, pp. 58-59.

38 Archivo Histórico Diocesano de Santander [AHDS]. *Obra pía Escuela de primeras letras* [Rucandio]: *cuentas, 1736/1809*, leg. R-0507.

39 Fermín Sojo y Lomba, *Ilustraciones…, op. cit.,* t. II, 422-423.

Murió en Zaragoza el 3 de marzo de 1742 a la edad de 74 años en el Palacio Arzobispal, recibió los sacramentos de la Penitencia y Extremaunción, y no recibió el viático porque no dio tiempo por sobrevenirle la muerte. Hizo testamento con licencia o dispensación de su Santidad[40]. Dejó a su sobrino D. Vitores Crespo de Agüero colegial de Santa Cruz de Valladolid y catedrático de aquella universidad «todos los bienes que tenía en Rucandio heredados de sus padres, y la casa y la hacienda que poseía en Navajeda, con la carga de una misa cantada el día de Santo Tomás Apóstol»[41].

Finalmente, conocemos la división del pontifical del difunto Arzobispo. Estuvo en el Obispado de Ceuta 5 años y medio, y su renta anual fue de 3.200 libras de plata, en total 17.600. En Zaragoza estuvo 15 años, y su renta fue de 30.060 libras de plata al año, en total 450.900. El Pontifical contenía 1030 libras de plata, correspondiendo a la Iglesia de Ceuta 38, y a la de Zaragoza 991[42]. Realmente era un Pontifical muy pobre, lo que justifica sus numerosas obras benéficas.

Conclusiones

Es necesario recuperar, divulgar y perpetuar el legado del arzobispo D. Tomás Crespo de Agüero; un prelado imprescindible en la historia de la Iglesia de la primera mitad del siglo XVIII, y situarle en el lugar que le corresponde. Sin él la historia no estaría completa.

Le tocó vivir una época de importantes cambios políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales aunque a veces fueran lentos.

El arzobispo D. Tomás Crespo de Agüero veía el futuro desde la necesidad de impulsar religiosa y culturalmente a las personas, por eso mismo puso el acento en potenciar la escuela pública popular, y en acercar la enseñanza a las clases más desfavorecidas.

Desde la dimensión ética fue un prelado filántropo, se preocupó por sus semejantes. Hay que destacar su dedicación a los más necesitados, y su abnegación. Nunca olvidó sus orígenes humildes.

---

40 Archivo Diocesano de Zaragoza [ADZ]. *Archivos parroquiales. La Seo*, T. 7, pp. 783-784.

41 Mateo Escagedo Salmón, *Solares Montañeses*, Torrelavega, Artes Gráficas Antonino Fernández, 1932, t. V, pp. 74-75.

42 Archivo Diocesano de Ceuta [ADC]. leg. 001023. *Copia en* respuesta del Cabildo [de Ceuta] *al de Zaragoza sobre el expolio de Agüero.*

Realizó una gran labor religiosa, social, cultural y artística al frente de las diócesis de Ceuta y Zaragoza, y por último se preocupó de mejorar las condiciones espirituales y materiales de vida de los vecinos de su pueblo natal.

LA HISTORIOGRAFÍA DE ISABEL DE JOSA (1490-1564): ENTRE ESPAÑA E ITALIA

M. Ángeles Sáez García
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen:

El estudio sobre Isabel de Josa nos conduce a revisar las fuentes bibliográficas en las que aparece mencionada. La detección de numerosas irregularidades presentes en un largo recorrido historiográfico que se remonta a la mitad del siglo XVI constituye la base sobre la cual, su restitución biográfica, su interrelación con el contexto social, cultural y espiritual se fundamenta. Las dificultades para efectuar un análisis sobre la incidencia y repercusión que sus actividades como predicadora y fundadora tuvieron en su momento y en períodos posteriores, comporta un estudio de las tipologías y características de las confusiones, involuntarias en algunos casos, e intencionadas en otros. Todo ello nos lleva a formular una doble hipótesis: la de la ocultación de su identidad y la de su apropiación en función de intereses religiosos, políticos y sociales resultando una figura totalmente descontextualizada.

Palabras clave:

Isabel de Josa, querella de las mujeres, Guillermo Postel, elogios, Isabel de Rosales, Milán.

Abstract:

Research on Isabel de Josa leads to revise the bibliographical sources where she is mentioned. The detection of numerous irregularities dates back to the half of the XVIth century. It forms the basis on her biographical restitution and connexion with the social, cultural and spiritual context rests. The problem to effect a complete analysis about the incidence and repercussion that her preaching and founding activities had at the time and later, encourages us to study some error typologies and features, unintentional, sometimes,

but deliberate in other cases. All together drives us to formulate a double hypothesis: her identity concealment and appropriation in function of religious, political and social interests producing, as a result, a totally decontextualized figure.

Key words:
Isabel de Josa, *querelle des femmes*, William Postel, praises, Isabel de Rosales, Milan.

Algunas notas biográficas sobre Isabel de Josa[1]

Isabel Joana Orrit y Pagès, nació en 1490, en el seno de una familia leridana. Sus orígenes, aunque en un entorno bien situado, no eran nobles. El traslado de la familia a Barcelona supuso una mejora del estatus familiar con la obtención de Vicenç, el padre, de importantes cargos, y su consolidación mediante el ejercicio como asesor del gobernador de Cataluña, Pedro de Cardona.

Isabel aparece por primera vez documentada con motivo de su matrimonio celebrado en 1509 con Guillem Ramon de Josa y de Cardona, primogénito de un noble y antiguo linaje procedente de Solsona. El matrimonio del cual nacieron tres hijos, Maciana, Guillem y Anna, fue breve pues Guillem Ramon moría en 1517 dejando a Isabel viuda con tan solo veintiséis años. Es a partir de este momento cuando se nos revela una figura poseedora de gran cultura y de actividad singular, pues sus obras de caridad dirigidas a la docencia y atención de huérfanas se combinan con el ejercicio como garante en dotes matrimoniales de otras mujeres. Sus actuaciones no se remiten únicamente a la esfera privada, sino que se trasladarán al ámbito público. Notoria es la prédica que realizó en la catedral de Barcelona, hecho que posiblemente constituyera la razón por la cual fue llamada en 1534 a la corte de Isabel de Portugal en calidad de posible preceptora de la infanta María. Se desconoce el motivo por el cual esta posibilidad no cuajó, aunque estimamos que pudiera entonces

[1] Un primer perfil biográfico en M. Ángeles Sáez García, «Isabel de Josa. Una insòlita dona catalana del segle XVI», depósito digital de documentos de la UAB, 2015. [consultable en <http://ddd.uab.cat>]. «Isabel de Josa y de Cardona. Una puella docta predicadora del siglo XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CCXIII, I, 2016, pp. 189-215.

dejar un tratado sobre teología dogmática conocido comúnmente como *Tristis Isabella*, actualmente desaparecido, y que estuvo indexado en la Real Biblioteca del Escorial. A su regreso a Cataluña profesó como monja clarisa en el convento de Santa Clara de Lérida. Su estancia no fue muy prolongada al juzgar por las fechas en las que la encontramos en Barcelona como abadesa del *Peu de la Creu*, mención que aparece en las ordenanzas de la Ilustre Archicofradía de la Purísima Sangre de Barcelona el 1536. En ellas figura junto a varones notables en primera posición, indicador de la importancia que ya entonces su persona entrañaba.

Esenciales, para una valoración del problema historiográfico, son sus conexiones con el entorno femenino de Ignacio de Loyola durante su estancia en Barcelona. Entre el círculo de féminas seguidoras de Ignacio encontramos a Isabel Roser quien tras enviudar y junto con Isabel de Josa viajarán a Roma en 1543. El lazo entre estas dos mujeres de personalidad diferenciada, pues Isabel Roser, aunque acomodada económicamente no posee el nivel cultural de Isabel de Josa, supone un nexo a valorar en la posible intencionalidad respecto a la disociación de identidad en Isabel de Josa. La aventura romana comporta el ingreso como jesuita de Isabel Roser en 1545, situación que se saldará, después de un conflicto con la Compañía de Jesús, con la anulación de la segunda orden jesuita en 1547. Para Isabel de Josa, representará una notoriedad que traspasará fronteras territoriales y temporales. Sus actividades en Roma abarcan desde la conversión de judíos hasta la prédica publica, siendo la más renombrada la que realizara ante el colegio cardenalicio, notables de la ciudad y el papa Pablo III en ocasión de la defensa de las tesis de Duns Escoto.

La fecha de 1547 supone la marcha de Roma de ambas mujeres, quienes se demoran en la ciudad de Vercelli. A partir de este momento sus destinos seguirán distintos caminos pues Isabel Roser vuelve a Barcelona mientras que Isabel de Josa permanece en Vercelli donde funda en 1553 un colegio para huérfanas llamado *Collegio delle Orfane*. Ésta no fue su única fundación conocida pues en Milán fundó en 1555 una casa de recogida de mujeres denominada *Santa Maria del Soccorso*. Afamada por sus elevados conocimientos en teología, dominio del latín, griego y hebreo, así como por sus cálidas prédicas, vida ejemplar y actividades caritativas, falleció en Vercelli en 1564 a la edad de setenta y tres años.

La versatilidad en el panorama historiográfico[2]

Las primeras menciones sobre Isabel de Josa aparecieron en 1553 en las obras de Alfonso García Matamoros[3] y Guillermo Postel[4] publicadas mientras ésta aún vivía. Estas publicaciones, junto con las procedentes de Vercelli y Milán, conformarán la base de citas posteriores, hecho que, desde sus inicios, ocasiona una divergencia de registros en los que Isabel figura bajo los apellidos *Joya*, *Losa*, *Rosera* y *Rosales* entre otros, dando lugar a una disociación aumentada, si cabe, por la segmentación de hechos según la procedencia territorial de la fuente consultada por los autores. Fue a partir de 1553 que la encontramos en multitud de catálogos publicados a razón de la *querelle des femmes.* La controversia se alargará durante toda la época moderna llegando hasta la contemporánea en un proceso evolutivo que refleja un aparente debate entre sexos ya que fue llevado a cabo mayoritariamente por hombres, quienes en ocasiones adoptan el papel de paladines de las damas aplicando argumentos bíblicos, pedagógicos o racionales para ofrecer al lector un amplio muestrario de mujeres excepcionales, articulado, según el propósito del autor y bajo una gran variedad de corrientes culturales con una proyección extraterritorial que se adentra en ámbitos religiosos no exclusivamente católicos. Las plumas femeninas que la citan, aunque en menor cuantía, utilizan las mujeres doctas en la construcción de espacios propios como precedentes que las legitime en una presencia pública falta de reconocimiento y abocada a la crítica social y moral, ya sea como escritoras: Feliciana Enríquez de Guzmán (1624); en la argumentación a favor de la contribución femenina a la ciencia aunque dentro de una orientación religiosa: Maria Gaetana Agnesi (1727); en la defensa apologética del anónimo traductor de la obra de sor Ana María del Santísimo Sacramento (1760) «cuando se esperase algún fruto especial de las almas por su enseñanza»[5]; Josefa Amar (1786) en el debate sobre

---

[2] Elaboramos aquí un recorrido historiográfico de la presencia de Isabel de Josa de carácter internacional. Un análisis circunscrito a la historiografía española, forma parte del anteriormente citado artículo en castellano sobre la biografía de Isabel de Josa.

[3] Alfonso García Matamoros, *Opera Omnia nunc primum in unum corpus coacta*, Madrid, Andrés Ramírez, 1769 (1553), p. 76.

[4] Guillaume Postel, *Les tres-merveilleuses victoires des femmes du Nouveau-Monde & comment elles doibvent à tout le monde par raison commander, & même à ceulx qui auront la Monarchie du Monde vieil*, París, Jehan Ruelle, 1553, pp. 21, 22.

[5] Sor Ana María del Santísimo Sacramento, *Exposición de los cánticos compuestos por el ínclito mártir, y doctor iluminado B. Raymundo Lulio en el libro De amico, et amato*, t. I, Mallorca, Ignacio Frau, 1760 (1741), p. 51.

la educación y la presencia pública de las mujeres; en las sociedades de *gens de lettres* como en el caso de Adélaide Guillette Billet y Amable Tastu (1823) quienes defienden *l'esprit des femmes*; Fanny Burnier Mongellaz (1831) sobre la influencia de las mujeres en las costumbres y destino de las naciones, es decir, la función social de los sexos; Lydia Maria Francis Child (1835), Shara Moore Grimké y Mary S. Parker (1838) sobre la tolerancia religiosa y la igualdad entre sexos en el marco de la lucha abolicionista americana; Elizabeth Fries Lummis Ellet (1859) en el ámbito de la sociedades literarias y en un sinfín de publicaciones periódicas dirigidas al entretenimiento de las mujeres de la burguesía.

El estudio de las corrientes culturales a través de la mención de una de las mujeres ilustres proporciona la ocasión para constatar la versatilidad de una figura femenina que aludiendo a *El no sé qué* de Benito Feijoo (1726)[6] o a Pierre Cartier de Saint Philippe parece tener un *Je ne sai quoi* (1723)[7] que la hace idónea como ejemplo argumentativo en multitud de causas. Confrontando el *Spirit Moving* de las mujeres cuáqueras iniciado en 1646, forma parte de *le bel esprit* para el jesuita Dominique Bouhours (1671). Es una de las mujeres con cualidades para impulsar el progreso de la sociedad y ser guardiana de las costumbres según Antoine-Léonard Thomas (1773); Louis Beyerlé (1784) la hace ejemplo útil en el espacio de sociabilidad entre hombres y mujeres de la fraternidad Franc-masona, como también así lo hace, en su discurso sobre la emancipación de las mujeres, el franc-masón Louis Theodore Juge (1861). El primer diccionario biográfico de mujeres, obra de Mary Hays (1807) la cita, así como Christoph Meiners (1808), partidario de la teoría poligenista sobre el origen humano que derivará posteriormente en el racismo científico. Diputado de la Asamblea Nacional Francesa y defensor de niños y mujeres oprimidos para los que aboga por la eliminación de la ignorancia como mal, Alphonse Jobez (1852), propone entre otras a Isabel como ejemplo de mujer a seguir por los pueblos modernos. En la obra *Protestant Aniversaries* (1859), el irlandés Thomas Drew, en su intento de unir los protestantes del mundo contra la persecución católica, la menciona entre otros, para así no olvidar las injurias y martirio padecidos. No tan extremo es el discurso de la «Mercersburg Review», publicación de la Iglesia Reformada de Filadelfia (1869) o la metodista «The Bay View Magazine» (1898) ligada al *Chautauqua Movement,* de espíritu ecuménico.

---

[6] Benito J. Feijoo, *Theatro crítico universal*, t. I, Madrid, Joachin Ibarra, 1769 (1726), pp. 337-338. Se alude aquí al artículo «El no sé qué», t. IV.

[7] Pierre Cartier de Saint Phillip, *Le je ne sai quoi*, t. I, La Haya, 1723, pp. 32-33, 48-49.

En el tintero quedan multitud de referencias en las que Isabel de Josa, enmascarada bajo otros apellidos, es citada en calidad de prueba en los argumentos de los más dispares autores y causas.

La disociación y ocultación de identidad

Pionero en las referencias surgidas en Italia y principal responsable de la disociación de la identidad de Isabel, es Guillermo Postel, quien la menciona en el año 1553 en *Les tres-merveilleuses victoires des femmes* bajo el apellido *Rosera*:

> Nous avons veu en nostre temps à Romme la Signora Isabella Rosera, gentilfemme Espagnole, du temps du Papa Paule, faire profession de lire les plus difficiles oeuvres Latins de l'Escot avec tres grand audictoire de Cardinaux & gens doctes[8].

Una primera hipótesis nos conduce a estimar un error de tipo memorístico. Guillermo Postel, indudablemente conoció a Isabel de Josa y a Isabel Roser ya que se encontraba en Roma desde 1544 como novicio jesuita. Al año siguiente fue despedido de la Compañía por sus predicciones y profecías permaneciendo en Roma, probablemente en prisión por sus escritos, hasta 1547[9]. Durante este periodo, señalando como año clave el 1545, tuvo lugar el episodio sobre la prédica en Roma de Isabel de Josa, recogido por un fraile dominico de Sevilla[10]. Ambas mujeres llamadas Isabel: Roser y Josa, una jesuita, la otra predicadora y las dos, conocidas en Roma, sobre todo en el círculo jesuita del que durante dieciocho meses formó parte Postel. En 1553 *Les tres merveilleuses victoires des femmes* veía la luz en Venecia por lo que Postel pudo confundir los apellidos por ser o a pesar de ser un genio conocedor de múltiples lenguas, capaz de elaborar una teología de la redención plena de elementos excéntricos en la que el uso de un lenguaje simbólico y enigmático dificulta su comprensión[11]. Al hilo de esta

---

8 Guillaume Postel, *Les tres-merveilleuses…, op. cit.,* pp. 21, 22.

9 Sobre la estancia de Postel en Roma: Henri Bernard-Maitre, «Le Passage de Guillaume Postel chez les premiers Jesuites de Rome: Mars 1544-Decembre 1545», en *Mélanges d'Histoire littéraire de la Renaissance offerts à Henri Chamard*, París, Librairie Nizet, 1951, pp. 227-243.

10 Publicado por Francisco J. Sánchez Cantón, «Floreto de anécdotas y noticias diversas que recopiló un fraile dominico residente en Sevilla a mediados del siglo XVI», en *Memorial histórico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1948, pp. 164, 165.

11 Peter A. Redpath, «The nature of woman and her role in religion according to Guillaume Postel», en *Guillaume Postel, 1581-1981, Actes du Colloque International D'Avranches, 5-9*

última apreciación una segunda hipótesis sería plausible. *Rosera*, ciertamente derivado de *Roser*, cuyo significado podemos asociar con *rosal* o *rosado,* constituiría el apellido asignado a Isabel de Josa. En el caso de una posible intencionalidad en la ocultación del nombre real, la rosa o el color rosado tendría un simbolismo cromático presente también en otros escritos del siglo XVI en los que a partir de textos hebreos se realizan interpretaciones esotéricas y alquímicas. Para Postel, como profeta de la *Restitución*, los principios femenino y masculino ligados a los colores daría como resultado al mezclar el rojo (femenino) y el blanco (masculino), el *rosado*, que en lenguaje simbólico tendría una ambivalencia sexual que también se aplicaría el mismo Postel al escoger como pseudónimo *Rorispergius*[12]. Argumentando en base a la metamorfosis mística presente en el pensamiento de Postel, *Rosera* sería correcto aplicarlo a una fémina que ejerce el ministerio del apostolado reservado a los hombres.

Otra circunstancia favorable en el razonamiento en *pro* de la ocultación del nombre de Isabel la proporciona, Pedro Pablo de Ribera, clérigo Regular Lateranense, quien sorprende en *Le glorie immortali de'trionfi, et heroiche imprese d'ottocento quarantacinque donne illustri* al incluir tres diferentes entradas sobre Isabel de Josa: «*Isabella Rosales*, que leía en Roma las oscuras cuestiones del doctor sutil» donde cita como fuente a Cristóbal Acosta[13]; «*Isabella di Giogiosa*, docta en las Sagradas Escrituras que realizaba sermones en Barcelona en la iglesia del *Peu de la Creu*, con gran audiencia de personas», información que nombra como procedente de Juan Pérez de Moya[14] y otra entrada que figura como:

> Una sorella de'Duchi di Gandia Spagnoli, venne in Italia alla devotione di Roma: la quale era si dotta, e devota, che Paolo Terzo Papa le concesse di predicare. Al cui ritorno in Spagna passando a Vercelli, nella Chiesa di S. Andrea (collegiata di Cano-

---

Septembre 1981, Paris, Editions de la Maisnie, 1985, pp. 137-150; Sobre el pensamiento de Postel: Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Thinks: His life and Thought*, La Haya-Boston-Londres, Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

12 Las interpretaciones esotéricas y alquímicas expuestas por Tyard y C.G. Jung. Las recoge Claude-Gilbert Dubois, «Les métamorphoses mystiques de la sexualité dans la pensée de Guillaume Postel», *Études françaises*, 4, núm. 2, 1968, p. 200.

13 Cristóbal Acosta, *Tratado en loor de las mujeres*, Venecia, Iacomo Cornnetti, 1592, p. 97v. Acosta es el primero en derivar el apellido a *Rosales*.

14 Juan Pérez de Moya, *Varia historia de sanctas e ilustres mujeres en todo género de virtudes*, Madrid, Francisco Sánchez, 1583. En la edición de Carmen Baranda, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1998, p. 996.

> nici Regolari Lateranensi) satando in piedi al corno dell'Altare maggiore, fè un dotto, & elegante Sermone, con non poca di tutta la Città ammiratione[15].

En esta ocasión no consigna la fuente por lo que deducimos que procede de los registros de San Andrea de Vercelli que Pedro Pablo de Ribera pudo consultar ya que pertenecía a la misma orden religiosa. Ciertamente el duque de Gandía, Francisco de Borja, tuvo una hermanastra, abadesa de Santa Clara de Gandía, llamada Isabel[16] pero no existe constancia de que estuviera en Vercelli, ni de que predicara. En cambio, los hechos coinciden totalmente con Isabel de Josa de quien los historiadores mencionan sus cálidas predicaciones en Vercelli[17]. El que la nombre como *sorella* se presta a una doble interpretación: hermana carnal de Francisco de Borja, identificación que descartamos, o hermana en la fe, es decir, próxima a los jesuitas.

La proyección pública que comportaba la prédica en una mujer debía resultar ciertamente cosa extraña. Algunos sectores no debían ver con buenos ojos esta actividad asimilable a lo que estaba sucediendo en la Europa protestante donde algunas mujeres tomaban la palabra para predicar[18], es más, no encajaba con la pretendida uniformidad con la que se quería blindar la Europa católica a las influencias protestantes. El asunto, expuesto de forma que velara la identidad de Isabel, no pasaba de ser una *curiosa anomalía* en lugar de hecho ejemplar para que no se convirtiera en lo que profetizara la docta Magdalia al abad Antronio en *Los coloquios* de Erasmo:

> Si vosotros, hombres, no estáis atentos acontecerá que nosotras las mujeres enseñaremos teología y predicaremos en la Iglesia y se os privará de vuestras enseñas sacerdotales…El escenario del mundo está cambiando[19].

---

15 Pietro P. De Ribera, *Le glorie immortali de'trionfi, et heroiche imprese d'ottocento quarantacinque donne illustri antiche, e moderne, dotate di conditioni, e scienze segnalate*, Venetia, Evangelista Deuchino, 1609, pp. 289, 290-291, 309.

16 Álvaro Cienfuegos, *La heroyca vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja*, Barcelona, Imprenta de Carlos Sapera y Jaime Osset, 1754, p. 9, 11; Miquel Batllori, *La familia de los Borjas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 58.

17 Felice Avogadro di Quinto, *Raccolta di fatti e documenti riguardanti l'arciconfraternita di S. Giuseppe ed il Collegio delle Orfane di Vercelli dalla loro fondazione fino a questi ultimi tempi*, Vercelli, 1861.

18 Franca Long, «Donne protestanti: la vocazione alla parola», en Adriana Valerio (ed.), *Donna, potere e profezia*, Nápoles, M. D'Auria Editore, 1995, pp. 195-234.

19 Desiderius Erasmus Roterodamus, *Des Erasmi Roterodamus Colloquia nunc emendatoria*, Leyden, Ex officina Elzeviriana, pp. 305.

La apropiación de identidad en la configuración de la virtute perennis de los Rosales Ordoño de Milán

El elogio a Isabel de Rosales publicado en 1680 por Jerónimo Meazza[20] respondió a un interés político y cultural por parte de la familia Rosales Ordoño. Mateo de Rosales, noble milanés de origen español[21], había iniciado su exitosa carrera con el ejercicio de importantes cargos en las instituciones gubernamentales de Milán. En 1650 le fue otorgado el título de conde de Vailá[22] y posteriormente, en 1657, el de marqués de Castelleón[23]. El fulgurante ascenso se vio truncado durante el periodo 1658-1663 a causa de un proceso, que se llevó a cabo en el Consejo de Italia y en Madrid[24], debido a la toma de la plaza fuerte de Cassano en 1658 por el ejército francés comandado por el duque Francisco de Módena[25]. A raíz de este hecho, Mateo de Rosales, fue acusado de negligencia y sospechoso de traición[26] por el gobernador de Milán siendo encerrado con su familia durante cinco años en el castillo de Pavía. El proceso, finalmente, se saldó con la absolución de Rosales quien desempeñó, después, cargos importantes hasta su muerte en 1674[27]. A partir de este momento será su hijo, Baltasar de Rosales, quien iniciará una progresiva adquisición de poder y proyección pública. Los mecanismos que utilizó para su afianzamiento en los altos círculos del patriciado milanés consistieron, en gran parte, en una campaña

---

20 Hieronymi Meazza, *Extemporanea miscellanea sive succisivi opusculi pars secunda tropaea, elogia, inscriptiones, epitaphia, heroica symbola, emblemata, anagrammata, carmina complectens*, editio tertia, Milán, Caroli Antonii, 1690 (1680), pp. 163-164.

21 La genealogía de la familia de Rosales de Milán fue recogida en la Colección Salazar y Castro de la Real Academia de la Historia, ms. 9/307, f. 98.

22 Archivo General de Simancas [AGS], Consejo de Italia [CI], Reg. de privilegios y mercedes, SSP, LIB, 1395, 184.

23 AGS, CI, SSP, LIB, 1384, 18.

24 AGS, CI, Varios, SSP, Leg. 1992.

25 Ignazio Cantú, *Le Vicende della Brianza e de'paesi circonvicini*, Milán, 1837, pp. 165-168.

26 Gianvittorio Signorotto, *Milán español*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, pp. 216-218.

27 Las familias Rosales, Casado y Patiño, denominadas jenízaras, constituyeron uno de los ejes de acumulación de poder y un estímulo para atraer alianzas. Sobre su peculiar identidad y evolución dentro del Estado de Milán durante los siglos XVII y XVIII remitimos al extaordinario estudio de Antonio Álvarez-Ossorio, «Naciones mixtas. Los jenízaros en el gobierno de Italia», en Antonio Álvarez-Ossorio y Bernardo J. García García (eds.), *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*, Madrid, 2004, pp. 597-649.

por legitimar y dar a conocer su origen español con la intención de reforzar el vínculo de fidelidad hacía el duque de Milán y rey de España, Carlos II. Es en este período, cuando su preocupación por la genealogía y la historia de sus ancestros cobra fuerza, como demuestra la correspondencia que mantuviera con el padre Abarca[28], jesuita catedrático de la Universidad de Salamanca, donde se aprecia su interés e insistencia para que los historiadores incluyeran las gestas gloriosas del linaje de los Rosales:

> En quanto á la Historia de Cantabria del Padre Sota olgaria, que V[uestra] R[everendisi]ma la viesse de passo, y particularmente donde habla de la Casa de Rosales para dezir su sentir. Dicha Historia no la tengo por evangelica en todo, pero da gran luz á muchas ignorancias de otros Historicos y á muchas Genealogias muy erradas de que hé hecho particulares anotaciones […]. La gloria de los Cantabros siempre fue grande; y es necessario creher, que tuviessen duques ó Cabezas que los mandassen quando resistieron a los Romanos, y otras belicosas naciones; Ni hé visto Autor, que haya tocado este punto, como convenia, y olgaria que le huviesse p\ro/verle. […] aguardaré el sentir de V[uestra] R[everendisi]ma a quien sumamente agradeceré, que en el primero o segundo tomo de su Historia honre con un brevissimo apuntamiento la Casa y linaje de Rosales[29].

Su persistencia se vio reflejada en otras obras como en la de Giuliano Porta[30] quien recoge la historia sobre el noble linaje de Rosales ampliándolo a la rama femenina, con mención expresa de *Isabella de Rosales Ordogno*, versión que fusiona las identidades Rosales y Josa.

No sólo en el ámbito histórico tuvo lugar la apropiación de identidad. Una plataforma idónea para el proyecto político y legitimista era la *Accademia de'Faticcosi* de Milán con sede en el colegio de San Ambrosio. La Academia, entre otras muchas funciones, ejercía la de mediadora entre las familias destacadas del patriciado milanés y los círculos intelectuales. Auspiciada por los teatinos, re-

---

28 Publicó entre 1682-1684 *Los reyes de Aragón en Annales históricos*, 2 v.

29 «Carta del conde de Vailá al Padre Pedro Abarca», Milán, 5-9-1682, Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca, Papeles varios, ms., ff. 478-480. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10366/115125> [consulta: 05/03/2016]; Francisco Sota dedica varias páginas al linaje Rosales: Francisco Sota, *Chronica de los príncipes de Asturias y Cantabria*, Madrid, 1681, pp. 442-444.

30 Giuliano Porta, *Esemplari, e simolacri dignissimi delle virtú, stimoli potenti alle medeme cioè Eroi, Campioni, e Personaggi celeberrimi Alessandrini etc. di Giuliano Porta d'Alessandria con la Gionta a'medesimi delli Vescovi, e governatori della Città*, Milán, Heredi Ghisoldi, 1693, pp. 97.

presentaba la alta cultura milanesa. En este contexto cabe destacar que el príncipe de la Academia era, desde 1678, Baltasar de Rosales[31].

El director de la *Accademia de'Faticosi*, Jerónimo Meazza, en *Extemporanea miscellanea*, recogía inscripciones, anagramas y elogios insignes. En ella se hallan cinco dedicatorias a la familia Rosales[32]. Una, es el mencionado elogio a Isabel de Rosales:

> Elogio de doña Isabel, la más ilustre entre los abades de Rosales / ¡Qué machos, los de la nobilísima familia de abades de Rosales! / Lo deducimos de la hembra. / Ella es doña Isabel, discípula, no de la profana Belona romana, / mas de la venerable Palas griega: / Pues transportó a Italia modos de oro, llegando de la abundancia del hierro de Cantabria. /No os sorprendáis que de los rosados labios de la matrona de Rosales /se haya oído en el Lacio romano la sublime oratoria de Cicerón resucitada. / Ella arrastró con las cadenas hercúleas, ya no gálicas, sino hispánicas, / aún los propios ánimos inmóviles de muchos judíos. / El apóstol Pablo prohibió la predicación a las mujeres / con aquella orden: «Cállense las mujeres en la Iglesia» / A nuestra mujer, el sumo pontífice Pablo III / no se lo prohibió, ni siquiera en Roma: / «Lo que, tal vez, se impuso a las mujeres, no sea ley para las heroínas» / Isabel supo combinar las rosas con la sal, / la elocuencia con la prudencia. / La erudición, la hacía grata con su gracia. / En la antigüedad, una mujer se convirtió en sal / para sazonar la sabiduría de los mortales. / Mas, ahora en metamorfosis más hermosa, / la sal se convierte en amazona. / Y ahí, – ¡qué maravilla! –, de una mujer se originó la sal: / Aquí está la mujer más excelsa nacida de la sal, / ¡prodigio natural! / A esta rosa, princesa de las flores, / reina de los maestros, / no le faltaron espinas, /con las que espolear el ingenio de los hombres. / Y, así, no se avergüencen de aprender de Isabel las virtudes, / Que los sabios admiran, hasta en los héroes[33].

En cuanto a contenido y significado, el elogio da cuenta de la raíz española de la familia Rosales que ostentaba el título de Abades seglares de Rosales. Benito Ordoño de Rosales llegó a Italia como capitán de caballería dirigiendo algunas

---

31 Giuseppe Semenzi, *La rosa che parla dell'Illustrissimo signore don Baldassar De Rosales… Oda panegirica composta e dedicata da R. D. Giuseppe Semenzi nel solennissimo possesso del Principato preso dal sudetto alli 28 di maggio 1678*, Milán, Ludovico Monza, 1678; Existe una laudatoria al hermano de Baltasar por parte del secretario del Senado de Milán: Ippolito Airoldi, «Epistola di dedica della raccolta seguente a Gaspar de Rosales, 1 aprile 1666», Biblioteca Ambrosiana di Milano, ms. D 8 suss.

32 Hieronymi Meazza, *Extemporanea miscellanea…, op. cit.*, pp. 163-164. Los elogios e inscripciones referentes a los otros miembros de la familia: pp. 136, 169, 204, 233.

33 *Ibidem,* pp. 163-164. El texto es una traducción del latín del señor Avel·lí André i Gabían a quien agradezco su generosidad y esfuerzo.

compañías en la posesión de Milán por Carlos V. Será de Benito de quien desciendan los Rosales Ordoño de Milán. Hermana de éste fue Isabel [Ordoño]de Rosales, la alabada por Meazza.

La exaltación a la dama va *in crescendo* a lo largo del elogio donde la metáfora es el recurso literario empleado por excelencia para evocar una vez tras otra el significado del lema *virtute perennis* y el emblema de *la rosa* presentes, de hecho, en una medalla realizada con la efigie de Isabel de Rosales en 1693[34]. El uso de la contraposición entre la riqueza material y la espiritual, las virtudes teologales y las cardinales produce un juego de equilibrio compositivo en el que ninguna referencia es efectuada al azar. Comienza el poema comparando a Isabel con *Belona romana*, diosa de la guerra, fiel al Lacio contra los etruscos[35], metáfora que no es introducida de forma fortuita debido al proceso al que estuvo sometido Mateo de Rosales, con la clara intención de mostrar lealtad a la Milán española.

En el elenco del noble linaje cabe destacar a las excepcionales féminas, así Palas griega, representa la mezcla entre fuerza, valentía, sabiduría y ciencia. De índole material, la riqueza familiar aludida mediante la referencia a la abundancia de hierro en Cantabria, combinada con la del noble oro, simboliza el modo de vida virtuoso de esta mujer. Las fuentes clásicas tocantes al hierro de Cantabria provienen de la antigüedad pues Plinio, Casiodoro e incluso Tomás Moro en *Utopía*[36] hablan de ella. La huella de la *Accademia de'Faticosi* cuyas reuniones tenían como objeto el comentario y discusión de obras clásicas y modernas es clara. No en vano, al analizar el elogio se evidencia el uso de obras de gran difusión. Ejemplo de ello es la metáfora sobre Hércules: «las cadenas hercúleas, no gálicas sino hispánicas», en diáfana referencia a *Los emblemas*[37] del milanés Andrea Alciato donde el mote «más puede la elocuencia que la fortaleza» encarnado por un anciano Hércules, se presta a una doble lectura: a la conversión de judíos y a su uso, frecuente en la época, como propaganda política para representar a los Austrias como Hércules combatiendo contra el protestantismo, Francia y los turcos.

---

34 *Laurea della signora M. Pellegrina Amoretti cittadina d'Oneglia*, Pavía, Stampatori Porro e Bianchi, 1777, p. 7; La medalla, realizada en bronce, aparece en un catálogo de Asta Ghiglione, núm 41, 2008, p. 52. <http://www.ghiglione1885.com/AstaM42/MEDAGLIE.HTML#1>.

35 Juan de Dios Hernández, *Emblemas morales de Sebastián de Covarrubias. Iconografía y doctrina de la Contrarreforma*, Universidad de Murcia, Edit.um, 2015, p. 657.

36 Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Consorcio del Círculo de Bellas Artes, 2011, p. 126.

37 Andrea Alciato, *Emblemata*, Augsburgo, Steyner, 1531, p. 92.

Con la cita al apóstol san Pablo entramos de lleno en los hechos sustraídos a Isabel de Josa. La excepcionalidad que representa el hecho de que el sumo pontífice no le prohibiera «ni siquiera en Roma» la predicación, la hace singular, tal y como le pareciera a una monja clarisa de San Bernardino de Milán[38] o al fraile dominico que recogió la controversia acaecida en Roma en 1545 sobre si Isabel de Josa podía predicar[39].

Las fuentes bíblicas en la confección de metáforas sobre la rosa y la sal redundan en una combinación de virtudes como la prudencia, la elocuencia y la sabiduría que, junto con la fortaleza aúnan en Isabel de Rosales unas cualidades ejemplares que constituyen un antecedente para el resto de las mujeres del linaje.

El elogio no fue la única ocasión en la que se utilizó a Isabel de Josa como recurso para el enaltecimiento de una fémina de la familia Rosales: la *Laurea della Signora M. Pellegrina Amoretti* publicada en Pavía el 1777 cuenta con una dedicatoria de Giuseppantonio Menagliotti a la marquesa Maria de'Belcredi, perteneciente a la familia de los marqueses de Rosales Ordoño donde también se incluye una biografía de *Isabella Ordogno de Rosales*, su antepasada[40].

Otro ejemplo, en este proyecto de enaltecimiento político y social, se halla inscrito en la literatura de viajes, testimonio del *Grand Tour* que los jóvenes de buena posición realizaban para completar su formación y que nos ha dejado vestigios de su paso por Milán. Algunos de estos viajeros como Joachim Cristoph Nemeitz[41], consignaron por escrito su visita a la Biblioteca Ambrosiana señalando el cuadro de Isabel de Rosales[42] emplazado en la sala de manuscritos, concretamente, en la parte superior de la puerta que daba acceso al *giardinetto,* lugar difícilmente desapercibido para el visitante. Debajo del cuadro figuraba una inscripción en la que se le concedían a la benemérita dama de Rosales los sustraídos atributos virtuosos y sapienciales que, junto con los orígenes del linaje de Rosales, constituían la mezcolanza de identidades, base de la formación de la *virtute perennis* familiar[43].

---

38 *Alcune memorie di cose rimarchevoli accadute al monastero dall'anno 1553 sino al 1667*, ASMi, fondo Religione, filza 1774.

39 Francisco J. Sánchez Cantón, «Floreto de anécdotas…», *op. cit.,* pp. 164-165.

40 *Laurea della signora M. Pellegrina Amoretti…, op. cit.*, p. 7.

41 August Ritter von Eisenhart, «Nemeitz, Joachim Christoph», en *Allgemeine Deutsche Biographie* 23, 1886, pp. 424-426. Consultable en: <http://www.deutsche-biographie.de>.

42 Actualmente no figura en el inventario de la Pinacoteca Ambrosiana ningún cuadro que lleve por nombre *Isabella de Rosales*, información confirmada por el señor Trifone Cellamaro, responsable de la sección de manuscritos de la Veneranda Biblioteca Ambrosiana.

43 Joachim C. Nemeitz, *Inscriptionum singularum*…, *op. cit.,* p. 281.

Tras evaluar las características del recorrido historiográfico de Isabel de Josa, el balance resultante es el de una figura versátil fruto de la tipología de obras en las que aparece durante el siglo XVI y buena parte del XVII, circunstancia que sumada a factores de índole diversa como la disociación y ocultación de su identidad por Postel y Ribera y perpetuada con la desconexión historiográfica entre los diferentes ámbitos territoriales, creó un perfil biográfico idóneo para ser utilizado en el proyecto de enaltecimiento político y social de la familia Rosales Ordoño de Milán. Esta herencia, cúmulo de variables, ha comportado que hasta fechas recientes se citara a Isabel de Josa con imprecisión y desconocimiento impidiendo valorar el alcance real que su vida y su obra tuvieron en el contexto espiritual, político y social de la primera mitad del siglo XVI.

EL LINAJE HACE LA PREBENDA: LA PERPETUACIÓN DEL PODER FAMILIAR EN EL CABILDO DE SANTIAGO DURANTE EL REINADO DE FELIPE V[1]

María Seijas Montero
Universidad de Vigo

Resumen:

La familia en la Edad Moderna era la institución a través de la cual se llevaba a cabo las posibilidades de movilidad de los distintos grupos sociales. Es cierto que los cargos en la Iglesia no podían ser formalmente heredados, pero también que muchos individuos de diferentes cabildos procuraron interceder por algún pariente, recurriendo a los instrumentos de transmisión de resignas y coadjutorías. De esta manera los prebendados ayudarían a sus familiares a ascender en la carrera eclesiástica. Partiendo de esta premisa se pretenden detallar, en primer lugar, las características de las formas de acceso al cabildo compostelano en función de la vacante y sus motivaciones. En segundo, analizar las relaciones de parentesco dentro de la corporación. La intención es demostrar que la existencia de estas redes llevó a la formación de un sólido entramado de linajes capitulares en que una misma familia se perpetuaba en el cabildo por varias generaciones.

Palabras clave:

Cabildo, Santiago de Compostela, Felipe V, formas de acceso, linaje, prebenda.

Abstract:

The family in the Modern Age was the institution through which carried out the mobility of different social groups. It is true that the charges in the Church could not be formally inherited, but also many individuals of different

[1] Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación *Galicia y la instauración de la monarquía borbónica: poder y dinámica política* (HAR2012-37007), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

chapters sought to intercede for a relative, using the instruments of transmission and curacies resign. Thus prebendaries help their families to climb the ecclesiastical career. Departing from this premise there try to be detailed, first, the characteristics of the forms of access to the from Santiago chapter depending on the vacancy and his motivations. Second, analyze kinship relations within the corporation. The intention is to show that the existence of these networks led to the formation of a solid framework of Chapter lineages that one family was perpetuated in the council for several generations.

Key words:

Cathedral Chapter, Santiago de Compostela, Felipe V, means of access, lineage, prebend.

Las formas de acceso al cabildo compostelano

Desde el período medieval en la catedral compostelana se puede establecer una clara división interna dentro del clero mayor entre dignidades, canónigos y racioneros. En la primera mitad del setecientos la institución capitular estaba formada por veinte dignidades, seis canonjías de oficio –incluida la del maestro de capilla–, veintiocho canonjías y nueve raciones por las que pasaron 209 personas para ocupar los 235 puestos existentes, ya que algunos estuvieron en varias prebendas[2]. En teoría, como en otros cabildos catedralicios, las prebendas

[2] Por ejemplo, en la catedral de Murcia había diez dignidades, 15 canónigos y 12 racioneros; en Burgos 18 dignidades, 44 canónigos y 20 racioneros; en Segovia nueve dignidades, 39 canónigos y diez racioneros o en Cádiz seis dignidades, diez canónigos y cuatro racioneros. En la corona de Aragón el cabildo de Mallorca estaba compuesto por cinco dignidades y 22 canónigos –se desconoce el número de racioneros–, el de Lleida por ocho dignidades, 24 canónigos y diez racioneros o el de Tarragona por siete dignidades, 22 canónigos y 26 racioneros. Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna*, Córdoba, Caja Sur, 2010, pp. 202-203. Arturo J. Morgado García, *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989. Francisco J. García Pérez, «El cabildo catedralicio de Mallorca (1700-1750). Estudio de una élite poder durante el siglo XVIII», *Tiempos modernos*, 29, 2014/2, pp. 22-26. Los datos de los cabildos de Lleida y Tarragona han sido extraídos de Antonio Irigoyen López, *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución: el Cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia, Universidad de Murcia, 2001, p. 22. La composición de los cabildos gallegos a finales del XVIII puede verse en Roberto J. López López, «Los cabildos

eran en su mayoría de libre provisión, es decir, quedaban bajo reserva pontificia cuando vacaban en los ochos meses apostólicos y en manos del obispo-cabildo, en la forma acordada entre ambos, cuando lo hacían en los cuatro meses ordinarios (marzo, junio, septiembre y diciembre)[3]. En este último caso, en la mayor parte de las catedrales el prelado y el cabildo se turnaban en la elección de las prebendas. Sin embargo existen algunas excepciones como en Córdoba, Murcia o la sede compostelana, que optaron por el método de elección simultánea, lo que suponía, ya desde el siglo XV, la presentación de un candidato por cada una de las partes, sin que en ningún caso el voto del prelado fuese de mayor calidad[4].

Lamentablemente, en el estado actual de la investigación no podemos ofrecer datos cuantitativos sobre el nombramiento de los beneficios compostelanos durante el reinado de Felipe V; no obstante, sí podemos apuntar –con todas las reservas– que, como ocurría en el XVI, la designación de las dignidades debió pertenecer al arzobispo, salvo la de deán, cuya elección recaía en el cabildo, mientras que los canonicatos y raciones eran de provisión conjunta[5]. Esta era la norma general, pero con dos excepciones en las canonjías de oficio: la elección del lectoral de decretos se hacía por el deán y la de penitenciario por el arzobispo[6]. Las otras tres (doctoral, magistral y lectoral de escritura) eran

---

catedralicios gallegos durante la Edad Moderna. Investigaciones de los últimos treinta años», *Estudios Mindonienses: anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 21, 2005, pp. 555-556.

3 Una visión sintética en torno a la provisión de prebendas puede verse en Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema beneficial de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2011, pp. 101-120.

4 Rafael Vázquez Lesmes, *Córdoba y su cabildo* catedralicio, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1987, pp. 60-81. Antonio J. Díaz Rodríguez, *El clero catedralicio en la España moderna: los miembros del cabildo de la catedral de Córdoba (1475-1808)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, pp. 70-82. Antonio Irigoyen López, *Entre el cielo…, op. cit.,* pp. 31-37. Arturo Iglesias Ortega, *La Catedral de Santiago de Compostela y sus capitulares: funcionamiento y sociología de un cabildo en el siglo XVI*, A Coruña, Diputación de A Coruña, pp. 283-284.

5 A partir del concordato de 1753, Roma se reservaba la facultad de colación de cincuenta y dos beneficios, entre ellos tres dignidades en la sede compostelana: el arcedianato de Reina, el arcedianato de Santa Tasia y la Tesorería. *Novísima recopilación de las Leyes de España*, libro I, título XVIII, ley I, Madrid, 1805.

6 Arturo Iglesias Ortega, «Cómo llegar a ser en canónigo en el siglo XVI: formas de ingreso en el cabildo de la catedral de Santiago de Compostela», *Cuadernos de historia moderna,* 39, 2014, pp. 77-104.

provistas por oposición, del mismo modo que la canonjía del magisterio de capilla. Además en Santiago la presentación de la dignidad de prior de Sar, al ser de patronato real, le pertenecía al monarca. Dos ejemplos de este último caso fueron los de Carlos de Borja Ponce de León y Centellas que sucedió en el priorato a Pedro Portocarrero en 1708, presentando título del arzobispo Monroy en virtud de cédula real de Felipe V[7]. Su sucesor, Manuel Pérez de Guzmán *el Bueno*, presenta en 1734 título del provisor, Antonio Fernández de Traba, en virtud también de cédula real[8]. Precisamente, por lo que respecta a la concesión del título colativo, correspondía de manera general al papa y al arzobispo, personalmente o a través de sus vicarios generales y provisores. Durante la primera mitad del XVIII en la sede compostelanaen la sede compostelana, de los 217 casos conocidos, las colaciones pontificias (63,8%) duplican a las ordinarias (28,5%) gracias, principalmente, a las reservas apostólicas por medio de las cuales los papas se reservan la colación de ciertos beneficios.

No obstante, la curia romana burlaba muchas veces el derecho de presentación de prelados y cabildos, por medio de las coadjutorías y las resignas en favor, llegando a conformarse importantes clanes familiares que lograron acaparar diferentes prebendas catedralicias. Como es bien sabido en la coadjutoría el prebendado solicitaba al papa un clérigo para que pudiera ayudarle en el servicio y cumplimiento de las obligaciones del beneficio, adquiriendo el coadjutor el derecho de sucesión cuando falleciese el titular. Por su parte, en la resigna el propietario del beneficio traspasaba su titularidad –bien por entero o reservándose alguna pensión– a otra persona, haciendo dejación en manos del papa, pero proponiendo al sucesor[9].

Ante la proliferación de estos hábitos nepotistas a los que se prestaba la Datería Apostólica, por los beneficios económicos que le reportaba, se fueron sucediendo, ya desde el siglo XVI, distintas disposiciones, canónicas y civiles, para intentar reducir las prácticas abusivas en los capítulos catedralicios. Así, el Concilio de Trento prohibió las coadjutorías, pero a partir del pontificado de Clemente VII (1592-1605), volvieron a utilizarse para permitir la transmisión de la prebenda a los parientes de los capitulares. En el siglo XVIII, tras la firma del Concordato el 26 de septiembre de 1737, entre Clemente XII y Felipe V, solo se admitía la concesión de coadjutorías si la petición incluía el informe del pre-

---

7 Archivo Catedral Santiago [ACS], *Actas capitulares*, lib. 47, ff. 111-113.
8 ACS, *Actas capitulares*, lib. 52, ff. 10v-12.
9 Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema beneficial…*, *op. cit.,* p. 71.

lado o el cabildo sobre la idoneidad de los pretendientes. Sin embargo, la realidad del clero capitular demuestra que todavía fueron muchos los que accedieron a las prebendas por este sistema; Santiago no fue una excepción. De hecho de los 38 prebendados que entraron en el cabildo, entre 1737 y 1750, el 42,1% lo hicieron a través de coadjutorías o resignas[10]. Entre las dignidades el porcentaje alcanza el 44,4%, cuatro de los cinco prebendados que accedieron al capítulo utilizaron este sistema, en las canonjías lo hicieron el 30,4 % –siete de veintitrés– y en las raciones recurrieron a esta práctica el 71,4%, cinco de los siete racioneros ingresaron en la institución a través de la obtención de una bula de coadjutoría.

Las escrituras notariales confirman el recurso a la contratación, por parte de los prebendados compostelanos, de los procuradores en la curia romana para la obtención de las bulas pontificias. Se pueden constatar algunos casos, el 24 de junio de 1684 el licenciado Juan de la Pedriza Agüero, chantre y canónigo de Santiago, otorgó poder a los procuradores para que suplicasen a Su Santidad que admitiese como su coadjutor al sobrino del otorgante, Pantaleón de San Miguel, racionero de Santiago, dada la edad que tenía, cincuenta y siete años, y los continuos achaques de gota y piedras. El coadjutor obtiene finalmente la chantría en 1699 por fallecimiento del titular. Por su parte, Juan Antonio Fernández de Talavera, cardenal en Santiago, otorgó el poder en 1696 con la intención de que fuese nombrado coadjutor el licenciado Luís Francisco Bermúdez de Castro, clérigo de menores órdenes, que también ocuparía la cardenalía luego del fallecimiento del propietario en 1699. Del mismo modo, en 1716 el canónigo Felipe Diego de Santa María y Salazar otorgó otro poder para convertir en coadjutor a su sobrino carnal, Julián Tomás de Santa María y Salazar, clérigo de menores órdenes, que heredó el canonicato en 1721[11].

Precisamente, en la tabla siguiente se reflejan las diferentes formas de acceso al capítulo compostelano en función de la vacante y sus motivaciones en la primera mitad del XVIII. De manera general, la vacante solía producirse por defunción, por voluntad del beneficiado, que se producía en caso de dimisión,

---

[10] Podría servir de ejemplo a este respecto que en el cabildo de Córdoba entre diciembre de 1737 y enero de 1746, el porcentaje de prebendas de gracia, cuya futura prebenda se asegura a un coadjutor, asciende como poco al 40%. Véase Antonio J. Díaz, «El precio del nepotismo. Coadjutoría y resigna en las catedrales andaluzas (ss. XVI-XVIII)», *Chronica Nova*, 35, 2009, p. 296.

[11] ACS, *Protocolos notariales*, P 211/1, ff. 87r-89r; P 186, ff. 602r-607r y P 211/3, ff. 15r-16r.

resigna en favor o permuta, y por traslación. También existía la posibilidad de acceder a un beneficio sin que hubiese vacado, ya que era el titular del beneficio el que elegía sucesor, mediante el nombramiento de un coadjutor. Esta práctica sería la más utilizada para traspasar la prebenda en favor de pariente consanguíneos.

Tabla 1: FORMAS DE ACCESO AL CABILDO DE SANTIAGO, 1680-1750[12]

Forma de Ingreso	Dignidades		C. Oficio		Canónigos		Racioneros		Total	
	n.º	%	n.º	%	n.º	%	n.º	%	n.º	%
Muerte	38	52,1	16	57,1	55	55,0	9	26,5	118	50,2
Coadjutoría	20	27,4	0	0,0	25	25,0	9	26,5	54	23,0
Traslación	4	5,5	7	25,0	3	3,0	10	29,4	24	10,2
Resigna	3	4,1	1	3,6	6	6,0	1	2,9	11	4,7
Dimisión	1	1,4	1	3,6	2	2,0	4	11,8	8	3,4
Permuta	3	4,1	0	0,0	4	4,0	0	0,0	7	3,0
Se ignora	4	5,5	3	10,7	5	5,0	1	2,9	13	5,5
Total	73	100	28	100	100	100	34	100	235	100

Fuente: ACS, *Actas capitulares*, Libs. 38-55

Durante la primera mitad del XVIII se han podido constatar 222 nombramientos, el 94% del total, a través de diferentes formas de acceso. Los datos (tabla 1) no dejan lugar a dudas: algo más de la mitad de las vacantes se cubrían por muerte del anterior propietario (53,2% excluyendo a los desconocidos), es decir, la elección recaía en las diferentes instituciones (Roma, arzobispo y cabildo) y en el 49,8% de las ocasiones (46,8% sin desconocidos) los nombramientos se realizaban por voluntad de los prebendados. Unos resultados que se pueden comparar con el cabildo cordobés: el 45,5% fueron provisiones por vacantes, el 52% a través de resignas y coadjutorías –en este último caso se refiere solo a las obtenidas hasta 1745, por supresión–, y el 2,4% restante por permutas y dimisiones. En Mallorca, en el mismo período, aproximadamente el 40% de los que se sucedían en las canonjías se valieron

[12] En el marco cronológico escogido se ha retrotraído el estudio al último tercio del XVII para incluir a los prebendados que habiendo entrado en el cabildo antes de 1700 continúan en esta fecha.

de la coadjutoría. Finalmente, sin ir muy lejos del territorio gallego, en el capítulo de Évora, accedieron, entre 1547-1799, un 30% de los prebendados por muerte del anterior propietario, el 47% lo hicieron por coadjutoría y resigna y un 2% por permuta. La vía de oposición representó el 9% y la vía de acceso desconocida el 12%[13].

Al fijarse en las vacantes por voluntad del beneficiado hay que enfrentarse a una terminología más variada, ya apuntada por Arturo Iglesias para la institución compostelana en el siglo XVI, y confirmada también para la centuria dieciochesca: promoción, renuncia, resigna, libre cesión, dejación, permuta, etc.[14]. Todas estas formas de obtención de prebendas tenían como objetivo fundamental la pervivencia de determinados clanes familiares en las prebendas capitulares; obviamente con el beneplácito de la Roma pontificia, que legalizaba los nombramientos mediante la expedición de las bulas correspondientes, previo pago de una cantidad importante[15]. No obstante, debe advertirse que diecinueve prebendados, el 8% de las provisiones, accedieron por oposición al cuerpo capitular por lo que no entrarían en la misma mecánica que los otros beneficios al alejarse de las recomendaciones familiares.

En cuanto a las dimisiones se han incluido en esta categoría únicamente los casos de renuncia y dejación (3,4%) de la prebenda en manos de la autoridad competente; teóricamente, aunque con las lógicas dudas, se refiere a las renuncias en las que no se ha localizado ningún tipo de condicionamiento, por lo tanto, quedarían fuera del juego de la transmisión familiar. Las permutas (3%) consistían en el intercambio voluntario de beneficios con autoridad del arzobispo o del pontífice. Fue el caso, por ejemplo, de Benito Díaz de Castro y Pazos que sucede en la cardenalía a Pedro Atanasio Cabrera y Luna en 1723 permutando su canonicato presentando título del provisor Pedro Freire de Andrade[16]. Sin embargo, aquí se podría hablar de una traslación encubierta ya que el sucesor en la canonjía que deja sería el antecesor en la cardenalía. Cuatro años después

---

13 Rafael Vázquez Lesmes, *Córdoba y su cabildo…, op. cit.,* pp. 61 y 75. Francisco J. García Pérez, «El cabildo catedralicio de Mallorca…», *art. cit.*, p. 10. Antonio J. Díaz Rodríguez y Ana I. López-Salazar Codes, «El cabildo catedralicio de Évora en la Edad Moderna», *Historia y Genealogía*, 4, 2014, p. 48.

14 Arturo Iglesias Ortega, «Cómo llegar a ser…», *art. cit,* p. 80.

15 Los cauces de obtención de las bulas han sido analizados por Antonio J. Díaz Rodríguez, «El precio del nepotismo…», *art. cit*, pp. 298-307.

16 ACS, *Actas capitulares*, lib. 50, ff. 49-50.

el arcediano Lorenzo de Zúñiga y Rivera hizo lo propio en el arcedianato de Cornado con Gaspar Martínez de Carbona permutando su arcedianato de la catedral de Ávila presentando bula de gracia de Su Santidad[17].

Dentro del grupo de traslaciones se contemplan además las «dejaciones por promoción» y aquellas en las que se habla tan solo de «promociones». De hecho, hay que tener en cuenta que la traslación de un oficio eclesiástico a otro puede ser voluntaria, normalmente por haber obtenido un beneficio mayor, es decir, una promoción, o forzosa, por imposición del superior. Por lo menos en nueve ocasiones –en otras tres no se puede confirmar,– se recogen casos de promoción a otras prebendas del cabildo compostelano y en las seis restantes pasarían a ocupar otros obispados. De igual modo, las dejaciones/promociones tuvieron lugar cuando Francisco Antonio Espinosa de los Monteros sucede en el arcedianato de Luou a Pedro Curiel en 1727 por dejación y promoción a una ración de Sevilla o cuando Miguel Jerónimo Millara Montenegro obtiene la lectoralía de decretos en 1703 por dejación al ascender a la cardenalía mayor de Santiago José Antonio Vázquez Jaspe Montenegro[18]. Por último, las tres traslaciones se produjeron por haber pasado los prebendados a otras canonjías o beneficios parroquiales fuera de la catedral compostelana[19].

Pero sin duda las coadjutorías se llevarían la palma (23%) lo que parece indicar que en la centuria dieciochesca era más segura la dejación de la prebenda a través de este sistema que por el de resigna, pues estas no llegarían a alcanzar el 5%. Este hecho se confirma al comparar los datos con los de la institución en el XVI caracterizada por un predominio de las resignas con un porcentaje próximo al 20% frente a un 11,7% de las coadjutorías[20]. En la primera mitad del XVIII la mayor parte de las coadjutorías (94,3%) eran sucesiones por fallecimiento del propietario del beneficio. Un 3,8% fueron coadjutorías por ascenso y el 1,9% restante por renuncia del titular de la prebenda[21]. Estos

---

17 ACS, *Actas capitulares*, lib. 50, f. 58.

18 ACS, *Actas capitulares*, lib. 50, f. 388v y lib. 46, ff. 72v-73.

19 Pedro Rodrigo Gómez y Diego José de las Muelas Cardo se convierten en maestros de capilla porque sus antecesores se habían trasladado al magisterio de la Encarnación de Madrid. Por su parte, Andrés Jerónimo Porras y Gayoso sucede en la ración a Juan Bernardo Serrano en 1711 por haber pasado al beneficio de Cobres, presentando título del arzobispo. ACS, *Actas capitulares*, lib. 53, f. 263v, lib. 50, f. 35v y lib. 48, f. 35v.

20 Arturo Iglesias Ortega, *La Catedral de Santiago…*», *op. cit.,* pp. 310-313.

21 Se han localizado 53 coadjutores, 25 fueron canónigos (47,2%), 20 dignidades (37,7%) y ocho racioneros (15,1%).

resultados demuestran que la obtención de una bula de coadjutoría se manifestó con un método idóneo para salvaguardar los intereses familiares y, por consiguiente, perpetuar en el poder a determinadas dinastías en la etapa anterior al Concordato de 1753[22].

Los lazos de parentesco entre los capitulares compostelanos

Sin lugar a dudas uno de los factores fundamentales para entrar en el cabildo de Santiago era el parentesco. De hecho, son numerosos los ejemplos de las relaciones familiares entre los capitulares de la primera mitad del XVIII ya que algunos de los apellidos que conforman la nómina catedralicia se repiten con bastante frecuencia. De esta manera los prebendados ayudarían a muchos de sus parientes a ascender en la carrera eclesiástica. De los treinta y dos apellidos repetidos localizados entre los capitulares compostelanos, veinticuatro –cerca del 30% del colectivo– pertenecían a un mismo grupo familiar; quince se van a suceder en la misma prebenda y los nueve restantes aunque tienen parientes capitulares ocupan diferentes cargos en la institución catedralicia[23]. Entre los parientes capitulares que no se sucedieron en la prebenda, diecinueve tenían el parentesco de tío-sobrino –48,7% del total–, dieciocho eran hermanos –46,2%– y dos primos –5,1%–[24]. Al contrario, entre los parientes que se sucedieron en la prebenda había seis primos y otros tantos hermanos –15,8% en cada caso–. Pero sin duda, la relación de parentesco más habitual era la de tío-

[22] La importancia de las coadjutorías en la primera mitad del XVIII también ha sido confirmada en los cabildos de la Andalucía occidental. Antonio J. Díaz Rodríguez, «El precio del nepotismo…», *art. cit.*, pp. 287-309 y Rafael Vázquez Lesmes, *Córdoba y su cabildo…, op. cit.,* p. 75. Los efectos del concordato en el clero gallego han sido analizados por Ofelia Rey Castelao, «El alto clero gallego en tiempos de Carlos III», en *Coloquio Internacional Carlos III y su Siglo: actas*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, vol. 2, pp. 579-600.

[23] Los ocho apellidos repetidos de capitulares entre los que, hasta el momento, no se ha podido documentar la relación familiar son: Caamaño; Carantoña; Castro; Navia; San Miguel Otero Pedriza; Vallo de Porras; Vilariño Segade y Zúñiga.

[24] La relación tío-sobrino aparece en los apellidos: Bantiñán y Orgeira, Gil Taboada, Granado Catalán, Guiráldez, Huerta, Omaña, Pardiñas Villardefrancos, y Valladares Somoza. Los hermanos se han localizado en los linajes Estévez de Castro, Guiráldez, Hernández de Uzal, Mella Varela, Posse de Soto y Gesto, Santa María, Riaño de Malla y Yanguas Morales. Y, por último, los dos primos pertenecen a la familia Romero.

sobrino[25] –68,4%–, algo lógico, pues como ha señalado Antonio Irigoyen para el cabildo murciano, cuando se quería asegurar el mantenimiento de la prebenda dentro de la familia se recurría a uno de sus miembros jóvenes, habitualmente, con la entrega del beneficio a un sobrino por medio de la vía extraordinaria de coadjutoría[26]. Como norma general la justificación alegada para la obtención de las bulas de coadjutoría y, por tanto, la necesidad de un sustituto, era la elevada edad y/o la precaria salud del titular de la prebenda. Sin embargo, a la luz de los datos se observa que en el capítulo compostelano, como en otras catedrales, la solicitud de coadjutorías tenía como finalidad favorecer a los parientes de los capitulares. Además el titular seguiría disfrutando de las principales rentas del beneficio y al coadjutor se destinarían una porción de sus emolumentos. Podrían servir de ejemplo a este respecto, José Francisco Bermúdez de Castro y Andrade, coadjutor desde 1725, que recibiría más de 30 ducados de oro de cámara, esto es unos 12.000 maravedíes, por los maitines e *interpresentes* mensuales de una cardenalía valorada en 600 ducados; al vigués José Antonio Manuel Fariña, coadjutor desde 1724, se le asignaban también los maitines e *interpresentes* de una canonjía valorada en otros 600 ducados; o al clérigo Miguel José Pereira y Mato, sobrino de Miguel Pereira y Mahía, los emolumentos de maitines, epístolas lucrativas e *interpresentes* (salvo los de la congrua) de una ración que valía 200 ducados[27].

---

[25] Es el caso de los racioneros Alonso de Orgeira y su sobrino Domingo García Orgeira que le sucedió en 1727; los cardenales Luís y José Bermúdez de Castro; los racioneros Francisco y Manuel García Abadiano que recibió la ración en 1722; Pedro Mahía y Lago que dejaría la ración a su sobrino Miguel Pereira y Mahía y este al suyo Miguel José Pereira; los cardenales Gabriel de la Huerta y Juan de la Cuesta y Huerta; los arcedianos de Trastámara Baltasar y Álvaro Eugenio Mendoza; los canónigos Antonio e Ignacio Fariña que le sucedió en 1710 y a este su también sobrino José Antonio Fariña; Andrés Ruiz Ruiz y Andrés Ruiz Gallo «el mozo» que accede a la canonjía en 1720; Felipe y Julián de Santa María que lo hace en 1721; o Pablo Valladares al que sucedería su sobrino Bernardo Valladares en 1740.

[26] Antonio Irigoyen López, *Entre el cielo…, op. cit.,* p. 268. Las relaciones de parentesco dentro de las instituciones capitulares también han sido tratadas, entre otros, por Antonio J. Díaz Rodríguez, «El precio del nepotismo…», *art. cit*, pp. 287-309; Antonio Irigoyen López, «Del campo a la ciudad: los racioneros Guerrero y la promoción social de su familia», *Historia y Genealogía*, 4, 2014, pp. 75-90. Luís J. Coronas Vida, «Los miembros del cabildo catedral de Jaén (1700-1737)», *Chronica Nova*, 15, 1986-1987, pp. 101-126. El nepotismo capitular del siglo XVI en la catedral compostelana lo ha estudiado Arturo Iglesias Ortega, *La Catedral de Santiago…*, *op. cit.,* pp. 449-494.

[27] ACS, *Actas capitulares*, lib. 50, f. 379 y ff. 435-435v y lib. 53, f. 222.

En ocasiones la prebenda a través de la coadjutoría se transmitía a otros parientes colaterales. Así lo hicieron los primos Orgeira, Astorga, y Salazar o los hermanos Mella Varela y Posse de Soto[28]. Junto a las coadjutorías se daban también las resignas, obtenidas en Roma, cuando el poseedor renunciaba a la prebenda y nombraba sucesor. Un ejemplo claro fue el de Bernardo Valladares que utilizó la resigna para cederle la canonjía a su hermano Juan Valladares en 1749[29]. Así, este sistema de provisión se convirtió, hasta la firma del concordato de 1753, en una forma de burlar el mecanismo ordinario de proveer las prebendas de tal manera que estas eran concedidas por sus propietarios, a través de los sistema de transmisión de coadjutoría o resigna, a personas, muchas veces parientes, que no siempre eran las más idóneas para ocupar la prebenda. Tal era la situación de abuso en el seno de la Iglesia que Felipe V publicó una real cédula, el 2 de septiembre de 1745, sobre las coadjutorías con derecho de sucesión para intentar suprimirlas, sin embargo, la aplicación de la orden tuvo sus dificultades y este sistema no se erradicaría definitivamente hasta la firma del concordato, cuando es el monarca el que obtiene el derecho de presentar los beneficios capitulares que antes nombraba el papa[30].

El resultado de este sistema de provisión trajo como consecuencia la formación de un sólido entramado de linajes capitulares, similar al de otras catedrales peninsulares, en que una misma familia se perpetuaba en el cabildo a través de algunos de sus miembros, incluso por varias generaciones, hasta el punto de que se puede hablar de la patrimonialización de algunas prebendas, es decir, como si estas se considerasen parte del patrimonio familiar. La duración en la institución de cada linaje variaba desde los dos individuos –once casos en los que se registra la transmisión de la prebenda– a los tres –en cuatro ocasiones–, es decir, lo más habitual sería no superar las dos generaciones de los tíos-sobrinos.

---

[28] El racionero Francisco Bantiñán y Orgeira sucedió a su primo Domingo García Orgeira en 1740; Juan José Armesto y Astorga hizo lo propio con su primo Juan Llanos y Astorga en 1724; el cardenal Francisco Mella Varela, sucedió a su hermano Antonio en 1735; Francisco de Salazar a su primo Manuel Pérez de Villanueva y Salazar en 1731; y el arcediano de Reina Gregorio Posse de Soto recibió la transmisión de la prebenda de su hermano Pedro en 1735.

[29] *Informaciones de limpieza de sangre*, ACS, IG 730-IG 775; ACS, *Libros de posesiones y muertes (ss. XVII-XVIII)*, Pte. Sign. s/f y ACS, *Posesiones y Vacantes* (XVIII-XIX), Pte. Sign.

[30] El sistema de resignas y coadjutorías para acceder a las prebendas catedralicias fue muy frecuente en los cabildos castellanos, véase Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España…», op. cit.,* pp. 222-229.

¿Pero cuáles fueron los clanes familiares que coparon el cabildo en la primera mitad de la centuria? Se pueden examinar algunos casos. Entre las dignidades, el deanato estuvo en manos de los Omaña entre 1704-1710, sucediéndose el ovetense Lope de Omaña Uría, doctor en leyes, y su sobrino Lope Manuel Baltasar de Omaña Queipo de Llano, descendiente del linaje asturiano de los condes de Toreno y cuya familia estaba emparentada con el conde de Miranda, el conde de Luna y el marqués de Camposagrado y Valdecarzana[31]. El arcedianato de Reina estuvo monopolizado por los Posse de Soto entre 1709-1755. El primero en ocuparlo fue don Pedro Antonio José Posse de Soto y Gesto, natural de Santiago, y descendiente de la casa de los Posse en San Martiño de Cances, jurisdicción de Mens. Su sucesor fue su hermano el doctor Gregorio José Antonio que ocuparía el arcedianato entre 1735-1755, presentando bula de coadjutoría de Clemente XII[32]. Contaban además con otros parientes en el cabildo, sus hermanos los canónigos José Benito y Manuel Antonio. Su padre, el doctor Juan Antonio Posse de Soto, había sido médico capitular y del Hospital Real, además de ministro de la Inquisición y catedrático de Medicina. Dos sucesores ocuparían asimismo el arcedianato de Salnés durante toda la primera mitad del XVIII, e incluso con anterioridad pues Juan de Llanos y Astorga del Castillo tomó la prebenda en el siglo XVII y la mantuvo hasta 1724, cuando le sucedió su primo carnal Juan José Armesto y Astorga, su coadjutor desde 1708, y natural de la villa de Villafranca del Bierzo. Los Mendoza Caamaño, estuvieron presentes con dos de sus miembros en el arcedianato de Trastámara entre 1685-1761. Baltasar Mendoza Caamaño y Sotomayor, hijo de don Mauro de Mendoza y Sotomayor, marqués de Vilagarcía, de donde era natural, y de doña Antonia Caamaño y Mendoza, señora de Rubiáns, lo recibió en 1685. En 1703 le sucedería su sobrino, Álvaro Eugenio Mendoza Caamaño y Sotomayor, hijo de su hermano el virrey del Reino de Valencia Antonio Domingo de Mendoza Caamaño y Sotomayor; ocuparía la prebenda hasta su muerte en 1761[33]. Igualmente ilustrativas serían las cuatro cardenalías controladas por dos integrantes del linaje de los Huerta: Gabriel de la Huerta y Posada –ocupó una ración antes de ascender al cardenalato en 1700– y su sobrino, el ovetense Juan Antonio de la

---

31 ACS, *Informaciones de Limpieza*, leg. 753, 6, 1708. Salustiano Portela Pazos, *Decanologio de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago, Cabildo de la S.A.M.I. Catedral, 1944.

32 ACS, leg. 201, f. 75-76.

33 ACS, *Libros de posesiones y muertes (ss. XVII-XVIII)*, Pte. Sign. s/f.

Cuesta y Huerta, que le sucedería tras su fallecimiento en 1725[34]; otros dos de los Bermúdez de Castro: Luís Francisco (1699-1727) y su sobrino José Francisco (1727-1752), natural de la jurisdicción de Betanzos y descendiente de la casa solar de Gondar y jurisdicción de Xeve[35]; los primos Manuel Pérez de Villanueva y Salazar (1707-1731), natural de la diócesis de Calahorra y el madrileño Francisco Silvestre Bernardo de Salazar y Vega (1731-1742) que le sucedió por defunción presentando bula de coadjutoría[36]; y los hermanos Antonio y Francisco Mella Varela que ocuparían la cardenalía entre 1704 y 1754, naturales de la diócesis de Lugo, descendientes de las casas de Pantiñobre, Belmil y Vilar de Ferreiros por parte de su padre, don Andrés de Mella y Mejuto, y de las de A Baíña, Brandariz y Castro por parte de su madre, doña Catalina Vázquez Varela[37].

Otros resultados ejemplo de los instrumentos de patrimonialización ofrecidos por Roma serían las cuatro canonjías en las que se sucedieron los Fariña, los Ruiz, los Santa María y Salazar o los Valladares; y las tres raciones que recaerían en los García Abadiano, los Mahía y Pereira o los Orgeira. Estos resultados confirman que la sucesión de los parientes en la misma prebenda, dejando fuera las canonjías de oficio basadas mayoritariamente en un proceso de oposición– se daría principalmente entre las dignidades –53,3%– y las canonjías –26,7%– mucho más atractivas para los grandes linajes capitulares, frente a las raciones –20%– ya que era más costoso para los grupos sociales inferiores hacer frente al alto coste de las bulas. Finalmente, cuando no se produce la transmisión de la prebenda se constatan diez casos en los que varios parientes coinciden algunos años en distintas canonjías, confirmándose así, que era más factible conseguir una prebenda catedralicia en la iglesia de Santiago si ya se tenía una pariente dentro de la comunidad capitular[38].

---

34 ACS, *Libros de posesiones y muertes (ss. XVII-XVIII)*, Pte. Sign. s/f.

35 ACS, *Informaciones de Limpieza,* leg. 772, n.º 1, 1725.

36 ACS, *Actas capitulares*, lib. 51, ff. 148-148v.

37 ACS, *Informaciones de Limpieza*, leg. 773, n.º 1, 1740.

38 Domingo Cayetano Estévez de Castro fue canónigo diez años antes de que su hermano Benito Estévez dejara la canonjía lectoral; Manuel Granado Catalán ocupó la canonjía doctoral entre 1685-1714 y su sobrino Esteban Granado fue racionero desde 1710 hasta 1753. Antonio Guiráldez fue tesorero entre 1725-1741 y su hermano Luís Bernardo canónigo entre 1739-1783. José Ramón Hernández de Uzal disfrutó de una canonjía desde 1747 y su hermano Francisco de una ración tres años después. Los hermanos Ignacio y Antonio Mella coincidieron como cardenales desde 1731 y su tío Antonio Manuel con su sobrino Antonio desde 1704. También coincidieron algunos años José Benito Manuel Posse, Manuel Antonio,

Conclusiones

En definitiva, teniendo en cuenta la documentación consultada, una cosa, se evidencia con claridad, el cabildo de Santiago tuvo un comportamiento similar al de otras catedrales peninsulares. A lo largo de la etapa previa al Concordato se sucedieron en el capítulo idénticos apellidos en los mismos puestos y en ocasiones coincidieron en el tiempo varios miembros de una misma familia. Fue así como se lograron conformar verdaderas dinastías eclesiásticas que ocuparían la misma prebenda durante dos o tres generaciones, sobre todo, entre las dignidades y canonjías ya que eran más atractivas para los grandes linajes capitulares. Y aunque algo más de la mitad de los prebendados accedió al cabildo por vía canónica, es decir, por provisión tras una vacante, muchos lo hicieron sin que el beneficio hubiese vacado recurriendo a los instrumentos de transmisión de resignas y coadjutorías. Este último sería el más utilizado para traspasar la prebenda a favor de parientes consanguíneos, siendo la relación más habitual la de tío-sobrino. Un proceso de formación de clanes que se ha constatado en la primera mitad del XVIII, entre otras, en las dinastías de los Omaña, Posse de Soto o Mendoza Caamaño.

---

canónigos, y su hermano Pedro Antonio, Arcediano de Reina. Pedro Antonio Riaño ocupó el cargo de cardenal mayor entre 1713-1729 y su hermano Juan Antonio el de canónigo desde 1712 hasta 1726. Finalmente Manuel Silvestre de Yanguas fue canónigo entre 1701-1749 y su hermano Juan Yanguas canónigo desde 1710. ACS, *Informaciones de limpieza de sangre*, IG 738, IG 744, IG 749, IG 771, IG 772 e IG 773; ACS, *Libros de posesiones y muertes (ss. XVII-XVIII)*, Pte. Sign. s/f.

LA FAMILIA DEL ARZOBISPO. FAMILIA, SÉQUITO Y CURIA ARZOBISPAL EN SANTIAGO DE COMPOSTELA[1]

Fernando Suárez Golán
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen:

Durante el período moderno los arzobispos de Santiago de Compostela tuvieron que hacer frente a una doble obligación: mantener una casa que correspondiese a su posición en la sociedad local y amoldarse a los requisitos del Concilio de Trento sobre un modesto tren de vida. El primer objetivo que se plantea es comprobar en qué medida esto se cumplía. Un segundo objetivo lo constituye la definición de la familia y del séquito arzobispal, su número y características, no en vano, la familia del clérigo era diferente en su conformación, su vida cotidiana estaba condicionada por reglas específicas, etc. En tercer lugar, se pretende determinar el peso relativo de los arzobispos y de sus familiares y funcionarios, muchos de los cuales también eran canónigos del cabildo catedralicio.

Palabras clave:

Arzobispos, Santiago de Compostela, familia episcopal, séquito, siglo XVIII.

Abstract:

During the late modern period, the archbishops of Santiago de Compostela had to face a double duty: holding a house that matches their position in the local society and adjusting to the requirements of the Council of Trent about a modest living standard. A second objective is constituted by the definition of

[1] Esta contribución ha sido realizada en el marco de los proyectos de investigación «Ciudades, gentes e intercambios culturales en la Monarquía hispánica durante la Edad Moderna» (HAR2012-39034-C3-3) y «Culturas urbanas: las ciudades interiores en el NO ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural» (HAR2015-64014-C3-3-R), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

the family and the archbishop's retinue, its number and characteristics, not for nothing, the cleric's family was different in its configuration, its daily life was determined by specific rules, etc. Lastly, this article pretends to determine the relative influence of the archbishops and their families and officials, many of which were also canons of the cathedral chapter.

Key words:
Archbishops, Santiago de Compostela, episcopal family, retinue, 18th century.

El avance historiográfico de las últimas décadas, en las cuales el clero ha sido cada vez más objeto de atención por parte de los historiadores modernistas, ha permitido que se haya alcanzado un alto grado de conocimiento sobre las familias del clero secular. A ello han contribuido sin duda los trabajos que en Galicia se han preocupado por averiguar, desde una óptica demográfica, la composición de los hogares clericales[2], pero también las aproximaciones que para esta y otras regiones se han abordado desde la perspectiva de la historia social y de la familia. No obstante, la mayor atención historiográfica, también en el ámbito gallego, la han recibido canónigos y prebendados frente a otros sectores del clero secular[3]. En la actualidad el funcionamiento y la sociología del cabildo compostelano son muy bien conocidos, al menos para el siglo XVI[4], si bien, es cierto que las

[2] Baudilio Barreiro Mallón, «El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos (siglos XVI-XIX)», *Compostellanum,* 33, 3-4, 1988, pp. 469-507; Isidro Dubert García, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830,* Sada, Ediciós do Castro, 1992, pp. 167-176; Ofelia Rey Castelao, «El clero urbano compostelano a fines del XVII: mentalidades y hábitos culturales», en *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 495-520.

[3] Arturo Morgado García, «El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscrits*, 25, 2007, p. 83.

[4] Arturo Iglesias Ortega, *La catedral de Santiago de Compostela y sus capitulares: funcionamiento y sociología de un cabildo en el siglo XVI*, A Coruña, Diputación de A Coruña, 2012; «El curriculum vitae de los capitulares en el siglo XVI: el ejemplo del cabildo catedral de Santiago», *Historia y Genealogía*, 2, 2012, pp. 143-170; «Sociología capitular: el ejemplo del cabildo de la catedral de Santiago de Compostela en el siglo XVI», *Obradoiro de Historia Moderna*, 20, 2012, pp. 387-407; «Cómo llegar a ser canónigo en el siglo XVI: formas de ingreso en el cabildo de la catedral de Santiago de Compostela», *Cuadernos de Historia Moderna,* 39, 2014, pp. 77-104.

demás catedrales gallegas no han contado con la misma fortuna, aunque sus cabildos no son hoy del todo ignotos[5]. Sin embargo, si ascendemos en la jerarquía eclesiástica, nos encontramos muchas veces con que las lagunas del saber histórico son mayores alrededor de obispos y arzobispos. Conocemos bastante bien a los arzobispos de Santiago, gracias a trabajos implementados desde distintas perspectivas metodológicas[6], pero los entornos vitales, las familias y los equipos de colaboradores de los obispos y arzobispos gallegos, más allá de esas cada vez mejor acreditadas redes de influencia y cooptación que operaban en el conjunto de la monarquía[7], todavía son poco o mal conocidos.

Por tanto, el objetivo que se persigue en este trabajo se resume en la aproximación a un sector del clero que ha recibido una menor atención por parte de los investigadores, como es el caso de los obispos y arzobispos, y en concreto a un aspecto, el de la familia o familias de los prelados durante la época moderna, que ha sido abordado aun en menor medida[8], pese a que su estudio podría contribuir a poner de relieve las redes creadas en torno a la figura episcopal como palanca de ascenso social[9].

---

5 *Cf.* Roberto J. López, «Los cabildos catedralicios gallegos durante la Edad Moderna. Investigaciones de los últimos treinta años», *Estudios mindonienses*, 21, 2005, pp. 547-584; Ofelia Rey Castelao y Baudilio Barreiro Mallón, «Catedrales de segundo orden: las Colegiatas de Galicia en la Edad Moderna», *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 15, 2004, pp. 281-316.

6 Resulta esencial la magna obra de Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 12 vols., Santiago de Compostela, 1898. También Carlos García Cortés, «Fr. Sebastián Malvar Pinto, O. F. M. (1730-1795), Obispo de Buenos Aires y Arzobispo de Compostela», *Compostellanum,* XLIV, 1-2, 1999, pp. 153-181; *Bartolomé Rajoy y Losada (1690-1772) un arzobispo edificador y filántropo en la Galicia ilustrada*, Pontedeume, Espino Albar, 2011; *Episcopologio moderno de la Iglesia Compostelana: arzobispos de Santiago, 1751-2011,* Santiago de Compostela, 2012.

7 *Cf.* Andoni Artola Renedo, *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1760-1833)*, Gijón, 2013; «Reflexiones sobre la práctica del regalismo: gracia regia y alta carrera eclesiástica durante el reinado de Carlos III (1759-1788)», *Hispania Sacra,* 65, Extra 2, 2013, pp. 253-282.

8 Para un estado de la cuestión y una bibliografía actualizada sobre este aspecto, véase: Fernando Suárez Golán, «Familias de prelados: parientes, domésticos y comensales», en Ofelia Rey Castelao y Miguel Pablo Cowen (coords.), *Familias en el viejo y el nuevo mundo*, Colección HisMundI, en prensa.

9 *Cf.* Jean-Pierre Dedieu «Pour une approche relationnelle de l'épiscopat: L'Espagne du XVIIIe siècle», en *Sous le sceau des Réformes. Au contact des Lumières. Hommage à Philipe Loupès,* Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, vol. II, pp. 19-30. Para el ámbito luso: José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 213-277.

La principal dificultad –y plausible razón de este vacío– estriba en la ausencia de fuentes específicas. Así pues, hemos recurrido a una variedad de fuentes que nos permiten esclarecer algunos de los rasgos y componentes de las familias episcopales compostelanas: en primer lugar, los testamentos de los arzobispos, toda vez que estos se rodeaban en tan trascendentales momentos de su entorno más cercano; los inventarios *post mortem* y la documentación generada por los expolios también han resultado eficaces para localizar a los familiares e intuir la gradación de las familiaturas; oraciones fúnebres y biografías de algunos prelados, incluso con su importante sesgo hagiográfico, nos han proporcionado, asimismo, interesantes referencias; por último, aunque por ello no menos importante, los documentos generados por los gobiernos arzobispal y catedralicio, entre los que se incluye la correspondencia de los prelados, pero también las actas capitulares, han arrojado datos de gran valor e interés sobre el aspecto analizado.

Siguiendo a Frédéric Meyer[10], cuyas conclusiones por lo que respecta a la taxonomía de las familias episcopales son, por lo general, extrapolables al episcopado de la monarquía hispánica, en primer lugar, cabe distinguir entre la familia episcopal propiamente dicha, en contacto cotidiano con el prelado, y la curia diocesana, que comprende a los provisores o vicarios generales y al personal de administración de la diócesis. Aunque ambas categorías no eran en absoluto excluyentes. El *Diccionario de Autoridades* define *familia*, en su primera acepción, como «la gente que vive en una casa debaxo del mando del señor de ella», añadiendo en la segunda acepción que «se toma mui comúnmente por el número de los criados de alguno, aunque no vivan dentro de su casa», de tal manera que *familiar* es «el criado o sirviente de una casa: y en este sentido y otros se usa esta voz como substantivo, y es más común en las casas de los prelados eclesiásticos»[11]. Así pues, por familia episcopal se entiende el conjunto de individuos que convivían con el prelado, como paralelo eclesiástico de la casa aristocrática. Dentro de este grupo se incluían tanto los colaboradores oficiales y confidentes más íntimos del obispo, como los mayordomos, pajes y criados domésticos y, con frecuencia, también ciertos miembros de la administración diocesana: provisores, vicarios, visitadores…[12]. En cualquier caso, los familiares, fuesen de una ca-

---

10 Frédéric Meyer, *La maison de l'évêque: familles et curies épiscopales entre Alpes et Rhône de la fin du XVIe à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, 2008, p. 43 y ss.

11 Real Academia Española, «Familia», *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1732.

12 Antonio Irigoyen López, «Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII», *Historia Mexicana,* LVIII, 2, 2008, p. 573.

tegoría u otra, solían vivir en la ciudad, aunque no necesariamente en el palacio arzobispal, y como además acostumbraban a comer a la mesa de su señor, también eran llamados *comensales*[13].

Los registros y la documentación que hemos manejado solo nos permiten adivinar el número y composición de los séquitos de algunos de los arzobispos compostelanos y en momentos concretos. Por ello, resulta difícil ofrecer una estimación del tamaño medio de las familias de estos prelados como las que existen y son bien conocidas para los hogares del clero bajo y medio gallego. En cualquier caso, parece claro que eran bastante más voluminosas que las del clero capitular[14], pero, por supuesto, sin llegar a los niveles de las populosas *familiae* de los cardenales[15]. Así y todo, a mediados del siglo XVIII, el arzobispo de Santiago de Compostela duplicaba la familiatura de sus sufragáneos, pues convivía con cuarenta y ocho individuos[16]. En 1768, bajo el episcopado de don Bartolomé Rajoy y Losada, el séquito del prelado compostelano estaba compuesto por cuarenta y siete individuos, de los que veintiuno eran eclesiásticos y veintiséis seglares, aunque no todos los familiares vivían en el palacio arzobispal[17]. Algunas décadas más tarde, ya en tiempos del arzobispo don Francisco Alejandro Bocanegra, eran cuarenta los familiares de escaleras arriba, más todos los criados de escaleras abajo[18]. De estos ejemplos, aunque limitados, se

---

13 Por ejemplo, el canónigo don Bernardino de Prado y Ulloa fue uno de los familiares más próximos al arzobispo don Bartolomé Rajoy, quien lo nombró su secretario de cámara, y, como tal familiar y comensal, comía habitualmente «con su Ilustrísima a la mesa». Archivo de la Catedral de Santiago [ACS], IG-180, «Espolio del Arzobispo Sr. Rajoy y Losada», Mazo 2.º, Pleitos (1772-1780), s. fol.

14 *Vid*. Rey Castelao, «El clero urbano compostelano a fines del XVII», *op. cit.*; Baudilio Barreiro Mallón, «Las clases urbanas de Santiago en el siglo XVIII: definición de un estilo de vida y pensamiento», en *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 449-494.

15 Gigliola Fragnito, «"Parenti" e "familiari" nelle corti cardinalizie del Rinascimento», en Cesare Mozzarelli (ed.), *«Familia» del principe e famiglia aristocratica*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 568-69.

16 Dubert García, *Historia de la familia en Galicia, op. cit.,* p. 167.

17 Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela, Fondo General, Serie Estadística, leg. 1204.

18 Baudilio Barreiro Mallón, «La diócesis de Santiago en la época moderna», en José García Oro (ed.), *Historia de las diócesis españolas*, vol. 14, Madrid, BAC, 2002, p. 282. Sobre otros aspectos de este prelado: Valeriano Sánchez Ramos, «El almeriense Francisco Alejandro Bocanegra y Xibaja, arzobispo de Santiago de Compostela, un orador sagrado de la segunda mitad del siglo XVIII», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 8, 2015, pp. 93-124.

pueden extraer algunas conclusiones. En primer lugar, el tamaño de las familias episcopales variaba según la importancia de la sede, de modo que se relacionaba con su nivel y prestigio, pero también con la calidad, los recursos y el potencial relacional del prelado en cuestión. De tal manera, la posición superior de los arzobispos compostelanos, en el plano representativo y económico, con respecto a sus sufragáneos gallegos, tenía equivalente en la composición de sus familias, mucho más numerosas. Por otra parte, cabe señalar una distinción entre los familiares que eran clérigos y los que no lo eran, más numerosos los segundos, lo cual no debe extrañar habida cuenta del alto número de subordinados que tenían estos prelados. Por último, como era habitual, la familia de los arzobispos se dividía internamente entre *familia superior* o *de escaleras arriba* y *familia inferior* o *de escaleras abajo*. El primer grupo lo constituían los familiares de mayor categoría que atendían directamente al prelado en los aposentos altos del palacio: secretarios de cámara y sus oficiales, mayordomos, capellanes, confesores, tesoreros, archiveros, limosneros, etc., los cuales eran todos eclesiásticos y se titulaban de *don* a diferencia de los domésticos, es decir, porteros, cocineros, guardarropas y otros encargados de servir al prelado en sus tareas cotidianas, que formaban el segundo grupo y cuyas funciones estaban constreñidas al ámbito de la servidumbre[19].

En 1772, cuando murió el arzobispo don Bartolomé Rajoy y Losada, entre los familiares comensales de escaleras arriba se encontraban al menos los siguientes: el secretario de cámara don Bernardino de Prado y Ulloa, canónigo de la catedral, y su oficial don Pedro Quintairos, racionero de Sancti Spíritus; el canónigo cardenal don Juan Antonio Sanjurjo[20], mayordomo del arzobispo; el también canónigo don Manuel Reguero Feijoo, caballerizo mayor de palacio; el doctor don Luis Quiroga, fiscal eclesiástico y de obras pías; el archivero don Tomás Romero de Novoa; el capellán don Francisco Caruncho; además de otros familiares sin oficio conocido, aunque probablemente capellanes –don Pedro Feijoo, don José Gabriel Feijoo, don Antonio Balcarce, don Fernando Miranda–; los dos sobrinos del propio arzobispo, don Francisco y don Tomás Moreira Montenegro, que vivían fuera de palacio; y otro familiar, don Ambrosio

---

19 *Cf.* Meyer, *La maison de l'évêque, op. cit.*, p. 45; Andoni Artola Renedo, «El patrocinio intraclerical en el Antiguo Régimen: curias y familias episcopales de los arzobispos de Toledo (1755-1823)», *Redes: revista hispana para el análisis de redes sociales,* 21, 2011, p. 279.

20 Sobre los cardenales compostelanos, véase: Paulino Pedret Casado, «Los Canónigos Cardenales de Santiago», *Anuario de historia del derecho español,* 19, 1948-1949, pp. 590-592.

de Lago, encargado del palacio de Lestrobe, en el que residía[21]. Entre los criados, don Bartolomé Rajoy había tenido a su servicio al menos al cocinero mayor Domingo García Gómez, a un despensero y a cierto número de pajes[22]. Algunos miembros de la curia, que en otro tiempo habían sido familiares del arzobispo y seguían manteniendo con él una relación de proximidad, pero ya no residían en el palacio episcopal, eran el provisor don Pedro Hombre Varela, paisano del prelado, y el obispo auxiliar don Juan Antonio Varela Fondevila[23].

Las familias de los obispos procedentes del clero regular presentaban ciertas peculiaridades, toda vez que los regulares solían rodearse de compañeros de su misma orden. En este sentido, el novohispano fray Antonio de Monroy, quien antes había sido maestro general de la Orden de Predicadores, a la que pertenecía, dio evidentes muestras de apego a su instituto aun en circunstancias en que nada le obligaba a ello. Como arzobispo de Santiago de Compostela, sede para la que fue preconizado en 1685, se rodeó de frailes dominicos como él, muchos de naturaleza extranjera: italianos como el lombardo fray Mauricio del Bosco, o mexicanos como fray Antonio Jacinto Suaso y fray Andrés de Monroy, hermano del prelado[24].

El puesto de los familiares estaba claramente definido según una precisa jerarquía establecida en función de su formación, de la responsabilidad que asumían y de su proximidad, o nivel de intimidad y confianza, con el prelado. Los oficiales de la secretaría de cámara, junto con el provisor o el fiscal del tribunal episcopal, formaban un mínimo equipo administrativo a medio camino entre la familiatura y la curia diocesana[25]. Uno de los cargos más importantes era el de secretario de cámara, pues ante él pasaban todas las órdenes y demás actos de gobierno de la mitra[26]. En el caso del arzobispo don Bartolomé Rajoy, don Bernardino de Prado y Ulloa era uno de los familiares más próximos al prelado, a quien había acompañado desde el inicio del pontificado, al tiempo que ascendía en los escalafones interiores de la familiatura desde caballerizo hasta alcanzar

---

21 ACS, IG-178, «Espolio del Arzobispo Sr. Rajoy y Losada», Mazo 1.º, Cuentas e Inventarios (1751-1786); IG-179, *ídem*, Mazo 2.º, Pleitos (1772-1780); IG-180, *ídem*, Mazo 3.º, Reclamaciones varias y otros antecedentes (1772-1786).

22 ACS, IG-180, s. fol.

23 López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia, op. cit.*, vol. 10, p. 183.

24 Archivo del Convento de Belvís, Cartulario «Antonius de Monroy Indianus», doc. 32.

25 Meyer, *La maison de l'évêque, op. cit.*, p. 55.

26 Carlos M. Rodríguez López-Brea, *Don Luis de Borbón: el cardenal de los liberales*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2002, p. 75.

la secretaría[27]. Tan importante era el oficio de mayordomo, habitualmente eclesiástico, a cuyo cargo estaba supervisar el gobierno temporal del palacio episcopal. A menudo, como sucedió con el mayordomo de don Bartolomé Rajoy, don Juan Antonio Sanjurjo, o con el secretario de cámara de este mismo mitrado, estos miembros principales de la *familia superior* eran hombres de confianza del arzobispo, que se ocupaban de negocios situados más allá de sus competencias teóricas[28]. Los confesores y capellanes, en número variable, actuaban como consejeros del prelado en los asuntos eclesiásticos, a la vez que se ocupaban del servicio del oratorio y de la capilla del palacio episcopal[29]. En un nivel inferior, se situaban los oficiales de la casa, el tesorero, los limosneros, algún maestro de pajes, un archivero, un contador, etc. Escaleras abajo se encontraban los cocineros, reposteros, despenseros, guardarropas, porteros y otros mozos encargados del servicio personal del prelado y del palacio. Por último, los pajes, cuyas funciones eran las de acompañar a sus señores, asistir a los visitantes de estos en la espera de las antesalas y atender al servicio de la mesa u otras actividades domésticas, ocupaban el nivel más bajo.

Por otra parte, la distinción que en la propia denominación se hacía entre familiares de escaleras arriba y escaleras abajo sugiere el lugar que ocupaban los espacios específicamente destinados al alojamiento de los familiares y domésticos en el interior del palacio arzobispal compostelano[30]: desde las estancias del arzobispo, que ocupaban la planta noble y superior del edificio, se descendía al nivel de habitación del secretario, mayordomo y capellanes, y de ahí al piso de los criados y pajes, hasta llegar, a ras de suelo, a las caballerizas.

A la cabeza de esta escrupulosa jerarquía familiar se encontraba, en cualquier caso, el prelado al que correspondía el deber moral de cubrir con largueza los gastos de su casa y de dotar a sus subordinados de los medios precisos para su subsistencia[31]. En este sentido, durante el período moderno, los arzobispos de

---

27 ACS, IG-179, s. fol. López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia, op. cit.*, vol. 10, p. 173.

28 ACS, IG-179, s. fol.

29 Meyer, *La maison de l'évêque, op. cit.*, p. 46. ACS, IG-184, «Declaración del Maestro de obras. Desperfectos de Santiago» (1796), ff. 4v-5r.

30 Fernando Suárez Golán, «Espacios y funciones en los palacios arzobispales compostelanos de la época moderna», en José Manuel Aldea Celada et al. (eds.), *Los lugares de la Historia*, Salamanca, 2013, p. 1065.

31 Artola Renedo, *De Madrid a Roma, op. cit.*, p. 66; Rodríguez López-Brea, *Don Luis de Borbón, op. cit.*, p. 74.

Santiago de Compostela tuvieron que hacer frente a una doble obligación: la de mantener una casa que correspondiese a su condición en la sociedad local de la que eran también señores temporales, a la vez que debían amoldarse a los requisitos del Concilio de Trento sobre un modesto tren de vida. Don Francisco Blanco de Salcedo, arzobispo de Santiago de Compostela entre 1574 y 1581, quien además había participado en la última sesión del Concilio cuando todavía era obispo de Ourense, se preocupó personalmente por definir el perfil del obispo ideal en sendas cartas dirigidas a dos obispos de reciente preconización que, al parecer, habían pedido consejo al prelado[32]. El arzobispo abría su exposición citando a san Pablo (1 Tm 3:5) para afirmar que el ejercicio del ministerio episcopal puede reducirse al gobierno de la casa y de la Iglesia. Por lo que respecta a la primera, don Francisco Blanco señalaba que los obispos no debían tener criados en exceso ni hacer gastos desmesurados, sugiriendo una cuidadosa selección de los servidores de modo «que sean tales que se puedan doblar en ellos los oficios»[33]. La humildad, la modestia y la frugalidad debían regir sus comportamientos, la administración de la casa, la mesa y el vestido –que «ha de ser honesto, sin galas de plumas ni colores, ni sedas»–, y también conforme a ellas debían ordenarse el servicio y la familia episcopal, de forma que, «por decirlo todo en una palabra, la casa del prelado ha de tener más olor de monasterio de religiosos que de palacio de seglares»[34]. Finalmente, la verdadera humildad debía tener su justo complemento en la caridad, alma del ministerio episcopal en su dimensión de «padre de los pobres»[35]. No obstante, tan importante como la entrega de limosnas era afrontar con longanimidad los gastos domésticos y de mayordomía, esto es, los sueldos y alimentos de los familiares, aunque para que los gastos no se multiplicasen, don Francisco Blanco advertía del peligro de tener servidores en demasía y prevenía de la tentación de imitar a grandes prelados con multitudinarias familias nutridas de criados y dependientes:

> ponga el hombro a la puerta para que no se le entren por ella criados que no haya menester, porque el arzobispo de Toledo, aunque tenga algunos de estos, tiene para

---

32 Ambos documentos fueron publicados por Ofelia Rey Castelao, «¿Biografía o hagiografía? *Memorias breves* del arzobispo don Francisco Blanco de Salcedo», en Ofelia Rey Castelao et al., *Cuatro textos. Cuatro contextos: Ensayos de Historia Cultural de Galicia*, Santiago de Compostela, 2004, pp. 85-87, 97-101.

33 Citado *Ibidem,* pp. 85, 98.

34 *Ibidem,* p. 99.

35 *Ibidem,* pp. 57-58.

poder tenerlos, que le han de ser de provecho, y los que tenemos menos si embarazamos la casa con estos no queda lugar ni hacienda para los otros[36].

Aunque sabemos que los gastos suntuarios eran muy numerosos y que la casa arzobispal y los criados consumían el 20 % de los ingresos del arzobispo de Santiago de Compostela en el siglo XVIII[37], también es cierto que no era del todo infrecuente que algunos prelados, especialmente si procedían del clero regular, optasen por seguir al pie de la letra la recomendación de don Francisco Blanco y convertir sus palacios en un monasterio, en varios sentidos. Uno de los casos más significativos por sus repercusiones fue el del arzobispo fray Antonio de Monroy, dominico novohispano al que ya hemos mencionado, que rigió la archidiócesis de Santiago de Compostela en el tránsito del siglo XVII al XVIII. Por su especial carácter y su posicionamiento radicalmente ultramontano y antiregalista, fray Antonio se granjeó no pocos enemigos durante su largo gobierno de la sede compostelana. Algunos de ellos no dudaron en recurrir al rey y al mismo pontífice para que los librase de tan pesada carga aceptando las renuncias que periódicamente presentaba o amagaba con presentar su prelado[38]. Según estos, el fraile arzobispo había convertido el palacio en un convento y vivía en él como un religioso, sin guardar, por tanto, el decoro debido a su dignidad arquiepiscopal:

El religioso que oy es arzobispo no tiene esplendor alguno ni authoridad, su casa es cassa de miserias, no ay en ella otra cosa que vna cruz de madera y vnas estampas de papel, duerme en vna cama que es vergüenza verla, anda con vn áuito remendado, los zapatos se le caen de los pies a pedazos y los ata con vnos cueros y en su persona y casa no quiere aya una cinta de seda[39].

Podría aducirse que esta era la opinión de enemigos que pretendían desprestigiar la figura del arzobispo. No obstante, también sus biógrafos, con una actitud bien distinta y más próxima a la hagiografía, reproducían a grandes rasgos la misma estampa:

Su casa [era] vna celda de un religioso observante, y assí el palacio no lo parecía, sino vn convento recoleto, sin más tapizes, ni otro adorno, que vnas cortinas de ba-

---

36 *Ibidem,* p. 85.

37 Fernando Suárez Golán, «Pastor, esposo y príncipe: visiones del episcopado en época moderna», *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 22, 2010, p. 308.

38 Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano [ASV], Segretaria di Stato [Segr. Stato], Vescovi e Prelati, leg. 83, ff. 318r-319v.

39 ASV, Segr. Stato, Vescovi e Prelati, leg. 83, f. 318r.

> yeta azul, y serían tales, quales en treinta y vn años, que de arçobispo, ni mudó otras […]; su cama vna estera, su abrigo vn cobertor de lana […]. Su vestido tan humilde, tan pobre, que lo que se veía era vn hábito raydo, que lo que no se veía era muy remendado[40].

El ornato de la casa era un aspecto importante a tener en consideración, pues joyas, ropas, muebles, etc., decían mucho de la *decencia* y *decoro* de un señor y, en este sentido, tenía una función social muy concreta: reforzar la imagen pública y el estatus del pastor ante su grey. Así mismo, la manutención de los familiares,al igual que el ornato de la casa, además de ser la primera obligación de todo prelado, era un pilar esencial para su prestigio. Pues bien, la aplicación rigurosa de la modestia y la humildad que se observaba en la residencia arzobispal de Santiago en tiempos de fray Antonio de Monroy se hacía extensiva, al parecer, a la familia del prelado: «su familia es la bastante, pero los tiene tan obligados a ser hermitaños que *todos andan hambrientos y mal vestidos* y tan ocupados que a los paxes los trae con vn libro en las manos, y le están leyendo noche y día»[41].

De este modo, en el palacio arquiepiscopal compostelano, durante el tiempo que lo habitó fray Antonio de Monroy, reinaban la parquedad, la austeridad y la frugalidad, de manera que, para los detractores del prelado, distaba de cumplir con la decencia debida en la residencia de un arzobispo y señor tan crecido como lo era el de Santiago de Compostela, al frente de una de las mitras más ricas de la corona de Castilla y del mayor señorío jurisdiccional del reino de Galicia. La falta de decoro redundaba en la ausencia de esplendor y correspondía a la vista de algunos con el menoscabo de la autoridad episcopal. Así y todo, en episcopados posteriores, la frugalidad y la sobriedad siguieron siendo la norma en los palacios arzobispales de los mitrados compostelanos, como se deduce de la sobriedad del mobiliario en los ambientes reservados a la familia, que no al arzobispo: «una mesa de madera de nogal para comer, vieja» y «un banco de madera de castaño sin respaldo» en el palacio urbano[42], mientras que en el palacio de Lestrobe, la familia comía en dos mesas de castaño y cuatro bancos rasos sin respaldo que se hallaban a la entrada de la secretaría, «a modo de refectorio»[43].

---

40 Lucas de Verdiguer Isasi, *Moyses retratado en la vida, virtudes, y muerte de el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. y Mo. D. Fr. Antonio de Monroy,* México, 1716, f. 8v.

41 ASV, Segr. Stato, Vescovi e Prelati, leg. 83, f. 318r.

42 ACS, IG-178, «Inventario del Palacio Arzobispal de Santiago» (1772), s. fol.

43 ACS, IG-178, «Regulación de la Carpintería» (1772), s. fol.

De hecho, resulta patente que, en ambos palacios, tanto en el de Santiago como en el de Lestrobe, solo alguno de los miembros de la familia superior, como el secretario de cámara, el mayordomo o los dos sobrinos del arzobispo en tiempos de don Bartolomé Rajoy, compartían mesa con el prelado. El resto de la familia y, por supuesto, los criados comían aparte[44].

La cotidianeidad en el trato con el arzobispo creaba, como es evidente, vínculos afectivos y obligaciones que tenían su correlato en las mandas testamentarias[45]. Así, por ejemplo, don Bartolomé Rajoy legó a su secretario de cámara doce jícaras con sus mancerinas de plata y un reloj de faltriquera de oro[46]. Por ende, durante el periodo que permaneció postrado en cama, el prelado recurrió a «la familia» para que distribuyesen las limosnas que deseaba repartir entre los pobres y distintas instituciones religiosas[47]. Por otra parte, estos vínculos entre familiares y arzobispos se sustantivaban en la obtención de cargos y beneficios para los servidores que accedían a la red del mitrado. Prácticamente todos los principales miembros de la familia superior del arzobispo Rajoy entraron, de una u otra manera, en el cabildo de la catedral compostelana. El arzobispo, situado en una posición jerárquica superior, seleccionaba a aquellos de sus subordinados a quienes promocionar. Y en esto, como en la elección de los miembros de la familia episcopal, parece claro que factores como el parentesco, el paisanaje, las relaciones clientelares o las solidaridades colegiales, pesaron tanto o más que una pretendida meritocracia[48].

---

44 En los días previos a la muerte de don Bartolomé Rajoy, los dos médicos y el practicante de cirugía que atendían al prelado permanecieron constantemente a su lado residiendo en el palacio, donde «comían en la sala del recibimiento […] junto con sus familiares». ACS, IG-179, s. fol.

45 *Cf., v. g.,* Carlos L. Ladero Fernández, «La buena muerte de los arzobispos de Sevilla en el Setecientos», *Tiempos Modernos*, VIII, 30, 2015, o M.ª Isabel Viforcos Marinas, «Prepararse a bienmorir: las últimas voluntades del obispo cuencano Andrés Quintián Ponte y Andrade», *Estudios humanísticos. Historia*, 3, 2004, pp. 225-262.

46 ACS, IG-187, *Testamentos de Sres. Arzobispos* (1448-1769), «Testamento del Ilmo. Sr. Arzobispo D. Bartolomé de Rajoy y Losada, 1769».

47 ACS, IG-179, s. fol.

48 *Cf., v. g.,* Emilio Callado Estela, «Parentesco y lazos de poder: las relaciones del arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga con su hermano fray Luis Aliaga, confesor regio e inquisidor general (siglo XVII)», en Jesús Bravo (ed.), *Espacios de poder: Cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII)*, Madrid: Universidad Autónoma, 2002, v. 1, pp. 123-138, o José María Imízcoz Beunza y M.ª Victoria García del Ser, «El alto clero vasco y navarro en la Monarquía hispánica del siglo XVIII: bases familiares, economía del parentesco y patronazgo», en Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Raquel Enríquez Agrazar (eds.), *La Iglesia hispanoamericana de la colonia*

Familiares consanguíneos y no consanguíneos rodeaban siempre a los arzobispos en espera de un buen beneficio y, en efecto, el clientelismo y el nepotismo, a veces disfrazados con méritos, fueron una realidad constante que, aunque ningún prelado la aceptara ante sus acusadores, era una práctica cotidiana. Don Francisco Blanco, el mismo que había escrito con mesura sobre el gobierno de la familia episcopal, fue acusado por el cabildo de practicar flagrantemente el nepotismo cuando, a los pocos días de haber tomado posesión de la sede, manifestó su intención de proveer la canonjía penitencial en el doctor Francisco Martín Palacios, palentino como él, y a quien pronto reconoció por familiar[49]. Fray Antonio de Monroy, sufrió idénticas acusaciones. En un primer momento, el que había sido maestro general de los dominicos, se rodeó de un grupo de frailes de su orden que trajo junto a sí desde Roma, pero también de familiares sanguíneos que viajaron a Galicia desde América: el hermano menor del prelado, el también dominico fray Andrés de Monroy, y su sobrino don Antonio de Villaseñor y Monroy. Este último hizo sus estudios al amparo de su tío arzobispo, cuyos buenos oficios ante el Consejo de Indias le granjearon en 1698 una canonjía en la catedral de México[50], donde llegaría a deán. Aunque Monroy también benefició a sus familiares no consanguíneos: en 1701 envió a la Santa Sede cuatro cartas, en el plazo de apenas un mes, para conseguir que le fuese conferido un canonicato cardenalicio a don Juan de la Peña León, «presbítero mi familiar»[51]; y a finales de 1710 nombró deán al cardenal mayor don Francisco Verdugo, que había sido su mayordomo durante muchos años, el cual, no obstante, continuó siendo comensal y viviendo en el palacio arzobispal. Ante este panorama, el orador encargado de loar la memoria del arzobispo no tuvo más remedio que rendirse a la evidencia y reconocer que algunos parientes habían sido favorecidos por el prelado, aunque al tiempo lo disculpaba pues lo mismo había hecho el sumo sacerdote veterotestamentario Elí (1 S 2:12-17), y, en cualquier caso, el mandato de caridad prevalecía: «Tal vez que su sangre se acogió a su favor […] le dixo estas palabras dignas de vn Santo

---

a la república, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, Pontificia Universidad Católica de Chile, Plaza y Valdés, 2008, pp. 125-187.

49 ACS, IG 517, *Actas capitulares*, lib. 17, ff. 322r y 332v.

50 Óscar Mazín Gómez, «Dos mundos, un rey y una patria común: fray Antonio de Monroy e Híjar O.P. (1634-1715)», en Nelly Sigaut y Thomas Calvo (eds.), *Cultura y arte de gobernar en espacios y tiempos mexicanos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2015, pp. 161-193.

51 ASV, Segr. Stato, Vescovi e Prelati, leg. 93, ff. 258, 270, 313 y 563.

Thomás de Villanueva: Trata ya de ir disponiendo tu viage, que estás comiendo lo que es de los pobres»[52].

En efecto, con carácter general, los obispos solían tomar a su servicio a hermanos, sobrinos y otros familiares para darles una formación y procurarles una carrera. Así, por ejemplo, don Bartolomé Rajoy tuvo como familiares durante todo su episcopado a dos parientes de sangre, don Francisco y don Tomás Moreira Montenegro, citados en la documentación como sobrinos del arzobispo, si bien en realidad debieron ser primos segundos suyos. El primero entró como canónigo del cabildo de la catedral compostelana en agosto de 1753, dos años después de la consagración episcopal de su pariente y protector; mientras que el segundo ingresó como capitular de la misma corporación en noviembre de 1763[53]. Ambos desempeñaron un papel de primer orden como delegados del prelado en algunos de los principales proyectos que este puso en marcha. Asimismo, otros familiares no sanguíneos del arzobispo –el secretario y su oficial, el mayordomo y el caballerizo, además de los dos sobrinos– fueron también racioneros, canónigos o dignidades de la catedral[54].

En las últimas décadas del siglo XVIII se reprodujeron los conflictos entre arzobispo y cabildo a raíz de los nombramientos efectuados por fray Sebastián Malvar en favor de algunos de sus familiares. En efecto, el prelado nombró a su sobrino don Pedro Acuña Malvar como provisor y vicario general del arzobispado, aun antes de llegar a Santiago, en agosto de 1784[55], y un año después lo favoreció con la maestrescolía del cabildo, todo lo cual no fue bien recibido por este. Con el tiempo, don Pedro Acuña llegaría a ser prior de Sar y ministro de Gracia y Justicia con Carlos IV. A un hermano del mismo, don Andrés Acuña Malvar, el tío arzobispo lo nombró en diciembre de 1789, cuando tan solo contaba veintidós años, canónigo y arcediano de Luou, importante dignidad catedralicia para la cual le dispensó de algunos impedimentos[56]. Lo mismo puede decirse, por último, de otro hermano de los anteriores, don Manuel, al cual el arzobispo fray Sebastián Malvar otorgó una canonjía y el arcedianato de Salnés. Y estos no fueron los únicos parientes favorecidos por este prelado, debido más a su vinculación familiar que a los méritos propios.

---

52 Verdiguer Isasi, *Moyses retratado, op. cit.*, f. 8v.
53 García Cortés, *Bartolomé Rajoy y Losada, op. cit.*, p. 42.
54 *Ibidem,* pp. 321-339.
55 ACS, *Actas capitulares*, lib. 60 (1782-1786), f. 204v.
56 García Cortés, «Fr. Sebastián Malvar Pinto», *op. cit.*, p. 175.

Los arzobispos parecen haber privilegiado frecuentemente a sus hermanos, sobrinos o primos introduciéndolos en sus palacios como familiares y comensales, dándoles beneficios eclesiásticos y capitulares o cargos en la administración diocesana, o confiándoles los cargos de provisores vicarios generales. En este asunto, lo primordial era beneficiar a los parientes y deudos, aunque tampoco se puede desdeñar el hecho de que pudiesen resultar útiles en el gobierno de la diócesis.

Podemos concluir, respecto de los familiares de los arzobispos de Santiago de Compostela, que tenían posibilidades limitadas de acomodo y que debían explotarlas rápidamente, puesto que su protector llegaría a faltar tarde o temprano. El parentesco, en particular, les creaba a los prelados importantes obligaciones a las que trataban de responder beneficiando a los parientes más próximos y, con frecuencia, a parientes relativos, no consanguíneos. Por otra parte, las familias episcopales tenían características propias y diferenciadas; a la manera de pequeñas cortes eclesiásticas, los arzobispos compostelanos contaban con un amplio servicio doméstico y un número significativo de familiares comensales, que con frecuencia también eran parientes consanguíneos y paisanos, a los que igualmente se pretendía favorecer. Por ende, la familia resultaba ser un grupo fluctuante, más o menos reducido y heterogéneo, de colaboradores personales que abarcaban funciones diversas, desde tareas domésticas hasta burocráticas, pero cuya principal misión era, en cualquier caso, garantizar el decoro personal de su señor, protegerle y proporcionarle al mismo tiempo los medios necesarios para su acción administrativa. En este contexto, el obispo era padre y señor, por lo que se le debía respeto, obediencia, lealtad y fidelidad. En contrapartida, a cambio de su fidelidad y subordinación, los familiares recibían del prelado su protección, manutención, alojamiento y, en algunos casos, dignidades o beneficios eclesiásticos, como resultado de una delicada combinación entre relaciones familiares, clientelismo y mérito personal.

FORMAS DE VIDA RELIGIOSA EN TRUJILLO: FAMILIA Y ORGANIZACIÓN DEL HOGAR EN LA CASA DEL CLÉRIGO A FINALES DE LA ÉPOCA MODERNA

Raquel Tovar Pulido
Universidad de Extremadura
Becaria FPU[1]

Resumen:

Analizamos las formas de organización familiar de los eclesiásticos de la ciudad de Trujillo a finales de la época moderna. El estudio del agregado doméstico de los núcleos integrados por clérigos nos permite conocer si, en sus estructuras familiares, se establecieron lazos de sangre o de tipo laboral. Como método de estudio, empleamos la recomposición de familias a través de fuentes municipales, que recogen los nombres de los integrantes de cada núcleo familiar del clero secular. En definitiva, establecemos una aproximación a las estructuras familiares de los hombres de Iglesia, quienes no siempre van a vivir solos; de ahí nuestro interés por establecer un acercamiento a su estudio.

Palabras clave:

Organización doméstica. Clero secular. Antiguo Régimen. Siglo XIX. Trujillo. Extremadura.

Abstract:

The article analyzes family organization of church in Trujillo, in late Modern Age. Members of cleric's house could be relatives and employees. As a method of study, families recomposition and local sources give information about the

[1] Este trabajo ha sido financiado gracias a la concesión de una beca para la Formación de Profesorado Universitario (FPU) por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD). El trabajo se inserta en el marco del Proyecto de Investigación «Familia y comunidad rural: mecanismos de protección comunitaria en el interior peninsular (ss. XVIII-1900)» (HAR2013-48901-C6-5-R), Plan Nacional I+D del MINECO, cuyo Investigador principal es José Pablo Blanco Carrasco. Cuenta, además, con la cobertura científica del GEHSOMP, grupo catalogado de la Junta de Extremadura.

members of families, that is secular clergy. In short, the article establishes an approach to family structures in church.

Key words:

Domestic organization. Secular clergy. Old Regime. Nineteenth century. Trujillo. Extremadura.

Introducción

El estamento eclesiástico en España durante los tiempos modernos fue mucho más que una institución, o al menos así lo entiende Arturo Morgado, quien lo define como «un grupo social muy concreto, con un reclutamiento muy específico, unas bases económicas privilegiadas, y unas pautas culturales de gran proyección en la vida española del momento[2]».

Durante el Antiguo Régimen, los hombres de Iglesia adoptan mecanismos de protección comunitaria que se van a ver reflejados en las formas de vida familiar. La autoridad moral que adquiere la figura del clérigo, vinculada a las posibilidades económicas de quienes forman parte de la institución eclesiástica, hacen posible el establecimiento de una serie de vínculos familiares en la casa del clérigo, producto de la puesta en marcha de relaciones de solidaridad familiar capaces de hacer posible la acogida de parientes cercanos, así como también van a contar con la presencia de servidumbre doméstica en el hogar.

La elección de Trujillo como contexto responde a un criterio basado en la importancia de esta ciudad por erigirse como capital de partido, ya que a principios del siglo XIX se constituye como cabecera de un amplio territorio integrado por diferentes entidades administrativas, civiles y militares, el Partido de Trujillo[3]; también por el volumen de su población[4] y, en tercer lugar, porque

---

2 Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2000, p. 9.

3 M.ª Ángeles Sánchez Rubio, Rocío Sánchez Rubio, Isabel Testón Núñez y Juan Luis de Orellana Pizarro, *Trujillo y la Guerra de la Independencia: un triste monumento de una ciudad desgastada,* Cáceres, 2008, pp. 17-18.

4 Entre 1824 y 1829 la población residente en la ciudad de Trujillo oscila entre 2.700 y 2.900 habitantes, produciéndose un crecimiento de la población a finales de la década.

constituye un núcleo conventual por excelencia en la actual provincia de Cáceres y en el territorio extremeño.

El periodo cronológico que hemos elegido es realmente significativo para la supervivencia de la institución eclesiástica, tal y como era entendida durante el periodo plurisecular que engloban los tiempos modernos. En plena Década Ominosa (1823-1833), tras el Trienio Liberal, se instaura de nuevo el Antiguo Régimen, en el preludio de un final que acontece con la muerte del rey absolutista Fernando VII, en 1833. En 1820, la reimplantación del régimen constitucional había puesto fin de manera temporal al gobierno absolutista que Fernando VII había retomado en 1814. Los decretos del 17 de agosto, 27 de septiembre y 1 de octubre determinaron la desamortización de los bienes del clero regular y de los jesuitas, la supresión de vinculaciones y mayorazgos, así como el mismo 1 de octubre la «Ley sobre la extinción y reforma de Regulares» o «Ley de monacales» ordenó la supresión de los conventos que estuvieran integrados por menos de 24 individuos, de manera que sus bienes serían absorbidos por el Estado[5]. Sin embargo, en el decenio absolutista queda anulada toda la normativa desamortizadora, al tiempo que pervive la esencia política y social del Antiguo Régimen. En 1823 el ayuntamiento liberal y constitucional de la ciudad de Trujillo es sustituido por un gobierno de tinte realista[6].

Nuestra aportación pretende ofrecer una aproximación a las familias del clero secular. Para proceder a su análisis cuantitativo, en un plano metodológico, hemos utilizado el modelo de análisis que, a finales de la década de los sesenta y principios de los años setenta del siglo XX, fue empleado por Laslett y el grupo constituido entorno a la Escuela de Cambridge, como método de aproximación a la estructura del hogar a partir de las unidades de corresidentes[7].

El estudio de la faceta familiar del clérigo es posible gracias a los padrones municipales[8], que constituyen una fuente documental idónea para la recomposición de familias, imprescindible para conocer a aquellos con los que convivía

---

5 Francisco J. Pizarro Gómez, *Arquitectura y urbanismo…, op. cit.*, pp. 150-151.

6 *Ibidem*, p. 149.

7 Sobre este autor ver: Peter Laslett, «La famille et le ménage: approches historiques», *Annales, E.S.C.*, 1972, pp. 847-872 e «Introduction: the History of the Family», en P. Laslett, y R. Wall (eds.), *Household and Family in past time,* Cambridge, 1974, pp. 1-90.

8 Archivo Municipal de Trujillo [AMT], Padrones de vecinos 1825-1829, Ciudad de Trujillo, legajo 1004. Proporcionan la relación de habitantes por edad, sexo y estado civil, la profesión de cada habitante, los componentes del hogar y la relación que los une al cabeza de familia.

y se relacionaba a diario, ya fuera por motivos profesionales, afectivos o de cualquier otra índole[9].

El Clero Secular

El Clero secular, y más concretamente el bajo clero, constituye el sector de la Iglesia que se encuentra más próximo a la realidad de su entorno, es decir, a la realidad del siglo, de ahí el nombre de secular. A diferencia del clero regular que se encontraba recluido en conventos, el bajo clero secular, al estar en contacto físico con los vecinos y parroquianos, comparte su vida con ellos; en palabras de A. Benítez, son el enlace entre Dios y su pueblo[10].

En Trujillo el clero secular, en el periodo cronológico analizado, representa por término medio el 1,38%[11]. Como ya se ha indicado en anteriores estudios sobre profesiones y ocupaciones en esta ciudad, el grupo de eclesiásticos que habitaba en viviendas particulares, fuera de las congregaciones religiosas con las que contaba la ciudad, estaba constituido por poco más de una decena de curas, presbíteros y clérigos de menores, cuyo número decrece a finales de la década (ver cuadro 1)[12].

Cuadro 1. Eclesiásticos residentes fuera de las congregaciones religiosas[13]

Clero secular	1825	1826	1827	1828	1829
Cura, presbítero	11	11	11	8	9
Clérigo de menores	4	2	3	2	
Ordenante				2	
Secularizado/a[14]	2	1	1	1	1
Eclesiásticos	17	14	15	11	12

Fuente: Raquel Tovar Pulido (en prensa) y elaboración propia.

9 Avelina Benítez Barea, *El bajo clero en el Antiguo Régimen (Medina Sidonia, siglo XVIII),* Universidad de Cádiz, Cádiz, 2001.

10 Avelina Benítez Barea, «Introducción». *El bajo clero…, op. cit.*, p. 7.

11 Si en Trujillo los sacerdotes que no viven en clausura constituían el 1,38%, a finales del siglo XVIII el conjunto de los miembros del clero alcanzó en el caso más favorable el 1,5% de la población española. En Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España…, op. cit.,* p. 30. Felipe Ruiz Martín registra, para la España de 1797, un total de 148.409 miembros del clero, cuyo desglose es el siguiente: 70.840 seculares, 53.098 religiosos en clausura y 24.471 monjas. Ver Felipe Ruiz Martín, «Demografía eclesiástica», *Diccionario de Historia eclesiástica de España,* vol. II, CSIC, Madrid, 1972.

El clérigo que acoge y el clérigo que es acogido: la jefatura del hogar

La permanencia en «el siglo» respecto del bajo clero, a la que hemos hecho referencia, no hay que entenderla necesariamente como «una caída en los peligros de la carne, sino como la adaptación o sujeción, muchas veces obligada, a intereses, relaciones y solidaridades»[15] como las que veremos a continuación.

El clérigo ocupa el rol de cabeza de familia en el 68,60% de los casos, lo cual significa que dispone de recursos suficientes para mantenerse a sí mismo y, en ocasiones, para acoger a familiares, así como para contar con la asistencia de criados en el hogar[16]. Sin embargo, cuando la posición del clérigo no se encuen-

---

[12] Raquel Tovar Pulido, «Mercado laboral en un núcleo urbano de la España de finales del Antiguo Régimen: la ciudad de Trujillo», *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada* [en prensa].

[13] Las respuestas generales al Interrogatorio de la Real Audiencia a finales del siglo XVIII señalan que en esta ciudad, que pertenece al Obispado de Plasencia, había seis parroquias (Santa María la Mayor, San Martín, Santiago, la Vera Cruz –semidestruida en la Guerra de la Independencia–, San Andrés y Santo Domingo), cinco de las cuales contaban con curas párrocos, si bien no hay más curia eclesiástica que un cura foráneo. En Miguel Rodríguez Cancho y Gonzalo Barrientos (eds.), *Interrogatorio de la Real Audiencia: Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Trujillo*, Alfageme, Mérida, 1996, pp. 819-827.
En los años veinte del siglo XIX, advertimos una organización jerárquica entre los eclesiásticos. Como cura rector, don Felipe Tomás Recio ejercería un gobierno sobre el resto de párrocos en 1825, y en 1826 figura como cura de San Martín. Hay tres presbíteros: don Juan Parejo Parra, don Celedonio Vivar y don Andrés Holguín –éste en 1826 es cura de Santo Domingo–. Otros figuran únicamente como curas: don Joaquín Pérez Sánchez es cura de San Andrés; don Tomás Martínez de Prado es cura de Santa María; y don José Moreno figura como cura de Santo Domingo, en 1825, y, en 1826, es el cura de Santiago.

[14] Incluimos al secularizado entre el clero secular, por su anterior pertenencia al grupo eclesiástico.

[15] Arturo Morgado García, «Iglesia y familia en la España Moderna». *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 7, n.º 20, 2010, pp. 1-22, p. 3.

[16] Parte de las ganancias del clero están vinculadas a la recaudación del diezmo de la producción de los feligreses de cada parroquia y unas aportaban más riqueza que otras, sin embargo, no observamos que ello se vea reflejado en el tamaño de las familias. A finales del siglo XVIII, además de los beneficios curados con los que cuentan las parroquias, en Santa María hay tres enteros, dos medios y siete préstamos; en San Martín cuentan con tres beneficios y un préstamo, y está dotado de beneficios curados de Ibahernando; y en Santiago con un beneficio y dos prestaciones. A este patrimonio del clero se unen las dotaciones de las 311 capellanías (censos, heredades, viñas y hierbas), las 19 cofradías y 19 ermitas del término (éstas en conjunto recaudan 60 ducados y 1.800 reales, con propiedades valoradas en 100 ducados). Miguel Rodríguez Cancho y Gonzalo Barrientos (eds.), *Interrogatorio de la Real…, op. cit.*, pp. 828-831. Los beneficios parroquiales estaban constituidos por un conjunto de bienes

tra en la jefatura del hogar se produce un acogimiento por parte de familiares. Clérigos de menores y ordenantes residen con los ascendientes, por ello, aparecen como hijos del cabeza de familia (16,71%), así como también pueden haber sido acogidos en el hogar de familiares cercanos, como cuñados; este tipo de acogimiento por parte de familiares también se produce entre los secularizados.

Otras veces son los propios curas y presbíteros los que son acogidos en casa de familiares, lo cual se da en un 14,69% de los casos estudiados. Estos mecanismos de solidaridad se producen entre familiares de posición acomodada, tal es así que uno de los curas reside junto a un hermano que es hacendado. Asimismo, se produce una convivencia entre los propios curas, en 1829 dos de los párrocos residen en la misma vivienda (ver cuadro 2).

Cuadro 2. Clérigos seculares que ocupan la jefatura del hogar y clérigos que son acogidos. Datos relativos (%)

Relación con el CF	1825	1826	1827	1828	1829	1825-1829
Cabeza de familia	58,82	71,43	73,33	72,73	66,67	68,60
Familiar	17,65	14,29	6,67	18,18	16,67	14,69
Hijo	23,53	14,29	20,00	9,09	16,67	16,71
Total	100	100	100	100	100	100

Fuente: [AMT]. *Padrones 1825-1829, leg. 1004*. Elaboración propia.

La situación económica de los eclesiásticos que forman parte del bajo clero es más precaria que la de los miembros del clero que se encontraban en un escalón superior, como obispos o capitulares, y su procedencia social de igual modo es más modesta[17]. Pero, en cualquier caso, la pertenencia al estamento religioso les permitía disponer de una serie de ingresos capaces de garantizar los medios básicos de subsistencia como cabezas de familia[18]. Cuando ocupan la jefatura del hogar las edades son más avanzadas que las de los clérigos que son

muebles e inmuebles, rústicos y urbanos, además de los diezmos. En Silvia María Pérez González, «Los beneficios parroquiales. Un acercamiento al estudio del clero secular». *Hispania Sacra*, LXIV, 130, julio-diciembre 2012, pp. 497-523, p. 501.

17 Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España…, op. cit.,* p. 38.

18 Los curas deben residir en el lugar donde estaba radicado su beneficio, administran los sacramentos y elaboran los padrones parroquiales donde se tomaba nota de los fieles que cumplían con los preceptos de confesar y comulgar por Pascua; llevan los libros de bautismos, confirmaciones, matrimonios y defunciones, así como enseñan la doctrina cristiana. *Ibidem.*

acogidos en hogares de familiares cercanos. En Trujillo la edad media de los clérigos en la jefatura del hogar (párrocos y curas) es de 51,18 años, mientras que la edad media del total de integrantes del clero secular es de 46,88 años. Esta diferencia de cinco años se debe a que son los clérigos más jóvenes, ordenantes y clérigos de menores, aquellos que aún no ocupan el rol de cabeza de familia, sino que permanecen acogidos en la casa de sus progenitores (ver cuadro 3).

Cuadro 3. Promedio de edad del clero secular

Edades	1825-1829	1825	1826	1827	1828	1829
Clero secular	46,88	44	47,21	46,27	47,82	49,08
Cabezas de familia	51,18	49,50	50,30	51,36	51,38	53,38

Fuente: La misma. Elaboración propia.

La casa del clérigo: el agregado doméstico

En lo que respecta a la composición del hogar, en el total de clérigos que son cabeza de familia el agregado doméstico es de 1,29 miembros, y esto se debe a la presencia en la casa, además del religioso, de criados (0,88 por familia) y parientes cercanos (0,3 por familia); siendo la servidumbre doméstica más habitual que la tenencia en el hogar de familiares, que solían ser sobrinos o hermanos en estado de viudedad. La pertenencia del bajo clero a una clase media con una posición vital confortable y sin grandes preocupaciones cotidianas le permite disponer de criados y parientes en el hogar (ver cuadro 4)[19].

Cuadro 4. Parientes y criados. El agregado doméstico de los Clérigos en la Jefatura del hogar y acogidos por familiares (1824-1829)

Clero secular	Criados	Parientes	Agregado doméstico
Eclesiásticos sólo Cabezas de familia	0,88	0,30	1,29
Eclesiásticos Cabezas de familia y acogidos	0,83	-	3,20

Fuente: La misma que en la tabla anterior. Elaboración propia.

[19] Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España…, op. cit.,* p. 92.

Cuando el religioso no es cabeza de familia generalmente es porque aún no cuenta con una posición económica que hiciera posible el mantenimiento de un hogar. De modo que no se trata de curas o presbíteros, sino de clérigos de menores y ordenantes, hombres jóvenes que se encuentran en el inicio de su carrera religiosa y que aún residen bien en la familia nuclear simple, que estaría integrada por sus padres y hermanos; o bien en la familia nuclear compleja de la que también formarían parte otros familiares y criados[20]. El agregado doméstico, al incorporar a los religiosos que no son cabeza de familia aumentaría de 1,29 a 3,20 miembros, por los motivos que hemos indicado, mientras que la presencia de empleados domésticos se mantiene (0,83 por familia).

Modelos de familia en la casa del clérigo

El clero secular, en un 27,54% de los ejemplos estudiados, carece de compañía alguna y habita en solitario. Sin embargo, el clérigo no siempre va a vivir solo, su estatus y posición por su condición clerical hacen que sea una persona respetada y valorada, de ahí que a menudo se encuentre rodeado de personas a las que ayuda y asiste y que recíprocamente le prestan algún servicio[21].

El modelo de familia que predomina entre el clero secular es aquel que carece de estructura familiar definida. Las viviendas habitadas por clérigos son consideradas hogares sin estructura familiar en un 46,50%, pues están constituidos por párrocos que conviven con criados en el hogar y otros familiares. Entre los familiares de la muestra analizada predominan los sobrinos, aunque también hemos localizado hermanas viudas.

Pasar a formar parte del estamento eclesiástico, a menudo, convierte a los clérigos en los miembros más favorecidos de la familia en un plano económico, pero no sólo eso, sino que van a ostentar una superioridad en un plano espiritual también, derivada de su autoridad moral inherente al rango eclesiástico del que forman parte. Ambos factores explican la frecuencia con la que curas y párrocos suponen un salvoconducto para los miembros más desfavorecidos de su familia en situaciones difíciles. Esto mismo es lo que ocurre cuando los clérigos acogen en sus casas a hermanas viudas y sobrinos, de cuya supervivencia se hacen responsables.

---

[20] Los futuros clérigos y los capellanes habían de atender a la celebración de misas y memorias; su elección podía estar favorecida por lazos de parentesco. Sobre el clero andaluz en el siglo XVIII: María Luisa Candau Chacón, *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1993, pp. 133-146.

[21] Avelina Benítez Barea, *El bajo clero…, op. cit.*, p. 21.

Si la acogida de viudas es el resultado del abandono en el que se encuentran tras la pérdida del marido, la muerte de los padres de los más allegados también activa los mecanismos de solidaridad familiar. Más allá de la familia nuclear, los eclesiásticos se convierten en tutores y curadores de sobrinos y parientes a los que no sólo mantienen durante largo tiempo, sino que también les promocionan socialmente por vía profesional o matrimonial. En este sentido, en territorios del sur peninsular se ha documentado la permanencia de sobrinos junto al clérigo no sólo hasta su mayoría de edad, sino hasta que toman estado[22].

En el sistema familiar del Antiguo Régimen los tíos solteros ejercían las tareas supletorias de tutela paterna y materna, de ahí la importancia de la figura de tío y más aún si se trataba de un clérigo[23]; en ocasiones, éste proporciona un techo a cambio de compañía, afecto y gobierno de la casa, cuando la persona acogida era una mujer[24].

Además de solitarios y modelos sin estructura familiar, va a haber un 16% que habita en familias claramente definidas. Se trata de familias de tipo nuclear simple (13,87%), aquellas constituidas por padres –bien la pareja conyugal o bien viudos– e hijos; entre estos hijos encontramos al clérigo de menores u ordenante que se está formando en la doctrina religiosa. El segundo tipo de familia nuclear es la de tipo complejo (12,08%), conocida también como familia ex-

---

22 Tal acogimiento contribuiría a evitar el expolio del patrimonio que los acogidos, en este caso los sobrinos, habrían heredado de sus difuntos progenitores; también podía producirse el acogimiento de sobrinos de manera temporal y no necesariamente porque hubieran sufrido la pérdida de los componentes de su familia. Sobre esta cuestión ver: Avelina Benítez Barea, *El bajo clero…, op. cit.*, pp. 57-59.

23 Arturo Morgado García, «Iglesia y familia…», *art. cit.*, p. 13.

24 Las estrategias familiares desarrolladas en otros núcleos de la alta Extremadura, en el periodo final del Antiguo Régimen, si bien en cronologías distintas y marcadas por circunstancias políticas, sociales y económicas singulares, permiten observar paralelismos con respecto a los modelos de familia del clero trujillano. La curia eclesiástica de la ciudad de Coria tuvo una influencia mayor que en las ciudades de Plasencia y Badajoz, y ello se percibe en su estructura familiar. En José Pablo Blanco Carrasco, *Demografía, familia y sociedad en la Extremadura Moderna, 1500-1860*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1999, pp. 318-319.

En la diócesis de Coria, los presbíteros suelen ser cabezas de familia que residen con allegados, como pueden ser ancianos (ascendientes), hermanas y sobrinas solteras (colateral) y sobrinos; si bien, a diferencia de lo que ocurre en Trujillo, era escasa la presencia de criados. Sobre esta cuestión ver: Santiago Aragón Mateos, «Notas sobre el clero secular en el Antiguo Régimen. Los presbíteros del obispado de Coria en el siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 89, 1992, pp. 291-334.

tensa y es la constituida por padres e hijos, pero a la que, al mismo tiempo, se incorporan criados y familiares de distinto grado de consanguinidad (ver cuadro 5). En este modelo de hogar es el clérigo quien necesitaba la protección que le brinda el cabeza de familia que le acoge, sea un padre o sea un pariente[25].

Cuadro 5. Modos de corresidencia en familias habitadas por clérigos, según la estructura familiar de las familias trujillanas.

Estructura familiar	1825	1826	1827	1828	1829	1825-1829
1. Solitario	23,53	28,57	33,33	27,27	25,00	27,54
2. Sin estructura familiar	47,06	50,00	40,00	45,45	50,00	46,50
3. Familia nuclear simple	17,65	14,29	20,00	9,09	8,33	13,87
4. Familia nuclear compleja (extensa)	11,76	7,14	6,67	18,18	16,67	12,08
Total	100	100	100	100	100	100

Fuente: La misma. Elaboración propia.

Hemos observado algunos cambios en la estructura del hogar de un año para otro, en algunos casos las alteraciones provocan cambios en el modelo de familia: el cura de San Andrés de 48 años, Don Joaquín Pérez Sánchez, en 1825 acogía en su casa a dos sobrinos y una criada, un año después ambos familiares han abandonado el hogar. En el mismo año, de la casa del cura de Santa María, Don Tomás Martínez de Prado, de 52 años, sale un escribiente y se incorpora un sobrino, pero la criada sigue viviendo en el hogar. En ambos ejemplos, pese a la entrada y salida de personas, la familia continúa siendo del mismo tipo –sin estructura familiar–.

Doña Ana María Pello, secularizada de 64 años, en 1825 residía en la Plazuela de Aragón junto a un familiar, el hacendado don Félix Spina, viudo; un año después reside en la misma vivienda con una pareja de familiares recién casados, don Antonio Spina, hacendado de 22 años, y tres criados. En ambos casos es acogida pero, si en el primero formaba parte de una familia sin estructura determinada, en el segundo la familia es de tipo nuclear complejo.

[25] Tal es la importancia de la figura del clérigo como sostén de muchas familias que no era infrecuente, por parte de los aspirantes a órdenes, declarar que las razones para querer ser ordenados respondían a factores materiales, tales como el mantenimiento de la familia, padres achacosos, madres viudas, hermanas doncellas o hermanos menores. La exposición de tales argumentos, de acuerdo a los estudios de A. Morgado, eran bien comprendidos por todos. Sobre esta cuestión ver: Arturo Morgado García, «Iglesia y familia…», *art. cit.*, p. 12.

Se van a producir modificaciones también en la familia, inicialmente nuclear simple, que estaba integrada por el clérigo de menores –de 25 años– Don Leonardo Risell, residente en la Plaza del Rey junto a su padre, coronel retirado que ocupa la jefatura del hogar, su madre y hermanos; en 1826 se traslada con su madre a la calle Garciaz, pasando ésta a ejercer como cabeza de familia. Dos años después el cabeza de familia es un cuñado y a la vivienda se incorporan hermanos y sobrinos, junto a una criada, dando lugar a una familia de tipo complejo. En el resto de familias bien no se producen cambios o bien estos se limitan a la entrada o salida de criados en el hogar o nacimientos entre los familiares que acogen.

Conclusiones

En líneas generales, hemos tratado de ofrecer una aproximación a las formas de vida del clérigo en la ciudad de Trujillo. Hemos analizado la composición de los hogares del clero secular y hemos advertido un predominio del modelo de familia sin estructura familiar, caracterizado por la presencia de familiares en la casa del clérigo –en la mayor parte de los casos como cabeza de familia–, que evidencian la puesta en marcha de mecanismos de solidaridad familiar, derivados de la disponibilidad de recursos económicos de los miembros integrantes del estamento eclesiástico. La existencia de tales privilegios es perfectamente visible dada la presencia de asistencia doméstica residente en la casa del clérigo[26].

Si la pertenencia al estamento eclesiástico dota al clérigo de cierto estatus social, también tiene como añadido la carga impuesta por una esfera religiosa que promueve la caridad y la ayuda al prójimo. Se ponen en marcha mecanismos de solidaridad familiar que pretenden salvar los desequilibrios que la coyuntura produce en la estructura interna de los hogares, tales como la muerte o la pobreza. Los modelos familiares responden, por tanto, a circunstancias azarosas y a comportamientos vinculados a compromisos familiares y relaciones intrapersonales del cabeza de familia, que desembocan en el acogimiento. Así pues, como señala Benítez[27], «la familia se va imponiendo y está muy presente en las

[26] Esta presencia de familiares y criados en las familias sin estructura, es característica también de las familias nucleares extensas durante la época moderna. Ver Francisco Chacón Jiménez, *Historia social de la familia en España*, Instituto de cultura «Juan Gil-Albert», Alicante, 1990.
[27] Avelina Benítez Barea, *El bajo clero…, op. cit.,* pp. 159-160.

decisiones del clérigo», en un contexto rural en el que se vive rodeado de las personas a las que se conoce desde siempre y los lazos y arraigo con sus gentes son fuertes.

Difíciles de soslayar son las diferencias existentes entre hombres y mujeres de Iglesia, en cuanto a funciones se refiere, ya que en Trujillo la presencia de mujeres religiosas extramuros corresponde a secularizadas únicamente. En cualquier caso, los seculares generan un alto nivel de solidaridad interna y una fuerte conciencia de grupo[28], que se pone de manifiesto en un contexto de crisis y transición como el que significaron los años veinte del siglo XIX para el absolutismo y los valores del Antiguo Régimen en España.

[28] Arturo Morgado García, Ser clérigo en la España…, *op.* cit., p. 44. Y Roberto Fernández Díaz, «La clerecía catalana en el siglo XVIII», *Esglesia i societat à la Catalunya del s. XVIII*, UNED, 1990.

SECCIÓN B4

PODERES LOCALES E IGLESIA

LAS PRERROGATIVAS DE LOS EXENTOS RESPECTO A LOS ALOJAMIENTOS DE MILITARES. UN MOTIVO DE CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y EL EJÉRCITO EN CARCAGENTE (S. XVIII).

M.ª Luisa Álvarez y Cañas
Universidad de Alicante

Resumen:

Las exigencias para el alojamiento y manutención de los militares durante el siglo XVIII produjeron descontento entre la población civil. Dicha carga se convirtió en una obligación insalvable entre los vecinos pecheros; sin embargo, los exentos se hallaban libres de esa contraprestación, en particular los individuos acogidos a la jurisdicción religiosa defendían su derecho a negar el hospedaje, amparados en sus prerrogativas. En esta coyuntura de resistencia la Administración borbónica fue cuestionada e incluso amenazada con condenas extremas por parte de la Iglesia. La legislación tendió a limitar los abusos de los privilegiados dependientes de la Inquisición y del Tribunal de la Santa Cruzada.

Palabras clave:

Alojamiento, exentos, Inquisición, Santa Cruzada, Ejército, siglo XVIII.

Abstract:

The demands for the accommodation and feeding of the soldiers during the 18th century produced dissatisfaction in the civil populations. This imposition turned into an insuperable obligation for the taxpayers neighbors; however, the privileged excepted found free of this duty, especially people enjoying religious jurisdiction and they defended his right to deny the accommodation, because they were protected by their privileges. The Borbónica Administration, in this circumstance of resistance, was questioned and even loomed with extreme convictions by part of the Church. The legislation tended to limit the abuses of the privileged dependent of the Inquisition and of the Court of the Saint Crusade.

Key words:
Accommodation, privileged excepted, Inquisition, Saint Crusade, Army, 18th century.

Uno de los problemas que aquejaron al Ejército del Antiguo Régimen en tiempos de paz fue el de su alojamiento, asunto que comprometía tanto a su aconsejable bienestar como a la obligada convivencia con la población civil en los lugares de destino[1]. Por la entidad de la cuestión eran considerables las repercusiones sociales respecto al mantenimiento del orden público con ocasión de acrecentar el número de habitantes forasteros y armados en cualquier población. Las opiniones de los representantes del poder local y de los vecinos se convertían en voces autorizadas que desde distintos puntos de vista intentaban legitimar sus intereses, tanto con la intención de buscar algún equilibrio en la contribución a las cargas del Estado, como para salvaguardar ciertas prerrogativas.

Las exigencias que recaían sobre la población civil para el alojamiento y manutención de los militares durante el siglo XVIII produjeron en muchas ocasiones fundadas polémicas entre los afectados, a pesar de la amplia reglamentación dictada para el adecuado acomodo de tropas carentes de acuartelamientos y en situación transeúnte[2]. Dicha carga se convirtió en una obligación insalvable entre los vecinos pecheros que difícilmente podían escapar del

---

1 Para profundizar en múltiples aspectos sobre el alojamiento de militares durante la Edad Moderna: Miguel Parrilla Hermida, «El alojamiento de las tropas en los siglos XVII y XVIII», *Revista Ejército*, 390, 1972, pp. 21-24; José L. Terrón Ponce, *Ejército y política en la España de Carlos III*, Ministerio de Defensa, 1997; Cristina Borreguero Beltrán, «Los problemas del alojamiento militar en la España del siglo XVIII», en Emilio Balaguer y Enrique Giménez (ed.), *Ejército, Ciencia y Sociedad en la España del Antiguo Régimen*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995, pp. 111-133; Ubaldo de Casanova Todolí, «Los alojamientos de soldados en el reino de Mallorca a lo largo del siglo XVII», *Mayurqa*, 22, 1989, pp. 733-744; Antonio Espino López, «Ejército y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen: el problema de los alojamientos (1653-1689)», *Historia Social*, 7, 1990, pp. 19-38; «Ejército y sociedad en un enclave del Mediterráneo: la guarnición de Ibiza y sus relaciones con la sociedad civil pitiusa durante el reinado de Felipe IV (1621-1665)», *Studia histórica, Historia Moderna*, 28, 2006, pp. 301-336; María I. Pérez de Colosía, «Competencias militares del Cabildo malagueño a finales del siglo XVII», en *Actas X Jornadas de Andalucía y América*, coord. por Bibiano Torres Ramírez, 1992, pp. 105-134.

2 Cristina Borreguero Beltrán, *op. cit.,* pp. 118-128.

servicio requerido por el Ejército, a pesar de su menor disponibilidad material para afrontarla, sumado al trastorno de la impuesta convivencia, que en ocasiones les obligaba a deshacer la familia y renunciar a la propia vivienda[3]. Sin embargo, el clima de reclamaciones se acentuaba cuando afectaba a los propietarios de inmuebles de la categoría de los exentos. Frente al sobreesfuerzo del común existían varios sectores socio-profesionales libres de esa contraprestación: los exentos, es decir, aquellos individuos que mediante privilegio eludían ciertas responsabilidades del servicio a la Corona[4].

Junto a nobles, hidalgos, caballeros de órdenes, viudas, dependientes de la Administración, cónsules, matriculados pertenecientes al fuero de Marina y militares[5], también los hombres acogidos a la jurisdicción eclesiástica defendían su derecho a eludir dicho hospedaje con el respaldo de sus prerrogativas. La proliferación de nombramientos de individuos dependientes del Santo Tribunal de la Inquisición y de la Santa Cruzada durante los siglos XVI y XVII motivó descontentos en muchas poblaciones, y originó serias dificultades de alojamiento entre los vecindarios donde aumentaron su número. Las autoridades locales y la Administración borbónica fueron cuestionadas e incluso amenazadas con condenas extremas por parte de la Iglesia en aquellas ocasiones en que las urgencias del momento junto a la carencia de viviendas les obligaba prestar este servicio.

Durante el mandato del capitán general de Valencia, duque de Caylus (1737-1759)[6], se dieron muestras de los inconvenientes derivados del alojamiento en distintas poblaciones sujetas a su circunscripción, que reflejaban la difícil negociación entre las partes en conflicto. El problema afectaba sobre todo a los pe-

---

3 Pilar Pezzi Cristobal, «El costo de la seguridad. Gastos para la defensa de Vélez Málaga en el siglo XVIII», *Baetica*, 24, 2002, pp. 395-410.

4 En el tomo III, libro VI de la *Novísima Recopilación* se recoge la legislación que atendía a la prestación de bagajes, utensilios y alojamientos de la tropa desde el siglo XV, a través de la cual se observa la evolución de esta necesidad, los conflictos que ocasionaban las excepciones a la atención de la misma, y los intentos de evitar los frecuentes perjuicios al común y a la causa pública.

5 Los miembros del Ejército, en consonancia a su condición de nobleza, se encontraban exentos de prestar alojamientos y a facilitar cualquier tipo de servicio relacionado con la subsistencia de las tropas. Francisco Andújar Castillo, «El fuero militar en el siglo XVIII. Un estatuto de privilegio», *Chronica Nova*, 23, 1996, p. 23.

6 Al servicio de la monarquía desde 1698, protagonizó una brillante carrera en el Ejército, cuya completa semblanza puede consultarse en Enrique Giménez López, *Los servidores del rey en la Valencia del siglo XVIII*, Institució Alfons el Magnani, Valencia, 2006, pp. 309-310.

cheros perjudicados por la insalvable carga contributiva, en ocasiones respaldados por sus representantes municipales, cuyo erario también se hallaba comprometido en el arrendamiento de casas y el abastecimiento de los ocupantes[7]. Fue el caso de las autoridades locales de la villa de Elche que en 1758 solicitaron a la Secretaría de Guerra la reducción de la acogida de tropas en tránsito hacia Aragón y Cataluña, y que se les destinase a otro territorio[8]. Los argumentos utilizados hacían referencia a la pobreza y males que aquejaban a su agricultura, cuyos terrenos salitrosos junto a la sequía habían sumido a los labradores en la miseria, sin poder alimentarse y mucho menos contribuir al abastecimiento de los soldados debido a lo exiguo de las cosechas. La situación de estos pecheros se veía agravada por la excesiva concesión de empleos en la Real Hacienda y otras mercedes que exoneraban de dicha contribución a varios individuos de la clase de nobles y privilegiados. En el año 1750 la villa ya había reclamado al Tribunal de la Inquisición de Murcia que cesase el nombramiento de nuevos familiares, dependientes seculares de esa institución[9], que entonces se contabilizaban en número de trece. Sin embargo, en 1758 habían llegado a ser catorce, conculcando la ley que limitaba a diez el número de familiares en aquellas poblaciones de mil vecinos. Por dicha razón el cabildo había decidido suspender el reciente nombramiento, que alcanzaba a quince, si bien sospechaba que pronto se le notificarían las consecuentes censuras del mencionado tribunal[10]. Según el número de exentos inscritos en el Libro Racional Mayor de la villa, el 56% de los mismos estaban acogidos a la jurisdicción eclesiástica[11]. A pesar de no pertenecer a la nobleza, los privilegios y prerrogativas que gozaban los fami-

---

7 Rosario Camacho Martínez, «Las atarazanas de Málaga. Proyecto de intervención en el siglo XVIII», *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII, Historia del Arte, t. 4, 1991, pp. 265-282.

8 Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Guerra Moderna (GM), «La villa de Elche solicita se les minore de alojamiento de tropas, 28 de febrero y 26 de abril de 1758».

9 En principio el familiar era «un servidor laico del Santo Oficio, listo en todo momento a cumplir sus deberes al servicio del tribunal. A cambio se le permitía llevar armas para proteger a los inquisidores, y disfrutaba de un cierto número de privilegios comunes a otros funcionarios». Henry Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 198.

10 Tanto la Inquisición como la jurisdicción eclesiástica se valían de las censuras [excomunión, suspensión, entredicho] para anular la autoridad de cualquier oponente. Consuelo Maqueda Abreu, «Conflictos jurisdiccionales y competencias en la Castilla del siglo XVII», *Anuario de historia del derecho español*, 67, 1997, pp. 1778-1782.

11 En total eran 39 exentos: 15 familiares, 6 nuncios, 1 aposentador de la Bula, 2 notarios, 3 proveedores, 4 del ramo del salitre, 2 estanqueros, 1 escribano, 3 dependientes de Marina, 1 administrador de Correo y 1 de naipes.

liares les alejaba del resto del estado llano del que en realidad provenían[12], beneficiándose de una dispensa que antaño se justificaba como un modo de otorgar autoridad a los miembros de la institución a la que se adscribían[13].

A pesar de la decadencia de la Inquisición durante el siglo XVIII, y el descenso general de sus miembros en España[14], continuaba incumpliéndose las concordias que limitaban el nombramiento de familiares[15]. Permanecía parte de su poder, su autonomía[16], sus privilegios y sus funciones de control social, atribuciones que situaban a los familiares al lado de las élites locales[17]. Como también ocurría en Portugal, la vinculación con el Tribunal, dotado de un fuero reconocido y valorado, se convirtió en un medio de acceso a inmunidades y ascenso social[18]. La posición junto a la excesiva concesión de cargos y honores eran utilizadas por los agraciados como una suerte de defensa legal frente a los incómodos y onerosos deberes tributarios, especialmente el del alojamiento de militares. En consonancia, el marcado carácter corporativista de los familiares del Santo Oficio les condujo en muchas ocasiones a reclamar a las autoridades superiores sus derechos, conculcados para ellos en los circunstanciales casos en que debían solventar el hospedaje militar[19].

---

12 Lorena Ortega Gómez, *Inquisición y sociedad: Familiares del Santo Oficio en el mundo rural de Castilla la Nueva (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Castilla la Mancha, 2013. <https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/3817/TESIS%20Ortega%20G%C3%B3mez.pdf?sequence=1> [9-2-2016]

13 Gonzalo Cerrillo Cruz, *Los familiares de la Inquisición española (1478-1700)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, (2002), <http://eprints.ucm.es/2154/> [2-2-2016].

14 Marina Torres Arce, *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico: el tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, 2006, vol. 82 de Historia y Patrimonio, Universidad de Cantabria, pp. 138; José Martínez Millán, *La Inquisición española*, Madrid, 2007, pp. 81-82.

15 Gonzalo Cerrillo Cruz, «Aproximación al estatuto jurídico de los familiares de la Inquisición española», *Manuscrits*, 17, 1999, pp. 144-146.

16 Era una institución dentro del Estado absolutista «con tendencia a autogobernarse», *vid.*, Francisco Tomás y Valiente, «Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado», en Juan Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 41-47.

17 María I. Pérez de Colosía, «Nombramientos del personal del Santo Oficio conservados en el Archivo Municipal de Málaga: siglo XVIII», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 18, 1996, pp. 387-407.

18 Francisco Bethencourt, *La Inquisición española en la época moderna*, vol. 195 Akal Universitaria, pp. 79-84.

19 Antonio Peñafiel Ramón, «Notas para el estudio de la organización burocrática inquisitorial. Los familiares del Santo Oficio murciano en el siglo XVIII», *Murgetana*, 80, 1990, pp.

La solución a los múltiples problemas derivados del acomodo de militares y oficiales, tanto en tránsito como en destino temporal, competía por delegación del capitán general a las autoridades locales encargadas de dicha responsabilidad, si bien los conflictos surgidos por diversos motivos solían trascender a las altas instancias del gobierno central, convertidas en árbitro y juez de los litigios.

El suceso ocurrido en Carcagente (Valencia), calificado como *altercado*, reflejaba los pormenores del enfrentamiento surgido en 1757 con motivo del alojamiento de un sargento mayor adjudicado al domicilio del hospedero del Tribunal de la Santa Cruzada en dicha villa[20]. El Consejo de Cruzada, fundado en el siglo XVI, era un organismo dedicado a la administración de los ingresos de la Bula de Cruzada. En 1750 se encargó de sus funciones la Dirección y Contaduría General de las *Tres Gracias* (Cruzada, Subsidio y Excusado), y en 1754 fue sustituido por la Comisaría General de Cruzada. Como órgano de gobierno y consulta, dicha institución gestionaba los ingresos recaudados de las *Tres Gracias* entre los fieles, cuyas aportaciones a la Corona eran el resultado de la concesión temporal de la Santa Sede de la recaudación dedicada a la lucha contra los infieles[21]. Para colaborar en las labores de dicha institución se creó la figura del hospedero, encargado de dar acogida a los encargados de la publicación de las bulas en los distintos pueblos de un partido. El conflicto se inició después del traslado de dos compañías del Regimiento de Caballería de Alcántara que por orden del capitán general debían acuartelarse en Carcagente, villa situada al sur de Valencia cuya gobernación pertenecía al corregimiento militar de Alcira[22]. Entre los destinados se adjudicó el alojamiento del sargento mayor a la casa de José Gisbert, hasta entonces pechero, que meses después obtuvo el título de hospedero, lo que le convirtió en otro de los privilegiados exentos. En consecuencia, solicitó a las autoridades municipales la salida del oficial de su domicilio, hecho que finalmente no se produjo por carecer de un alojamiento acorde

29-42; M.ª Jesús Torquemada Sánchez, «El Santo Oficio en conflicto con los intereses de la Corona y las autoridades locales: el caso de los familiares de Villanueva del Ariscal», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 5, 1998, pp. 257-267.

20 AGS, GM, leg. 1.375, «Capitán General. Sobre un altercado en la villa de Carcagente, Valencia 18 de septiembre de 1758».

21 Ministerio de Cultura, *Consejo y Comisaría de Cruzada*, <http://censoarchivos.mcu.es/CensoGuia/fondoDetail.htm?id=1040807>, [26-2-2016].

22 Enrique Giménez López, «El establecimiento del poder territorial en Valencia tras la Nueva Planta borbónica», *Estudis*, 13, 1988, pp. 201-239; y M.ª Pilar Hernando Serra, «El municipio borbónico de Alcira (1707-1811)», *Estudis*, 39, 2013, pp. 193-213.

al cargo de comandante en funciones que entonces desempeñaba dicho militar. Tras el fracaso de la negociación, el tribunal de Cruzada amenazó a los munícipes con el embargo de sus bienes y multa de 500 florines de oro, para que trasladasen antes de 24 horas al sargento mayor, y caso contrario, se ordenaba la excomunión de los responsables. En este extremo los regidores acudieron al capitán general para que mediara en el asunto, pues carecían de facultades para ejecutar el violento desalojo del oficial, ya que entendían que además de constituir un acto punible podría dar lugar a un grave escándalo entre la tropa y los paisanos. Al mismo tiempo, revelaron que el conflicto derivaba de la conspiración del abogado José Rius, asesor del propio tribunal de Cruzada y a la vez cuñado del nuevo hospedero, que había despojado al antiguo titular para conseguir que Gisbert fuera eximido del alojamiento[23].

Ante estas circunstancias, el duque de Caylus expresó al decano del tribunal de Cruzada en Valencia, Pedro de Albornoz y Tapies, con quien mantenía una buena relación, su malestar por la artimaña del asesor, que suponía sobrecargar a los pecheros y, a título personal, la pérdida de la armonía que hasta entonces mantenía con todos los tribunales. De manera que le solicitaba se retirara la amenaza contra el ayuntamiento de Carcagente, a cambio de lo cual hallaría otra habitación para el oficial, siempre y cuando se demostrase la legitimidad del polémico título[24], y se hallase decente alojamiento. También añadía que a falta del mismo las leyes determinaban que los militares debían ser acogidos en los domicilios de exentos e hidalgos[25]. En respuesta, el decano de Cruzada le comunicó la retirada de las diligencias «por rebeldía e inobediencia», de cuyos autos se hallaba enterado el comisario general de Cruzada, Andrés de Cerezo y Nieva. Sin embargo, también precisaba que en el libro de la villa constaba desde el 13 de junio el título de hospedero a nombre de Gisbert, que como privilegiado se exceptuaba de prestar alojamiento y era acreedor a que el tribunal usara en su defensa la jurisdicción que le competía en dicho asunto. Además, de acuerdo a la real orden 13 de octubre de 1747, subsistían

---

23 AGS, GM, leg. 1.375, «El capitán general duque de Caylus a D. Sebastián Eslava, Valencia 18 de septiembre de 1757».

24 Pues le constaba que según real cédula de 17 de marzo de 1754 sólo se podía nombrar un hospedero de Cruzada en la cabeza de obispado, y no en las villas y lugares de su comprensión.

25 AGS, GM, leg. 1.375, «El capitán general al Sr. D. Pedro de Albornoz, Real de Valencia, 16 de julio de 1757».

en fuerza y vigor las exenciones y gracias concedidas a favor de los tribunales, ministros y dependientes empleados en la administración y recaudación de las *Tres Gracias*[26].

En el mismo sentido, el comisario general de Cruzada afirmaba que las advertencias de excomunión y multa eran lo establecido en semejantes casos, y reiteraba que el capitán general dispusiera la orden conveniente para que el sargento mayor se mudara de vivienda[27]. Sin embargo, el duque de Caylus matizaba que no se había conculcado su privilegio de exención, sino que conforme a la real orden de 12 de noviembre de 1737 se debía contar con las casas de familiares y ministros del Santo Oficio, como también de hidalgos, cuando no se dispusiera de habitaciones de pecheros o no ser estas adecuadas al oficial que la necesitare, como era el caso[28]. La polémica entre ambas autoridades generó un tenso cruce de criterios en el que se reflejaba la lucha por la preeminencia de sus respectivas potestades, con claro contenido amenazador por parte del comisario general, que fundamentaba sus razones en la suma de jurisdicciones apostólica y real que le competían. Este señalaba que la ocupación del sargento mayor en casa de un exento constituía un hecho fuera de toda ley, agravado porque su estancia se había prolongado ocho meses cuando las ordenanzas sólo permitían seis en la de cualquier vasallo. En consecuencia, advertía su decisión de proceder de nuevo contra esta irregularidad, haciendo responsable al capitán general de lo que en adelante pudiera ocurrir por la transgresión de las leyes y la justicia real[29].

Por su parte, el capitán general planteó los enormes problemas en que se hallaban las autoridades municipales para dar acomodo al contingente militar, pues muchos propietarios de casas demarcadas para el alojamiento habían destruido habitaciones para liberarse de esa estipulada carga[30]. Esta contrariedad era ampliada por Miguel de Losada, coronel de Caballería y corregidor de Alcira,

---

[26] AGS, GM, leg. 1.375, «Exmo. Sr. D. Pedro de Albornoz al Exmo. Sr. duque de Caylus, Aula capitular del Cabildo de Valencia, 16 de julio de 1757».

[27] AGS, GM, leg. 1.375, «D. Andrés de Cerezo y Nieva al Exmo. Sr. duque de Caylus, Madrid, 23 de julio de 1757».

[28] AGS, GM, leg. 1.375, «El duque de Caylus al Ilmo. Sr. D. Andrés de Cerezo y Nieva», Real de Valencia, 30 de julio de 1757».

[29] AGS, GM, leg. 1.375, «D. Andrés de Cerezo y Nieva al Exmo. Sr. duque de Caylus, Madrid 27 de agosto de 1757».

[30] AGS, GM, leg. 1.375, « El duque de Caylus al Ilmo. Sr. D. Andrés de Cerezo y Nieva», Real de Valencia, 31 de agosto de 1757».

que señalaba los variados pretextos con que intentaban evitar el alojamiento algunos propietarios[31].

No obstante, ante la insistencia del comisario general en señalar la disponibilidad de otras viviendas donde ya se había acomodado a oficiales[32], el capitán general solicitó los servicios del corregidor de Alcira para su traslado a Carcagente en averiguación de las intenciones del sargento mayor, y para que inventariase las casas útiles para la oficialidad[33].

Las propuestas de mudanza rechazadas por el sargento mayor entre las casas de pecheros eran unos entresuelos [oscuros, húmedos y pequeños] y una casa habilitada también de tienda de cirugía [inaceptable por su función profesional]. Ambas soluciones no permitían el desarrollo de las competencias administrativas bajo su responsabilidad, pues el sargento mayor se hallaba al mando del Regimiento [por ausencia del coronel y del teniente coronel] y necesitaba un cuarto separado para el despacho de la Junta de capitanes, que reunía a los oficiales y soldados en un amplio horario. Además esas estancias no tenían cabida para alojar a su mujer, dos hijos, varios criados y los caballos de su servicio[34]. A pesar de lo expuesto, el sargento mayor fue finalmente destinado a los entresuelos citados, aunque en una situación que fue calificada de «indecente»[35].

El encargo de demarcación y distribución de las viviendas disponibles en Carcagente[36], dio como resultado la suma de 39 estancias, pertenecientes al mismo número de pecheros, con distintas distribuciones entre cuartos bajos, altos, algunos con anexos como salas, alcobas y otras subdivisiones. En la misma relación también se especificaba el reparto de habitaciones según el grado de los

---

31 AGS, GM, leg. 1.375, «Exmo. Sr. D. Miguel de Losada al Exmo. Sr. duque de Caylus, 11 de septiembre de 1757».

32 AGS, GM, leg. 1.375, «Exmo. Sr. D. Andrés de Cerezo y Nieva al Exmo. Sr. duque de Caylus, Madrid, 6 de agosto de 1757 y Madrid, 6 de septiembre de 1757».

33 AGS, GM, leg. 1.375, «El duque de Caylus al Sr. D. Miguel de Losada, Real de Valencia, 27 de agosto de 1757, y Real de Valencia, 9 de septiembre de 1757».

34 AGS, GM, leg. 1.375,«Exmo. Sr D. Miguel de Losada al Exmo. Sr. duque de Caylus, Alcira 7 de septiembre de 1757».

35 AGS, GM, leg. 1.375,«Exmo. Sr. D. Miguel de Losada al Exmo. Sr. duque de Caylus, 11 de septiembre de 1757».

36 «Para los alojamientos de las tropas fue imprescindible la elaboración de vecindarios de los lugares que potencialmente iban a albergar a las tropas, ora con carácter temporal ora con carácter permanente». Francisco Andújar Castillo, «Capitanes generales y capitanías generales en el siglo XVIII», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 22, 2004, p. 43.

oficiales, que correspondía a 22 tenientes, 7 capitanes, 9 alféreces y un ayudante mayor con criado [37].

Respecto a tener un conocimiento con rigor sobre los ciudadanos exentos del servicio del alojamiento en Carcagente, el corregidor Losada facilitó un listado disponible en el Ayuntamiento, con expresión de los motivos de su privilegio[38]:

Albelda, Jaime	Familiar del Santo Oficio
Albelda, Vicente	Abogado
Amador, Gaspar	Alcalde Ordinario
Balaguer, Domingo	Familiar del Santo Oficio
Bassa, Francisco	Síndico de S. Francisco
Bonastre, Cayetano	Familiar del Santo Oficio
Bonastre, Vda. de Pascual	Viuda
Borras, Vda. de Francisco	Viuda
Carbonell, Pedro	Familiar del Santo Oficio
Carbonell, Vda. de Francisco	Viuda
Castillo, José	Fiel del Correo
Catalá, José	Familiar del Santo Oficio
Colomines, Agustín	Regidor
Garcia, Carlos	Familiar del Santo Oficio y Noble
García, Ignacio	Regidor y Noble
Garriguez de Jaime, José	Administrador de la Bailía
Garriguez, Francisco Vicente	Noble
Garriguez, Jerónimo	Escribano del Ayuntamiento
Garriguez, Joaquín	Regidor
Garriguez, Pascual	Noble
Gisbert y Diego, José	Hospedero de la Santa Cruzada
Gomiz, Bernardo	Hidalgo
Guerau, Agustín	Regidor
Guerau, Pascual	Familiar del Santo Oficio
Lloret, Gaspar	Procurador General

37 AGS, GM, leg. 1.375, «D. Miguel de Losada, Alcira, 7 de septiembre de 1757».
38 AGS, GM, leg. 1.375, «Carcagente, 14 de septiembre de 1757».

Lloret, José	Regidor
Marco y Garriguez, Vicente	Sacristán
Martínez, Joaquín	Médico
Maseres, Carlos	Escribano de la Renta de Tabaco
Matoses, Vda. de D. Jacinto	Viuda
Morera, Mariana	Doncella
Morera, Pascual	Administrador del Plomo
Morera, Tomás	Abogado
Morera, Vda. de Mariano	Viuda
Nicolau, Francisco	Familiar y Noble
Noguera, Bartolomé	Regidor
Noguera, Francisco	Alcalde de la Huerta
Pérez, Antonio	Hidalgo
Rodrigo, Manuel	Boticario
Selma, Vda. de José	Viuda
Talens, Francisco	Regidor y Noble
Talens, José	Regidor
Timor, Vda. de Antonio	Viuda
Tudela, Baltasar	Médico
Tudela, Vicente	Boticario
Vallo (Mayor), Antonio	Familiar del Santo Oficio
Vallo (Menor), Antonio	Alcalde de la Huerta
Vallo, Miguel	Regidor

Según esta relación que correspondía a las principales familias de la villa[39], el total de los exentos superaba al número de pecheros, pues se elevaba a 48 individuos, relacionados con fuertes lazos de parentesco desde antiguo[40]. La cali-

[39] El ayuntamiento de Carcagente se hallaba en manos de familias de la oligarquía local, dividida en dos grupos enfrentados que aspiraban a controlar el poder. Los regidores que habían comprado sus cargos los ejercían a perpetuidad, en beneficio propio y por encima del interés municipal. Para conocer la idiosincrasia de las autoridades de Carcagente, *vid*. M.ª Carmen Irles Vicente, «L´Ajuntament de Carcaixent al segle XVIII», *Afers*, n.º 15, 1993, pp. 127-141.

[40] José M. Fernández Ros, «Oligarquía y estructura familiar en el Antiguo Régimen: Carcaixent, 1604-1609», en James Casey y Juan Hernández Franco (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 233-234.

dad de nobles y regidores, así como la pertenencia o dependencia de la Iglesia constituía mayoría entre ellos, con más de la mitad de privilegiados [56%].

Tras el desarrollo de este conflicto, el capitán general expresó su contrariedad por el impropio comportamiento del comisario general de Cruzada, respecto a su mando y autoridad, que había intentado atropellar a fuerza de amenazas. A la vez consideraba el daño al honor del sargento mayor, a pesar de los justos motivos que le avalaban en la defensa de los intereses de su cargo al mando de la tropa en Carcagente. Del mismo modo, su ayuntamiento había actuado con prudencia y justicia, evitando cualquier escándalo entre los vecinos y la tropa. Y destacaba la excesiva proliferación de cargos de hospedero de Cruzada, por cuyo motivo se encontraban exentas las casas más acomodadas, recayendo siempre la carga del alojamiento en los más pobres.

Para solventar este conflicto de intereses y antes de comunicar sus pormenores al rey, el Secretario de Guerra Sebastián Eslava solicitó el parecer de Isidoro Gil de Jaz, ministro de los Consejos de Castilla y Guerra, quien en su dictamen aportó los principios legislativos precisos al caso, así como su valoración sobre el comportamiento de las autoridades implicadas.

En relación a la exención de los dependientes legos del Tribunal de Cruzada, dicho privilegio procedía de la gracia real, como se hallaba expresado en el libro 1.º, título 10 y ley 13 de la Recopilación:«[…] que sean francos y libres de huéspedes, y bestias, y carretas de guía, de cualquier calidad, y manera que sean».

Esta merced procedía de la soberanía del príncipe de forma temporal y ajena a la potestad pontificia. Aunque el comisario general de Cruzada poseyera las jurisdicciones eclesiástica y real, la primera concedida por el papa mediante bula, y la segunda encargada precariamente por el rey[41], siempre se consideró perniciosa la confusión entre ambas, sobre todo cuando el ejercicio de una debía defenderse con las facultades de la otra, de manera que era necesaria la colaboración entre atribuciones y competencias. El abuso de las potestades eclesiásticas dejaba a los vasallos expuestos a sus condenas, de manera que prevalecía entre los católicos el miedo a la separación de la Iglesia frente al cumplimiento de los deberes para con el soberano[42]. Para evitar esos procedimientos violentos,

---

[41] « […] que se puede quitar con causa y sin ella por la claúsula que suele utilizar la realeza "por el tiempo que fuese nuestra voluntad"», *vid*. Consuelo Maqueda Abreu, *op. cit.*, p. 1577.

[42] Alejandro Torres Gutiérrez, «Implicaciones económicas del miedo religioso en dos instituciones del Antiguo Régimen: La Inquisición y la Bula de Cruzada», en *IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.* «*Milenio: Miedo y Religión*», Universidad de La Laguna, <http://www.ull.es/congresos/conmirel/TORRESGUTI.html> [28-2-2016].

la ley 2.ª junto al auto acordado 3.º del mismo libro y título, advertían que en materia temporal el comisario general no pudiese expedir censuras. En consulta al Consejo de 1678 se regulaba:

> Que en cuanto a la Jurisdicción del Inquisidor, y comisario general […] les mando, que en materia ninguna temporal, sobre sujeto o bienes temporales, no puedan expedir censuras, y especialmente al de Cruzada […][43].

Finalmente, las aseveraciones de Gil de Jaz respecto a las actitudes de las autoridades en conflicto dieron lugar a sendas resoluciones reales dirigidas al capitán general y al comisario general de Cruzada donde se evaluaba el problema. Al duque de Caylus se le reconocía la inadecuada conducta de Andrés de Cerezo y Nieva en referencia a su rango y autoridad como capitán general del Ejército y del Reino de Valencia, pues aún en caso de haber mostrado alguna resistencia, el comisario general de Cruzada debería haber recurrido al rey, por dimanar del soberano su gracia respecto a las exenciones, antes de emplear las «Armas de la Iglesia», y por respeto al verdadero espíritu de las leyes[44]. Sobre el comisario general de Cruzada, se le advirtió sobre su inadecuado procedimiento con el capitán general, y la ofensa a las leyes reales a partir de sus amonestaciones a la justicia y regimiento de Carcagente, para lo cual se le ordenaba que escribiera al resto de subdelegados para que se abstuvieran en censuras sobre sujetos o bienes temporales[45]. Por último, se le solicitaba una relación de los hospederos y demás dependientes del tribunal, con expresión de la distancia de los pueblos de su residencia[46].

Los pleitos desencadenados a causa del alojamiento confirmaban el abuso protagonizado por los exentos en varios frentes: en lo social, porque su condición de élite en la jerarquía estamental del Antiguo Régimen, en ocasiones obtenida a través de corruptelas, acrecentaba las desigualdades con el resto de contribu-

---

43 AGS, GM, leg. 1.375, «Exmo. Sr. D. Isidoro Gil de Jaz al Exmo. Sr. D. Sebastián Eslava, Madrid, 24 de enero de 1758».

44 AGS, GM, leg. 1.375, «Al Sr. duque de Caylus, 4 de febrero de 1758».

45 Porfirio Sanz Camañes, «Conflictos de jurisdicción. Estamento eclesiástico e Inquisición en el Aragón de la Edad Moderna», en Francisco J. Aranda Pérez (dir.), *Sociedad y elites eclesiásticas en la España Moderna*, 48, Colección Humanidades, Universidad de Castilla La Mancha, 2000, pp. 331-333.

46 AGS, GM, leg. 1.375, «Al Sr. Comisario General de la Santa Cruzada, 1 de febrero de 1758».

yentes pecheros, en franca minoría numérica y menguada economía; en lo político, porque utilizaban el fuero inquisitorial y eclesiástico como un escudo con el que pretendía eximirse de la potestad regia.

En consecuencia, el comportamiento insolidario de los exentos alimentaba las controversias de potestades y jurisdicciones particulares, lo cual suponía un lastre para el gobierno centralista y autoritario. La arbitrariedad en el uso de condenas no relacionadas con la fe [como una forma de opresión injusta y desproporcionada, no correspondiente a su esencia espiritual], con las que pretendían blindarse de la subordinación a la jurisdicción real, no hacía distinción respecto a la acogida de otros representantes de autoridad también aforados, como los militares. La falta de compromiso en detrimento del común conducía a cierta impunidad y relajación respecto a las funciones asignadas, devaluadas en el tiempo como en el caso de los familiares, o como la de hospedero de Cruzada, que ejercía su cometido normalmente un día al año, y que en muchas ocasiones era solventado por el propio ayuntamiento. No obstante, a pesar de todos los inconvenientes que llegaban a enquistarse en la administración del gobierno territorial, a través de la legislación se encontró la manera de defender a lo largo de la centuria, bajo parámetros regalistas, los derechos establecidos sobre la percepción y servicio de las contribuciones públicas.

EL HOSPITAL DE SAN JUAN DE DIOS Y LA ASISTENCIA SANITARIA ALICANTINA EN LA EDAD MODERNA: ENTRE LA ADMINISTRACIÓN MUNICIPAL Y LA ECLESIÁSTICA

Eduardo Bueno Vergara
Universidad Miguel Hernández. ebueno@umh.es

Enrique Perdiguero Gil
Universidad Miguel Hernández. quique@umh.es

Resumen:

El hospital de origen medieval que existía en la ciudad de Alicante fue cedido a la orden de San Juan de Dios a mediados del siglo XVII. Los religiosos debían encargarse de su administración y del cuidado de los enfermos, quedando bajo el patronato de la ciudad y cabildo catedralicio. Pocos años después se comprobó que la institución no daba respuesta a las necesidades asistenciales en el marco de una ciudad que experimentaba un notable crecimiento urbano y demográfico, proyectándose un nuevo hospital extra muros. Sin embargo, tras la Guerra de Sucesión, con la militarización de la ciudad, su conversión en plaza fuerte y el valor estratégico otorgado, el nuevo edificio se convirtió en Hospital Militar. Así, el Hospital de San Juan de Dios se mantuvo en esta época como una institución con dificultades financieras, con unas cualidades de salubridad deficientes y que difícilmente pudo dar una cobertura asistencial adecuada a la población.

Palabras clave:

Hospitales, Instituciones de Salud, Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, Asistencia Sanitaria, Edad Moderna.

Abstract:

The medieval Hospital of Alicante was ceded to the order of San Juan de Dios in the mid-seventeenth century. The monks were responsible for administration and caring for the sick, under the patronage of the town council and the cathedral chapter. In the face of population growth and urban expansion, the charitable institution was unable to cope with the population's healthcare needs. Therefore, the town council started work on a new extramural hospital. However, after the War of Succession, the strategic value of Alicante was such

that the new building became a Military Hospital designed to cater to the needs of the military garrison. The San Juan de Dios Hospital suffered both significant financial difficulties and from inadequate hygiene conditions which limited its capacity to cover the healthcare needs of the population.

Key words:

Hospitals, Health Facilities, Hospitaller Order of the Brothers of Saint John of God, Health Care, Early Modern Age.

Introducción

El surgimiento de los hospitales como lugares que concentraban la asistencia sanitaria fue un fenómeno urbano surgido como consecuencia del crecimiento poblacional y la migración hacia las ciudades que tuvieron lugar durante la Baja Edad Media, tratándose en su mayoría de pequeñas fundaciones dotadas de rentas modestas. A partir del siglo XV y, sobre todo, en el siglo XVIII, se produjo un proceso de agrupación de estas instituciones que hizo que fueran adaptándose a las nuevas circunstancias económicas y sociales, al tiempo que experimentaban una incipiente «medicalización», cuando, siguiendo a Guenter Risse, pasaron de ser *houses of refuge* a *houses of rehabilitation*[1].

Hace ya décadas que el estudio de este tipo de fundaciones donde se institucionalizaba la caridad ha dado lugar a una abundante literatura científica, desde los trabajos que poseen un cariz más conmemorativo hasta aquellos otros elaborados a partir de una metodología rigurosa y planteamientos propios de la disciplina histórica[2]. En los últimos tiempos, la historiografía hospitalaria ha re-

---

[1] Guenter Risse, *Mending Bodies, Saving Souls. A history of hospitals*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.

[2] Es imposible hacer un repaso detallado de los estudios centrados en las instituciones hospitalarias durante la Edad Moderna. En lo que respecta al ámbito de la antigua Corona de Aragón, podemos citar a Josep Danon i Bretos, *Visió històrica de l'Hospital General de Santa Creu de Barcelona*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1978; Asunción Fernández Doctor, *El Hospital Real y General de Ntra. Sra. de Gracia de Zaragoza en el siglo XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 2000; María Luz López Terrada, *El Hospital General de Valencia en el siglo XVI (1512-1600)*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1986; de la misma autora «L'Hospital General», en Mariano Peset Reig (coord.), *Història de la Universitat de València.*

cibido un renovado impulso gracias a la multiplicidad de enfoques aplicados al tratamiento y análisis documental, siendo de especial relevancia la aparición de la *International Network for the History of Hospitals* que, periódicamente celebra reuniones científicas, que han cristalizado en interesantes publicaciones[3]. Cuestiones centradas en la relación institucional con los poderes urbanos, la religiosidad, la caridad institucionalizada, la especialización y la relación con la enfermedad o los estudios de género –por señalar tan solo unas cuantas– han suscitado sugerentes estudios abordados no sólo desde la historia, sino también desde la antropología, la economía, la demografía, el arte, etc.[4].

Vol. 1, Valencia, Universitat de València, 2000, pp. 249-255; «El médico del Hospital General de Valencia en el siglo XVI (1512-1600)», en *Homenatge al doctor Sebastià Garcia Martínez, Vol. 1,* Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1988, pp. 325-336; y más recientemente «Las finanzas de una institución asistencial: la gestión económica del Hospital General de Valencia durante el siglo XVI», en Teresa Huguet Termes, Pere Verdés Pijuan, Jon Arrizabalaga y Manuel Sánchez Martínez (eds.), *Ciudad y Hospital en el occidente europeo, 1300-1700*, Lleida, Editorial Milenio, 2014, pp. 263-283; Mercedes Vilar Devís, *El Hospital General en la Valencia Foral Moderna (1600-1700)*, Valencia, Ajuntament de València, 1996; Concepción Císcar Vilata, *El Hospital General de Valencia en el siglo XVIII (1700-1800): El edificio, el gobierno, el personal y la asistencia*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1992; Josep María Comelles Esteban, Angelina Daura i Mateu, Marina Arnau i Olive y Eduardo Martín González, *L'Hospital de Valls. Assaig sobre l'estructura i les transformacions de les institucions d'assistència*, Valls, Institut d'Estudis Vallencs, 1991. En todos estos casos se trata de centros hospitalarios con una organización y capacidad asistencial muy considerable y, por ello, no se pueden comparar al Hospital alicantino, mucho más modesto. En las ciudades vecinas de Elche y Orihuela existieron sendos hospitales regidos por la orden de San Juan de Dios, aunque hasta el momento no existen estudios que nos permitan realizar una mirada comparativa en contextos similares. Por su parte, en la ciudad de Murcia sí encontramos una institución administrada por la orden hospitalaria, de cuyo análisis histórico se ha encargado José García Hourcade, *Beneficencia y sanidad en el siglo XVIII. El Hospital de S. Juan de Dios de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996.

[3] Ver: Jon Henderson, Peregrine Holden, Alessandro Pastore (eds.), *The impact of Hospitals, 300-2000*, Oxford, Peter Lang, 2007; Christopher Bonfield, Jonathan Reinarz y Teresa Huguet (eds.), *Hospitals and communities, 1100-1960*, Oxford, Peter Lang, 2013; Laurinda Abreu, Sally Sheard (eds.), *Hospital life: Theory and Practice from Medieval to the Modern*, Oxford, Peter Lang, 2013; Teresa Huguet Termes, Pere Verdés Pijuan, Jon Arrizabalaga y Manuel Sánchez Martínez (eds.), *Ciudad y Hospital en el occidente europeo, 1300-1700*, Lleida, Editorial Milenio, 2014.

[4] Ver el estado de la cuestión en Teresa Huguet Termes, *Speculum Hospitalis, Speculum Civitatis*: *¿Por qué estudiar la Historia de los Hospitales?*, en Teresa Huguet Termes, Pere Verdés Pijuan, Jon Arrizabalaga y Manuel Sánchez Martínez (eds.), *Ciudad y Hospital en el occidente europeo…, op. cit.,* pp. 13-24.

Desde la perspectiva de la estrecha relación que necesariamente se establecía entre el hospital y la ciudad en la que éste se encontraba, el principal objetivo del presente trabajo será, precisamente, realizar una aproximación a la historia del Hospital de San Juan de Dios de la ciudad de Alicante, abarcando las últimas décadas del siglo XVII y todo el siglo XVIII. Para ello, realizaremos un breve recorrido a través del significado y la importancia que tuvo esta institución en el marco de una localidad periférica y de qué manera el contexto histórico determinó el devenir del Hospital.

Fundación del Hospital y su cesión a la orden de San Juan de Dios

La fundación del Hospital de San Juan de Dios en tierras alicantinas se remonta al siglo XIV, cuando un comerciante catalán, Bernardo Gomis, dejó en su testamento la voluntad de erigir una casa en la que acoger a enfermos y peregrinos[5]. Se construyó en la zona de expansión urbana de la *vila nova* superado el perímetro de época islámica[6], en palabras de un cronista del siglo XVII «en el corazón de la ciudad»[7]. Esta ubicación será determinante a la hora de comprender

---

[5] Ante la escasez de fuentes históricas sobre el Hospital después de su fundación, es imprescindible acudir a las llamadas crónicas: Vicente Bendicho, *Chrónica de la muy ilustre, noble y leal ciudad de Alicante*, Alicante, Ayuntamiento de Alicante, 1991, edición a cargo de María Luisa Cabanes a partir del ejemplar manuscrito de 1640. Estudio Preliminar de Cayetano Mas; Juan Bautista Maltés y Lorenzo López, *Ilice ilustrada: historia de la muy noble, leal y fidelísima ciudad de Alicante*, Alicante, 1991, edición a cargo de María Luisa Cabanes y Susana Llorens a partir del manuscrito de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Estudio Preliminar de Armando Alberola y Cayetano Mas; Rafael Viravens y Pastor, *Crónica de la muy Ilustre y siempre fiel ciudad de Alicante*, Imprenta de Carratalá y Gadea, 1876. Ya en el siglo XX encontramos los trabajos de Francisco Figueras Pacheco, *Hospital Provincial de San Juan de Dios. Pasado, presente y futuro de su obra benéfico-social*, Alicante, Marí Montañana, 1951 y Rafael Martínez San Pedro, *Historia de los hospitales en Alicante*, Alicante, Instituto de estudios alicantinos, 1974. Uno de los últimos trabajos publicados es el de María de las Mercedes Núñez del Castillo, María Flores Vizcaya Moreno y Rosa María Pérez Cañaveras, «La gestión de los cuidados enfermeros en el hospital San Juan de Dios de Alicante: a propósito de tres fuentes documentales inéditas del siglo XVIII», *Enfermería Global*, 41, 2016, pp. 410-422.

[6] Sobre el desarrollo urbano de la ciudad ver Antonio Ramos Hidalgo, *Evolución urbana de Alicante*, Alicante, Instituto de Estudios alicantinos, 1984.

[7] Vicente Bendicho, *Chrónica de la muy ilustre…, op. cit.*, pp. 172-180.

uno de los problemas fundamentales a los que hubo de hacer frente la institución: las dificultades derivadas de la percepción de insalubridad fruto del crecimiento urbano y poblacional en los siglos posteriores.

Fue en febrero de 1652 cuando el Hospital fue cedido en perpetuidad a la orden de San Juan de Dios. Convertido desde ese momento también en convento, los religiosos debían ocuparse de la administración de las rentas y la atención a los enfermos, a partir del acuerdo de cesión que debía regular el funcionamiento del centro[8]. El municipio y el cabildo eclesiástico se constituyeron en patronos, adquiriendo la facultad de reclamar al prior del convento el libro de cuentas cada dos años. Para certificar que se dispensaba el cuidado pertinente a los enfermos, los diputados por la ciudad podían realizar visitas a las enfermerías cuando así lo considerasen.

En el documento de cesión no aparece detallado el personal que debía desarrollar la labor asistencial, aunque sí menciona la presencia obligada de tres oficios: un médico, un cirujano y un religioso. El escrito de entrega también incluía otras condiciones como la obligación de mantener o aumentar las rentas que poseía, la exclusividad de los religiosos del convento para hacerse cargo de las sepulturas de los fallecidos y recibir los beneficios derivados de ellas, o el compromiso de llevar al día y con detalle el libro de cuentas.

La asistencia institucional en Alicante

En líneas generales, la asistencia sanitaria durante la Edad Moderna se procuraba mayoritariamente a domicilio[9]. Las instituciones asistenciales desempeñaban un papel secundario, pero de gran valor para la Historia habida cuenta de la huella documental dejada y la variedad de enfoques que permiten su estudio. El Hospital de San Juan de Dios no fue la única institución de carácter asistencial que

---

8 Puede encontrarse el documento íntegro en Archivo Municipal de Alicante [AMA], armario 14, libro 5, folios 128-134. La cesión de hospitales a la orden de San Juan de Dios fue una circunstancia bastante común, y así sucedió también en el siglo XVII en ciudades como Murcia, Lorca y Cartagena; de hecho, el régimen de dirección y patronato del Hospital de San Juan de Dios en Murcia fue muy similar al que observamos para el caso alicantino, ver José García Hourcade: *Beneficencia y sanidad en el siglo XVIII…, op. cit.,* pp. 36 y 49-52.

9 Ver Enrique Perdiguero Gil, «Con medios humanos y divinos: la lucha contra la enfermedad y la muerte en Alicante en el siglo XVIII», *Dynamis*, 22, 2002, pp. 121-150.

existió durante la Edad Moderna en la ciudad de Alicante. Junto al convento, en el siglo XVIII encontramos también otras instituciones como el Hospital Militar, dedicado exclusivamente a la atención de tropas y la Casa de Misericordia, una fundación enmarcada en las políticas utilitaristas propias del Setecientos que pretendía encerrar e instruir en un oficio a los considerados vagabundos, de modo que resultasen útiles a la sociedad[10].

Junto a ellas existieron también una serie de pequeñas fundaciones a cargo de órdenes religiosas en las que se practicaba la caridad, se cuidaba a los enfermos, no centrándose tanto en su curación[11]. De este modo, se procuraban atenciones que podemos considerar básicas: cobijo, alimento, ropa o descanso. Por supuesto, los cuidados espirituales también estaban presentes en este tipo de auxilio, y aseguraban la administración de sacramentos y un entierro digno en caso de fallecimiento. Fueron cinco las fundaciones de este tipo existentes durante la Edad Moderna y que perduraron en el siglo XVIII alicantino, todas ellas vinculadas a alguna de las órdenes religiosas masculinas asentadas en la ciudad: dominicos (Hospicio-Ermita de San Antón), agustinos (Ermita Virgen del Socorro), franciscanos (Ermita-santuario de Nuestra Señora de los Ángeles y Hospicio de Tierra Santa), y mercedarios, todos ellos fuera de los muros de la ciudad[12]. Junto a estas pequeñas fundaciones, otros dos conventos, el de los franciscanos y el de los capuchinos, ambos enclavados en arrabales, dieron acogida a enfermos, especialmente durante los recurrentes brotes de fiebres tercianas[13].

---

[10] Las cuestiones relativas al problema del pauperismo y el cambio de mentalidad acaecido en el siglo XVIII los podemos encontrar en William Callahan, «Caridad, sociedad y economía en el siglo XVIII», *Moneda y crédito*, 146, 1978, pp. 65-71; Jacques Soubeyroux, *Pauperisme et rapports sociaux á Madrid au XVIII siécle*, Lille, Champion, 1978; Pedro Carasa Soto, *Pauperismo y Revolución burguesa. (Burgos, 1750-1900),* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987; del mismo autor «Welfare Provision in Castile and Madrid», en Ole Peter Grell, Andrew Cunningham y Bernd Roeck (eds.), *Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Southern Europe,* Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 96-120; Alfons Zarzoso, «Poor Relief and Health Care in 18th and 19th Century Catalonia and Barcelona», en Ole Peter Grell, Andrew Cunningham y Bernd Roeck (eds.), *Health Care and Poor Relief…, op. cit.,* 121-141;

[11] Ver Guenter Risse, *Mending Bodies…, op. cit.,* pp. 154-155; Josep María Comelles Esteban, Angelina Daura i Mateu, Marina Arnau i Olive, Eduardo Martín González, *L'Hospital de Valls…, op. cit.,* pp. 30-32;

[12] AMA, arm. 5, lib. 99, *Interrogatorios políticos mandados contestar por el Ministerio de Hacienda para averiguar el censo de la población y destino y cultivo de tierras.*

[13] Sobre las epidemias de tercianas en el ámbito alicantino durante la Edad Moderna ver Armando Alberola Romá, «Una enfermedad de carácter endémico en el Alicante del siglo

El frustrado intento de un nuevo Hospital

En el último tercio del siglo XVII, poco tiempo después de haberse hecho cargo del Hospital la orden de San Juan de Dios, era evidente que su ubicación resultaba inadecuada para prestar los necesarios servicios de caridad. Debido al crecimiento urbano, se encontraba en un espacio angosto, oscuro, húmedo y sin ventilación adecuada[14]. Según testimonios de la época, no sólo era considerado poco apto para prestar el socorro a los enfermos, sino que por las malas condiciones que presentaba, se suponía capaz de extender una enfermedad al resto de la ciudad[15]. Los mismos religiosos aseguraban que el Hospital requería una completa e inmediata rehabilitación, de modo que a mediados de los ochenta de esa centuria se proyectó la erección de un nuevo edificio más acorde con las nuevas necesidades de la población. Dado que no había espacio material para acometer la mejora, se juzgó que esta empresa no podría realizarse en el mismo emplazamiento, y se optó por levantar un nuevo hospital fuera de las murallas de la ciudad[16]. Para costear los gastos de la edificación, se prorrogó durante diez años un arbitrio de dos dineros por cada libra de carne establecido ante el peligro de extensión de una epidemia ocurrida en Cartagena en 1676, y cuyo arrendamiento estaba a punto de finalizar[17].

El inicio de la obra no estuvo exento de dificultades de tipo jurídico[18] y, cuando finalmente se resolvieron, en julio de 1691 se produjo el bombardeo francés del Almirante D'Estrés que arrasó la ciudad. La construcción del nuevo hospital quedó relegada a un segundo plano, mientras que los recursos se dedicaron a recomponer las ruinas del asolado escenario urbano. Tras un paréntesis, se reanudó la construcción, sin embargo, los hechos acaecidos durante la Guerra de Sucesión, motivaron que, finalmente el llamado Hospital Nuevo, nunca pasara a manos de la orden de San Juan de Dios.

XVIII: las fiebres tercianas», *Revista de Historia Moderna*, 5, 1985, pp. 127-140; Eduardo Bueno Vergara, *Clima y Medicina en el Alicante del siglo XVIII. Amenazas medioambientales, vulnerabilidad social y estrategias de resistencia*, Universidad de Alicante, Tesis Doctoral, 2014, pp. 101-145.

14 Archivo de la Corona de Aragón [ACA], Consejo de Aragón, Legajo 822, número 23.

15 AMA, arm. 5, lib. 31, ff. 1-2v.

16 AMA, arm. 5, lib. 31, ff. 3-3v.

17 ACA, Consejo de Aragón, Leg. 822, n. 23.

18 AMA, arm. 11, lib. 1, f. 206, y arm. 11, lib. 4, ff. 65-65v.

En el contexto de la Guerra de Sucesión, por orden del rey, las tropas heridas fueron asistidas, precisamente, en el nuevo hospital en construcción, donde encontraron un lugar idóneo para obtener auxilio, proporcionado, entre otros, por los religiosos de la orden de San Juan de Dios. Esta situación se prolongó en el tiempo y el ramo militar arrendó el edificio al Ayuntamiento durante los siguientes años. La ciudad aprovecharía los ingresos obtenidos para concluir la fábrica de modo que, llegado el momento, la comunidad de San Juan de Dios pudiera habitar el nuevo edificio[19]. Nunca ocurrió tal cosa y el edificio se convirtió en Hospital Militar, en el marco de una administración militarizada y reorganizada a partir de los decretos de Nueva Planta[20].

El Hospital de San Juan de Dios, por tanto, continuó siendo un centro asistencial deteriorado e insalubre, según las apreciaciones de sus coetáneos, con un reducido número de camas para una población en crecimiento. No es extraño que, ante los episodios de fiebres, las instalaciones se colapsaran de inmediato. Se trataba de la misma institución hospitalaria que se había construido en el siglo XIV, si bien es cierto que a la fundación original se le habían unido otras habitaciones y casas anexas de forma poco ordenada. Casi cien años después de que se proyectara el nuevo hospital, en marzo de 1778, el prior del convento exponía al consistorio alicantino que mientras había aumentado la población de la ciudad, el Hospital era insuficiente para cubrir y hacer frente a las nuevas necesidades surgidas[21].

Medios de financiación

A juzgar por las continuas peticiones de ayuda formuladas por los distintos priores del Hospital, las rentas de las que disponían eran del todo insuficientes para el mantenimiento tanto de los enfermos como de los religiosos. De manera recurrente debían pedir donativos entre el vecindario, así como organizar distintos tipos de diversiones públicas para recaudar fondos[22]. Aunque no se ha localizado

---

19 AMA, arm. 9, lib. 29, ff. 40-41.

20 Enrique Giménez López, Mari Carmen Irles Vicente, «Los Municipios de Realengo Valencianos tras la Guerra de Sucesión», *Estudis: Revista de historia moderna*, 17, 1991, pp. 75-114.

21 AMA, arm. 9, lib. 73, ff. 109v-110v.

22 El déficit presupuestario, e incluso la quiebra, era constante en las fundaciones hospitalarias de época medieval y moderna, debido, sobre todo, a la escasa organización administrativa, el

el libro de cuentas (en caso de que éste se conserve), a través de una resolución del Consejo de Castilla enviada a la ciudad, conocemos someramente los rendimientos de las rentas y el frágil equilibrio presupuestario que afectaba al Hospital. Así, en 1755, con el objetivo de contribuir a su sustento, el cabildo alicantino solicitó al Consejo crear un arbitrio de cuatro dineros sobre el alquiler de pesos y medidas y un despojo diario sobre la carne, de modo que ambos fuesen destinados como auxilio económico, concediéndose finalmente 100 libras anuales. En total, sostenía la ciudad, se podrían obtener unas 400 libras anuales con las que mantener la fundación y mitigar la precaria situación que, según lo informado por el municipio, afectaba por igual a religiosos y enfermos[23]. Además, según el justiprecio elaborado en 1756, la orden de San Juan de Dios tenía en propiedad 15 casas, en contraste con las posesiones de otras instituciones religiosas como las parroquias de San Nicolás (33) y Santa María (48), o el convento de las monjas de la Sangre (37)[24].

Tabla 1. INGRESOS Y GASTOS DEL HOSPITAL DE SAN JUAN DE DIOS A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Ingresos		**Gastos**	
Concepto	**Cantidad**	**Concepto**	**Cantidad**
		Mantenimiento de camas	60 libras
		Atención a enfermos (asistencia, alimento y medicinas)	1095 libras (5 sueldos diarios por cada enfermo
Rentas: censos y casas	359 libras 11 sueldos 4 dineros	Religiosos (seis residentes y tres ayudantes)	821 libras
		Pago al cirujano*, enfermeros, culto divino y gastos menores	100 libras
Total	**359 l, 11 s, 4 d**		**2.076 libras**

Fuente: AMA, arm. 9, lib. 45, ff. 152-155. Los cirujanos de la ciudad estaban obligados a asistir al Hospital de manera gratuita, aunque no siempre se seguía esta práctica.

aumento de los gastos y la pérdida de valor de las rentas asignadas, ver Juan Ignacio Carmona García, «La asistencia social en la España de los Austrias» en VV.AA., *De la beneficencia al bienestar social, cuatro siglos de acción social*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1986, pp. 69-88.

23 AMA, arm. 9, lib. 45, f. 154v.

24 Antonio Ramos Hidalgo, *Evolución urbana de Alicante…, op. cit.,* p. 158.

Los donativos constituían otra de las partidas que figuraban en los ingresos del Hospital. Según quedaba apuntado en la solicitud al Consejo antes mencionada, de no ser por esas contribuciones particulares, se hubiesen visto abocados al cierre de la institución. Bajo este epígrafe podríamos inscribir contribuciones de diversa índole. Hasta las reformas hacendísticas de 1747, el Ayuntamiento suministraba al Hospital pequeñas limosnas en fechas señaladas como Navidad[25], Semana Santa, o el día de San Juan de Dios[26], al igual que se entregaban cantidades semejantes al resto de conventos. Asimismo, destinaban anualmente 30 libras del fondo de gastos extraordinarios para que, entre otros propósitos, renovasen los colchones y la ropa de las camas, una práctica que acabó por institucionalizarse. A ello habría que añadir que, por lo establecido en las ordenanzas de 1669, se producía un libramiento mensual de dos arrobas de harina valorado en 52 libras anuales[27].

Este tipo de ayudas se redujo considerablemente con las reformas de la Hacienda municipal impuestas por la administración borbónica, pues la mayoría de partidas estaban comprometidas de antemano y se requería el permiso del Consejo de Castilla para realizar dispendios que no estuviesen contemplados[28]. En ocasiones, los regidores del cabildo acompañaron a los religiosos para mendigar limosna entre la población a fin de mantener la asistencia a los pobres enfermos o solventar problemas urgentes, como la falta de espacio en el cementerio para enterrar a los fallecidos[29].

Por otro lado, era costumbre celebrar determinados festejos en el patio de comedias con el que contaba el recinto[30]. Era ésta una fuente de financiación utilizada en muchas ciudades del Reino[31]. A finales del siglo XVII, parece que

---

25 AMA, arm. 9, lib. 6, ff. 4-4v.

26 AMA, arm. 9, lib. 2, f. 178v.

27 AMA, arm. 5, lib. 68, *Estatutos para el gobierno de la ciudad de Alicante concedidos por Carlos II, en 18 de diciembre, 1669,* f. 116.

28 AMA, arm. 9, lib. 38, ff. 31-32. El estudio sobre la reforma de la hacienda municipal alicantina llevada a cabo por los borbones en Armando Alberola Romá, «Centralismo borbónico y pervivencias forales. La reforma del gobierno municipal de la ciudad de Alicante (1747)", Estudis: Revista de Historia Moderna [en cursiva], 18, 1992, pp. 147-171.

29 AMA, arm. 9, lib. 68, f. 30; Arm. 9, lib. 73, ff. 327-329.

30 Jaume Lloret Esquero, «La Casa de les Comèdies d'Alacant (1616-1793)», en Albert Rossich, Antoni Serra y Pep Valsalobre (eds.), *El teatre català: dels orígens al segle XVIII*, Kassel, Reichenberger, 2001; Luis Rubio García, «Documentos para la Historia del teatro en Murcia», *Murgetana*, 89, 1994, pp. 63-70.

31 Antonio Domínguez Ortiz, «La batalla del teatro en el reinado de Carlos III (I)», *Anales de la literatura española*, 2, 1983, p. 185. Ejemplos similares son abundantes: el Hospital de

la celebración de tales acontecimientos en la institución alicantina presentó diversas dificultades, sobre todo, derivadas de la estrechez del patio de comedias y su mal estado de conservación, según se desprende del testimonio del procurador del convento enviado al Consejo de Aragón en 1684[32]. No obstante, a lo largo del siglo XVIII, han quedado constancia de numerosas funciones teatrales celebradas en el recinto hospitalario[33], que siguieron llevándose a cabo. En agosto de 1796, mediante Real Orden, se prohibió la celebración de las habituales comedias en el Hospital de San Juan de Dios[34], en medio de un ambiente condenatorio hacia este tipo de espectáculos populares por parte de la Iglesia católica, aunque parece que fue de menor virulencia en los territorios de la antigua Corona de Aragón[35]. A comienzos del siglo XIX el teatro continuaba abandonado y semiderruido, y se empleaba únicamente como almacén[36].

En definitiva, parece más que evidente que el Hospital de San Juan de Dios mantuvo una precaria situación económica a lo largo de todo el siglo XVIII. Si bien es cierto que, en ocasiones, los memoriales remitidos al cabildo podían ser adornados con un tono lastimero, no lo es menos que, como hemos tenido ocasión de comprobar, poseía un claro déficit presupuestario, cuando no estaba al borde de la quiebra. No obstante, en lo que respecta a las aportaciones individuales, debemos señalar que la información que proporcionan las fuentes no es completa, como tampoco lo es la relativa a los ingresos generados por las diversiones públicas.

---

la Santa Cruz y San Pablo de Barcelona gozaba de un «privilegio de comedias» otorgado por Felipe II y confirmado por Carlos III, en Luis Sánchez Granjel, *La medicina española del siglo XVIII*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, p. 125. El Hospital General de Valencia también obtenía parte de sus ingresos a través de las representaciones, ver María Luz López Terrada, *El Hospital General de Valencia…, op. cit.,* pp. 682-684.

32 ACA, Consejo de Aragón, Leg. 822, n. 23.

33 AMA, arm. 9, lib. 9, f. 120; AMA, arm. 9, lib. 87, f. 135; AMA, arm. 9, lib. 58, f. 261v; AMA, arm. 9, lib. 58, f. 344v; AMA, arm. 9, lib. 87, ff. 124-124v.

34 AMA, arm. 9, lib. 91, ff. 278-278v. No obstante, anteriormente ya se había prohibido de forma temporal la representación de comedias. Por ejemplo, en abril de 1760, por Real Orden, se concedía nuevamente permiso para llevar a cabo funciones, siempre y cuando «no haya escándalo ni quimeras», y se impidiera la entrada a los hombres ataviados con capa y sombrero de tres picos, en AMA, arm. 12, lib. 11, f. 174-174v.

35 Antonio Domínguez Ortiz, «La batalla del teatro…», *op. cit.,* p. 178. Para el caso de la diócesis de Orihuela-Alicante ver la información contenida en Diego de Cádiz, *Dictamen sobre asunto de comedias i bailes*…, 1790 o posterior.

36 AMA, arm. 5, lib. 99, *Interrogatorios políticos mandados contestar…*

La asistencia sanitaria y sus limitaciones

El personal con el que contaba el Hospital fue evolucionando con el transcurso de los años. Así, a mediados de siglo, estaba compuesto por seis religiosos y tres asistentes. En 1797 eran diez profesos y tres criados[37], mientras que en 1803 había un criado menos, pero se contaban dos enfermeras[38]. A todos ellos habría que sumar las visitas que, por turnos, realizaban los médicos y cirujanos de la ciudad. Por último, también se podría añadir la inspección que –teóricamente– realizaban los regidores designados comisarios del morbo, quienes tenían la obligación de acudir dos veces por semana al Hospital para comprobar que la asistencia proporcionada a los enfermos fuera la adecuada, además de encargarse del control de su economía[39]. Sin embargo, el cumplimiento de estas obligaciones no debió ser estricto y, ya en 1767, el cabildo acordó que el señalado como *fiel ejecutor*, en el mes inmediato al fin de su cargo, se convirtiese en el responsable de esa vigilancia[40], algo que se repitió en 1772[41] y 1775[42], signo evidente de la falta de observancia.

A través de estas noticias referidas a la vigilancia del funcionamiento hospitalario, sabemos que el desayuno se servía a las siete de la mañana, la comida principal a las diez y media y, por último, la cena, a las seis de la tarde[43]. Por tanto, los cuidados dispensados en el hospital incluían tres comidas diarias –en el caso de que se cumplieran–, seguramente más de lo que una gran parte de la población podía permitirse. Las fuentes también señalan que los enfermos podían recibir medicinas en los casos en los que el médico lo considerase

---

37 AMA, arm. 15, lib. 28, *Estado general de la población de esta ciudad y lugares de su partido.*

38 AMA, arm. 5, lib. 99, *Interrogatorios políticos mandados contestar…*

39 Sobre la figura de los comisarios del morbo para el caso alicantino ver Eduardo Bueno Vergara y Enrique Perdiguero Gil, «Resguardo de la salud, comercio marítimo y centralismo borbónico: el caso del Puerto de Alicante en el siglo XVIII», en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna. Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, pp. 1229-1242.

40 AMA, arm. 9, lib. 58, f. 187v. La relajación en el cumplimiento de las funciones de supervisión de los centros hospitalarios es un tema recurrente, ver Asunción Fernández Doctor, *El Real Hospital Real General…, op. cit.,* pp. 51-52; y José García Hourcade, *Beneficencia y sanidad en el siglo XVIII…, op. cit.,* p. 49.

41 AMA, arm. 9, lib. 67, ff. 190-190v.

42 AMA, arm. 9, lib. 70, ff. 106v-107.

43 AMA, arm. 9, lib. 58, ff. 204-205.

oportuno, aunque en ningún caso se especifica de cuáles se trataba[44]. Los religiosos mantenían, como mínimo, diez camas o jergones, aunque era frecuente que se habilitaran otras complementarias en los momentos de mayor necesidad asistencial debido a los reiterados brotes de fiebres tercianas[45]. Hemos encontrado datos concretos a través de la documentación contable de principios del siglo XVIII, según la cual en 1710 murieron nueve enfermos[46], los mismos que en 1711[47], mientras que en 1714 fueron siete los fallecidos[48]. El número total de enfermos que podían ser atendidos por la institución durante un año rondaba los cuatrocientos[49].

Apenas hay información disponible sobre las enfermedades que padecían los pacientes, cuántos sanaban y cuántos morían, lo que nos impide acercarnos al alcance real de la asistencia prestada en la institución. La cesión a los hermanos hospitalarios establecía la obligatoriedad de ingresar en el Hospital a aquellos que presentasen las siguientes enfermedades: «calenturas, tabardillos, dolores de costado, garrotillos y heridas frescas (excepto llagas viejas), humor gálico, bubas y mal contagioso e incurable»[50], mientras que en el *Interrogatorio* de 1803 recogía, en cambio, que sólo se admitían enfermos de calenturas[51]. Por tanto, el uso dado a esta institución mudó a lo largo del siglo XVIII, o bien existió un desconocimiento de la realidad asistencial del Hospital por parte de quienes se encargaron de responder dicho cuestionario.

---

44 AMA, arm. 9, lib. 45, ff. 152-155.

45 AMA, arm. 9, lib. 23, ff. 61v-62.

46 AMA, arm. 4, lib. 16, ff. 207-257.

47 AMA, arm. 4, lib. 17, ff. 304-355.

48 AMA, arm. 4, lib. 20, f. 505.

49 AMA, arm. 9, lib. 66, ff. 39-40; AMA, arm. 9, lib. 74, ff. 54-55v. Por establecer una comparativa con otros centros asistenciales (siempre teniendo en cuenta que se trata de ciudades de mayor tamaño), desde los primeros años de existencia, el Hospital General de Valencia poseía 317 camas y un número muy superior de colchones y jergones para tender por el suelo, ver María Luz López Terrada, *El Hospital General de Valencia…*, *op. cit.,* p. 73; y, ya en el siglo XVIII mantenía una ocupación de entre 200 y 300 plazas, ver Concepción Císcar Vilata, *El Hospital General de Valencia…, op. cit.,* p. 1256. También gran capacidad tenía el Hospital de Zaragoza, donde se llegaba durante el Setecientos a las 641 camas, ver Asunción Fernández Doctor, *El Hospital Real y General…*, *op. cit.,* p. 37. Por su parte, el de San Juan de Dios de Murcia varió entre las 40 y las 142 en los momentos de mayor demanda asistencial, ver José García Hourcade, *Beneficencia y sanidad en el s. XVIII…, op. cit.,* pp. 146-147.

50 AMA, arm. 14, lib. 5, f. 130.

51 AMA, arm. 5, lib. 99, *Interrogatorios políticos mandados contestar…*

En general, el entorno en el que se desarrollaba la asistencia hospitalaria no era el más adecuado para el restablecimiento de la salud, y en el caso alicantino, encontramos diversas noticias en este sentido. Los regidores encargados de velar por el buen funcionamiento de la asistencia comunicaron en diferentes ocasiones las deficiencias en la asistencia a los enfermos, si bien es cierto que en todo momento emplearon apreciaciones poco concretas[52]. Algo más elocuente es el breve informe redactado en septiembre de 1779 por un médico y un cirujano titulares de la ciudad, en el que señalaban «la estrechez y angustia de las enfermerías que en el día, las de ambos sexos se encuentran llenas y la inmediación con que están unos enfermos de otros es suficiente motivo para que las enfermedades de calenturientos vicien a los demás, pudiendo resultar un contagio, no sólo pernicioso a los mismos enfermos por la continua inmediación»[53]. Ante estos casos de denuncia, el pleno del Ayuntamiento solía resolver instar al prior a que cumpliese lo acordado tras la cesión del Hospital a la comunidad religiosa a mediados del siglo XVII.

Reflexiones finales

Durante la Edad Moderna, el Hospital de San Juan de Dios de Alicante fue una opción minoritaria dentro de la oferta asistencial existente, compartida con otras instituciones. La atención domiciliaria, en el caso de los que podían permitírsela, o a través de los médicos contratados para hacerse cargo de los pobres, fue la dominante. La ciudad ejerció el patronato sobre la institución, procurando una parte de la financiación y fiscalizando la gestión económica y el cuidado de los atendidos. Sin embargo, tal y como hemos podido comprobar, las aportaciones fueron reduciéndose a lo largo del siglo XVIII, al tiempo que el control ejercido sobre el establecimiento se realizaba de manera irregular.

Una de las cuestiones que surgen aquí es por qué la ciudad fue incapaz de dotarse de una institución asistencial adecuada, capaz de hacer frente a las ne-

---

52 AMA, arm. 9, lib. 70, ff. 106v-107; AMA, arm. 9, lib. 74, ff. 2v-3; AMA, arm. 9, lib. 90, ff. 28v-29; AMA, arm. 9, lib. 23, ff. 60-60v.

53 AMA, arm. 9, lib. 74, ff. 292-293. La cuestión de la insalubridad es constante en los hospitales modernos, ver José García Hourcade, *Beneficencia y sanidad en el siglo XVIII…, op. cit.,* pp. 143-156; Asunción Fernández Doctor, *El Hospital Real y General…, op. cit.,* pp. 216-218.

cesidades derivadas del crecimiento urbano y demográfico. Como hemos visto, con los acontecimientos bélicos de la Guerra de Sucesión y el valor estratégico que adquirió Alicante para la monarquía como plaza fuerte, la nueva fábrica pasó a ser Hospital Militar. Con el transcurso de los años, a pesar de las más que evidentes carencias del Hospital de San Juan de Dios, las autoridades municipales no consideraron la posibilidad de emprender un nuevo proyecto de traslado. A falta de documentación en este sentido, en futuros estudios será necesario prestar atención a cuál fue el desarrollo de las otras instituciones asistenciales que coexistieron en el tiempo, para aventurar cuáles pudieron ser los motivos que pusieron fin al proyecto de traslado y relegaron la idea de un nuevo hospital capaz de atender de manera más adecuada a la población.

FAMILIARES CON SOTANA: EL PAPEL DE LOS HIJOS CLÉRIGOS EN LA BAJA NOBLEZA RURAL GADITANA. EL CASO DE LOS ESPINOSA NÚÑEZ DE PRADO (ARCOS DE LA FRONTERA, SIGLO XVIII)*

M.ª Paz del Cerro Bohórquez
Universidad de Cádiz

Resumen:

En el contexto de las estrategias familiares de reproducción y perpetuación social en la baja nobleza rural gaditana, la carrera eclesiástica fue una opción frecuentemente contemplada por los padres. Además de las inversiones realizadas en formación y adquisición de prebendas, los Espinosa Núñez de Prado contaron con el refrendo de la rama paterna que administraron las influencias y redes a su disposición en beneficio de sus parientes. Los hijos clérigos permanecieron vinculados a la familia y a la localidad protagonizando, en ambos casos, un papel relevante en el marco de las dinámicas de las relaciones y en el sostenimiento del lustre del linaje. Fueron ellos, los familiares con sotana, quienes aportaron grandes dosis de prestigio, contribuyendo con su imagen a la perpetuación y ascenso del linaje.

Palabras clave:

Clero, familia, baja nobleza, Arcos de la Frontera, Edad Moderna.

Abstract:

In the context of family reproductive and social perpetuation strategies in the low rural gaditana nobility, the ecclesiastical career was frequently an option provided by parents. In addition to investments in training and acquisition of perquisites, the Nunez de Prado Espinosa had the cachet of the paternal branch that administered the influences and networks available to benefit their relatives.

* Este trabajo se desarrolla en el marco del proyecto *Construcciones del yo: narraciones y representaciones del sujeto moderno entre lo personal y lo colectivo, siglos XVII-XIX,* HAR2014-53802-P. financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

The cleric children remained linked to the family and starring the town in both cases, an important role within the dynamics of relationships and in sustaining gloss lineage. They, family wearing cassock, were the ones who contributed with large doses of prestige, and their image to the perpetuation and promotion of the lineage.

Key words:
Clergy, family, gentry, Arcos de la Frontera, Modern Age.

Introducción

Los estudios dedicados a la historia de la Iglesia en la época moderna constituyen un terreno consagrado que no obstante, en las últimas décadas, ha adquirido cierta relevancia siendo muy numerosas las investigaciones aportadas desde diferentes perspectivas[1] y disciplinas de las ciencias sociales que han generado nuevos debates e interrogantes a los que responder en futuros trabajos.

Desde la historia social y de la familia, la reciente historiografía[2] se acerca a los componentes del estamento clerical no sólo en su calidad de miembros de la Iglesia, sino como individuos insertos en la familia y en la comunidad local, con las que mantiene relaciones personales e institucionales. Nos acercamos así a la vida cotidiana, a la dinámica de las relaciones familiares, a las redes a las

---

1 Para conocer el estado de la cuestión *Vid.* Arturo Morgado García, «El clero secular en la España Moderna: un balance historiográfico», en Ángel. L. Cortés Peña y Miguel L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 49-73.

2 Sobre familia y clero *Vid.* Antonio Irigoyen, «Clero secular, familia y movilidad social: Actores y directores» en Francisco Chacón y Juan Hernández, *Familia, poderosos y oligarcas.* Universidad de Murcia, Murcia 2000; Arturo Morgado García, «Iglesia y familia en la Edad Moderna», *Tiempos Modernos,* vol. 7, 20, 2010, pp. 1-22; Avelina Benítez Barea, *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca gaditana de la Janda,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2014; Soledad Gómez Navarro, «Familia, estamento e institución. El clero secular en el reino de Córdoba a mediados del siglo XVIII. El caso de Lucena», *Studia Histórica. Historia Moderna,* 2013, pp. 343-369; Ofelia Rey Castelao, «El clero en la diócesis de Santiago y la historia en la Edad Moderna», *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, vol. 50, n.º 1-4, 2005, pp. 627-654, entre otros.

que se encuentra vinculados descubriendo la importancia que tuvieron como actores sociales, cuyo peso se percibe en todas las parcelas de la vida de los hombres y mujeres de la sociedad de la época.

Esta intervención pretende mostrar el protagonismo de los hijos clérigos pertenecientes a una familia concreta, tratándose por tanto, de un estudio de caso, el de los Espinosa Núñez de Prado, miembros de la baja nobleza rural asentada en la localidad gaditana de Arcos de la Frontera. El estudio de las políticas de colocación de los hijos, señala como principal estrategia el ingreso en la Iglesia –tanto en el clero regular como secular– una opción que permitió la obtención de tres renuncias en beneficio del resto de hijos en los cuales efectuaron una sólida inversión en formación profesional y universitaria que culminaron de manera exitosa.

El caso de los Espinosa constituye un ejemplo de los mecanismos adoptados por la baja nobleza rural arcobricense que, a pesar de estar posicionados en el vértice de la sociedad local, no siempre contó con capitales suficientes para destinar la mayoría de hijos al matrimonio, estado que garantizaba la reproducción y perpetuación del linaje. El ingreso de uno o varios en la Iglesia fue, en general, una opción recurrente del grupo nobiliario muy rentable desde el punto de vista social y económico aunque exigía igualmente inversiones previas en formación, congrua y beneficios que ayudaran al candidato a posicionarse, cuando menos, en los peldaños intermedios de esta institución. En el caso que nos ocupa, la familia fue consciente del capital relacional en posesión de la rama paterna afincada en Sevilla, una amplia red[3] de parientes, amigos y conocidos que pusieron al servicio de sus sobrinos facilitando su acceso en las carreras, cargos y profesiones que desempeñaron. Las estrategias en su conjunto, persiguieron objetivos a corto y largo plazo. Primero colocaron a sus hijos en esferas superiores al ámbito local para posteriormente traspasar a la siguiente generación, los capitales económicos e inmateriales acumulados.

Las fuentes utilizadas proceden de los Archivos Nacionales, Provinciales y Municipales, apoyándome para su interpretación en los métodos cuantitativo y cualitativo, la genealogía, la microhistoria y las biografías colectivas, a fin de efectuar este estudio dimensionando lo micro en el contexto de lo macro. Los resultados obtenidos subrayan el peso de los «familiares con sotana» así como la

---

3 José María Imízcoz Beunza, «Familia y redes sociales en la España Moderna», en *La familia en la historia*, Francisco Javier Lorenzo Pinar (coord.), Salamanca, 2009, pp. 135-186.

importancia de sus capitales materiales y simbólicos –prestigio[4], influencia y poder– con los cuales impregnaron al linaje de esa pátina «divina» de la que gozaron los hombres al servicio de Dios.

A modo de presentación: los Espinosa Núñez de Prado

Los Espinosa Maldonado y los Núñez de Prado Maldonado fueron dos de los linajes establecidos en la Baja Andalucía tras los procesos de repoblación que mediante sucesivas alianzas matrimoniales endogámicas y consanguíneas, se expandieron por la geografía andaluza. Una de ellas unirá a los Núñez de Prado afincados en la localidad de Arcos, con los Espinosa vecinos en Sevilla, de ahí que la construcción del relato haya exigido permanentes miradas desde la localidad de Cádiz hacia la capital como lugar de convergencia de las vidas de los protagonistas.

En dicha ciudad, capital del Reino, don Miguel de Espinosa Dávila, natural de Arcos, contrajo matrimonio con doña Antonia Maldonado Saavedra, vecina de Sevilla, donde residieron, no obstante don Miguel, conservó los lazos con su ciudad de origen en las que poseyó sus *casas y heredamientos*[5] además de una importante cabaña ganadera que gestionó junto con su hijo José, el menor de los tres varones habidos de su matrimonio.

La fulgurante carrera de sus dos hijos mayores Fernando[6] y Miguel[7], posicionados en la metrópoli y casados con mujeres cercanas a la nobleza titulada,

---

4 Cristina Ramos Cobano, «Las ordenaciones eclesiásticas como estrategia perpetuación familiar: los Cepeda durante el siglo XVIII», *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1, 2011, pp. 397-418.

5 Antonio Ramos y Manuel de la Cuesta, *Descripción Genealógica de la Casa Aguayo,* Málaga 1781, p. 251. <http://books.google.es/books>.

6 Fernando de Espinosa Maldonado, obtuvo el título de Conde del Águila en 1728. Poseedor de mayorazgo de sucesión, Caballero de Santiago, Alcalde Mayor del Ayuntamiento de Sevilla, cargo que obtuvo en propiedad por compra encubierta a la viuda de José Badillo. Hermano Mayor de la Real Maestranza y Hermano Mayor de la Cofradía de la Misericordia. Cargador y Cosechero según constan en el Consulado. Desposó en primeras nupcias en 1713 con doña Beatriz de Madariaga y Ramírez Carrizosa Ursua que falleció dos años después sin dejar descendencia, casando por segunda vez ese mismo año con doña Ana M.ª Tello de Guzmán con la que tuvo un único hijo: Miguel, segundo Conde del Águila. *Vid.* M.ª Paz del Cerro Bohórquez, *Familia y reproducción social. Los Espinosa Núñez de Prado: una élite de poder en tierras de Cádiz y Sevilla,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2015,

eclipsaron las posibilidades del hermano menor, una situación que requirió la búsqueda de un escenario más acorde a los recursos económicos disponibles sin mermar el lustre que por sus orígenes le correspondía. La unión de don José de Espinosa con doña Estefanía Núñez de Prado cumplió los objetivos contemplados por ambas partes, reuniendo el capital económico de la familia arcobricense y el relacional de los sevillanos, una alianza muy provechosa para ambos linajes que colocaba al hijo menor en un contexto acorde en el cual también destacaría.

Una vez instalados en la villa de Arcos, los Espinosa Núñez de Prado formaron parte del grupo principal en el cual se integró don José con naturalidad, entendiendo que fue bien acogido por familiares, conocidos y afines. Como componente de la *rueda*[8] que conformaba el Concejo de la villa, turnó las varas de alcalde y desempeñó los oficios de teniente corregidor, regidor, alcalde de hermandad y alcaide[9] del castillo y fortaleza.

De dicho matrimonio nacieron ocho hijos de los que tres desposaron, tres ingresaron en el clero regular[10] cinco y dos realizaron la carrera eclesiástica.

---

p. 135-205; Ana Gloria Márquez Redondo, *El Ayuntamiento de Sevilla en el siglo XVIII,* Ayuntamiento de Sevilla. Instituto de la Cultura y las Artes de Sevilla (ICAS), 2010, tomo II, pp. 1008-1009; 1103-1104.

7 Poseedor de Mayorazgo, Caballero del Orden de Santiago, Veinticuatro del Ayuntamiento de Sevilla, contrajo matrimonio con Rosa M.ª de Córdoba Lasso de la Vega, hija del I Marqués de Vado del Maestre. Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, [AHNSN] Consejos, 8977. Exp. 730/1. Año, 1729.

8 La *rueda* estaba integrada por las «diez familias mayores contribuyentes» que se turnaban anualmente en los cargos del concejo municipal. *Vid.* M.ª Paz del Cerro Bohórquez, *Familia y reproducción social…, op. cit.,* pp. 39-46.

9 En la Casa de Arcos este nombramiento era prerrogativa del Duque, considerándose por tanto un cargo de confianza. Don José de Espinosa ejerció en varias ocasiones dicho cargo de lo que se desprende la existencia de posibles lazos entre ambas familias, prueba del posicionamiento de don José en la ciudad. Archivo Municipal de Arcos de la Frontera, [AMAF], Actas Capitulares, Sig. 639 (23), 1727-1731. Año 1729

10 Otro hijo de don José y doña Estefanía, José, ingresó en el convento de los Agustinos de Sevilla. Al igual que Miguel y Gabriel, asistió a la Universidad de Sevilla en la que se Doctoró en Teología. Fue prior de la Casa Grande y Provincial de Andalucía. También dos de las tres hijas, las menores, ingresaron primero en el convento de las Mercedarias de Arcos y tras la profesión, se trasladaron al de San Leandro, también en la capital. En dicho convento convivieron con dos tías paternas, una de las cuales fue Abadesa, sustituida en el cargo por Francisca Rita, su sobrina. Finalmente Fernando, se formó en la carrera militar. Fue Coronel del Regimiento de Caballería de Barcelona y de Sevilla al frente de los cuales intervino en la

Esta comunicación consta de dos partes. Una primera en la que presento la trayectoria de los protagonistas en el ámbito familiar subrayando el papel que ejercieron y las funciones que asumieron respecto a la madre y hermanos. En la segunda analizo la vinculación mantenida con la ciudad, su interacción y la proyección simbólica de su *status* mediante donaciones y fundaciones en las principales parroquias de la villa a fin de realzar el prestigio del apellido y perpetuar la memoria del linaje.

El protagonismo de los hijos clérigos

En el marco de las políticas de colocación de los hijos del matrimonio Espinosa Núñez de Prado, la carrera eclesiástica se percibe como la estrategia de mayor representación[11]. Las causas que justifican este hecho podrían ser de carácter económico[12], inclinando la balanza hacia inversiones dirigidas a la formación universitaria y la carrera eclesiástica que, como dije anteriormente, aunque también implicaba importantes desembolsos, resultaba rentable a más largo plazo. Los clérigos disponían de sus propias rentas y herencias que, bien gestionadas, constituyeron importantes capitales de los que se beneficiaban frecuentemente los sobrinos y sobrinas, a veces como herederos universales o median legados. En el caso que nos ocupa, esta estrategia perseguía la búsqueda del ascenso social en esferas de poder fuera de la localidad pues contaba con el refuerzo del capital relacional procedente de la familia paterna, cuya influencia se percibe en numerosas ocasiones a lo largo de las trayectoria vitales de los protagonistas. Los Espinosa Núñez de Prado apostaron por dotar a sus hijos de los recursos necesarios para posicionarse en sus carreras y profesiones a fin de promover el futuro

---

guerra de Portugal y sitio de Gibraltar. Su reputación le valió para ser elegido por el Gobierno de Carlos III para viajar hasta Alemania, ciudad en la se instruyó sobre las nuevas tácticas practicadas por los ejércitos de Federico el Grande, rey de Prusia. *Vid*. M.ª Paz del Cerro Bohórquez: *Familia y reproducción social…, op. cit.,* pp. 189-196.

[11] El ingreso en el clero representó en 64.5% frente al matrimonio con un porcentaje del 40%.

[12] Don José de Espinosa no poseyó vínculo ni mayorazgo como sus hermanos. Sólo Miguel, el hijo mayor, disfrutó de las rentas de un vínculo heredado de su abuela materna. La familia tuvo claras intenciones y manifestó en reiteradas ocasiones el deseo de constituirlo cosa que no sucedió por considerar que los recursos eran insuficientes. *Vid*. AHPC, Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig, 224, fol. 29. Año 1752.

ascenso tal y como sucedió en la siguiente generación, durante la primera mitad de la centuria siguiente.

Don Miguel, el hijo mayor, se educó en las casas de su tío Fernando en Sevilla, junto a su primo con el cual estableció fuertes lazos de confianza y afecto. Su entrada en el clero vino precedida de diferentes gastos como declaraba don José por su testamento en 1736, en cual dice «había gastado diferentes cantidades en bullas traidas de Roma para ponerle en posesion de la prebenda que obtuvo y gastos por pleytos de capellanias»[13]. La adquisición de esta prebenda le permitió obtener una media ración en la catedral hispalense en el año 1726[14], fecha en la que su tío Miguel ejercía como teniente de una veinticuatría propiedad del Hospital de la Misericordia, hermandad a la que a su vez pertenecía su otro tío, Fernando, conde del Águila, hermano del anterior. Fueron precisamente sus obligaciones como miembro del cabildo catedralicio lo que le llevó a renunciar a la tutela de sus hermanos[15] –cargo que ejercía según disposición del testamento paterno– aludiendo que no podía atender a sus responsabilidades ni disponer del tiempo preciso para las idas y venidas de una ciudad a otra.

Tras el fallecimiento de su padre en 1736, la relación con su madre se hizo más estrecha dejando entrever actitudes que hacen pensar en el desempeño de una *paternidad alternativa*. Miguel se percibe como la figura masculina que tutela y ampara a la madre viuda lo que justificaría su participación en decisiones relacionadas con el futuro de sus hermanos[16] así como su implicación en la administración y gestión del patrimonio familiar, funciones asignadas y ejercidas anteriormente por el *pater familias*. Esta actitud de desvelo y preocupación se constata con el testimonio de doña Estefanía, su madre, quien elogia y defiende esta labor desinteresada, según consta en el codicilo otorgado el 31 de enero de 1747 en que cual declara «que habiendo corrido aladireccion de dcho Don Miguel mi hijo el gobierno de todo mi caudal en los onze años que a del fallecimiento de dicho mi marido, debiendo a su cariño el que sin embargo de suasistencia presisa en la dicha ciudad de sevilla aya tenido el cre-

---

13 Archivo Histórico Provincial de Cádiz [AHPC], Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig 313, fol. 83. Año, 1736.

14 *Vid*. Fernando Javier Campese Gallego, «Familia y poder en los Cabildos sevillanos del siglo XVIII», en *Las élites en la época Moderna. La Monarquía española,* Enrique Soria y Raúl Recio (eds.), Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2010, pp. 81-92.

15 Archivo Histórico Provincial de Sevilla, [AHPS], Protocolos Notariales. Sig. 771, fol. 11. Año, 1737.

16 Cuando falleció su padre sus hermanos, Fernando y Gabriel, eran aún menores de edad.

sido trabajo de repetidos viajes y continuas costas asi para el gobierno del caudal, como para el adelantamiento de sus hermanos y que mediante su buena conducta, desbeloyaplicasion e debido ala Misericordia de Dios […] declaro noser responsable dcho mi hijo, ni que se le pueda hacer cargo en tiempo alguno denada que resulte de la Admon de dcho caudal, pues de todomeadado noticias…»[17], una defensa vehemente que, sin embargo, no era gratuita pues ocultaba el temor a una futura disputa entre sus hijos por cuestiones hereditarias. Las intuiciones de doña Estefanía se hicieron realidad. Sus hijos acabaron enfrentándose en un largo litigio que menoscabó los caudales y mancilló el lustre y buen nombre del linaje[18].

En este episodio de conflictividad familiar desencadenado tras la muerte de don Miguel y doña Estefanía, cobra protagonismo el menor de los hijos, Gabriel, a la sazón canónigo lectoral de la catedral de Murcia. Sus primeras noticias biográficas las encontramos en un expediente de información y licencia de pasajeros a Indias (1732) de don Juan Lasso de la Vega, fraile franciscano natural de Carmona y obispo de Santiago de Cuba, ciudad a la que se dirigía. En esta relación constan las personas que lo acompañaban entre ellos «Gabriel Espinosa Maldonado, capellán, natural de Arcos […] de 11 años, moreno, pelonegro ojos negros»[19]. Posteriormente, otro documento procedente de los expedientes de los alumnos del Colegio Mayor de Santa María de Jesús del Archivo de la Universidad de Sevilla[20], informa sobre la obtención de una beca teológica en 1742, para cuyo disfrute hubo de presentar el estatuto de limpieza de sangre, requisito *sine qua non* para ingresar en esta institución. El expediente contiene la genealogía que confirma su ilustre linaje y su *curriculum* que recoge los cargos desempeñados a lo largo de su carrera. En 1743 se graduó como licenciado en Teología y Derecho, concurriendo el mismo año a la Magistratura de Plasencia. En 1745 accedió a la lectoral de Cádiz y a la cátedra de filosofía natural que obtuvo un año después, siendo consultado ese mismo año en primer lugar para la canonjía lectoral de Guadix desde la que pasó Cartagena, optando finalmente a la vacante que se produjo en la Catedral de

---

17 AHPC. Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig. 317, fol. 105v. Año, 1747.

18 Miguel Mancheño y Olivares, *Galería de arcobricenses ilustres,* Arcos de la Frontera 1892. pp. 893-895.

19 Archivo General de Indias, en adelante [AGI] Contratación, 5480. N. 1, R. 25. Año, 1732.

20 Archivo de la Universidad de Sevilla, en adelante [AUS] Lib 36, fol. 573-643.

Murcia –de mayores rentas– por fallecimiento de don Sebastián del Moral, que obtuvo en 1751 a la edad de 30 años[21].

A pesar de residir lejos de su ciudad, don Gabriel, mantuvo los lazos familiares que adquirieron mayor relevancia, como ya he dicho, tras el fallecimiento de su hermano Miguel (1751) y de su madre (1752) a raíz del pleito desencadenado entre los hermanos y herederos. En este conflicto se erigió como árbitro y mediador, intentando repetidas veces llegar a un acuerdo beneficioso para todos. No obstante, el proceso se dilató en el tiempo y su intervención no bastó para poner fin al litigio que concluyó en 1764. Don Gabriel falleció en la ciudad de Cartagena en 1770, dejando como herederas a su hermana y sobrinas[22].

El peso de la sotana: imagen, patrocinio y mecenazgo

Las trayectorias profesionales de los hijos de don José y doña Estefanía en el seno de la Iglesia tuvieron una proyección ascendente hasta los escalones intermedios de esta institución. Es evidente que a la formación universitaria adquirida se unieron las redes e influencias de los parientes sevillanos que jugaron un importante papel facilitando dicho acomodo. El ingreso en el estamento eclesiástico constituyó *per se* una fuente prestigio, un aporte de capital relacional constituyendo, por tanto, un activo tanto desde la perspectiva económica –puesto que sus miembros disponían de sus propios capitales– como honorífica, pues la imagen del clérigo en el imaginario colectivo representaba una figura a mitad de camino entre lo humano y lo divino[23] gozando de gran reconocimiento social que por ende, redundaba en beneficio del propio linaje.

En este caso, se observa una estrecha relación tanto con la familia como con la localidad de origen en la que conservaron casa, amigos, conocidos y parte del patrimonio recibido de sus antepasados. La existencia de estos lazos se perciben por la presencia de don Miguel y don Gabriel en Arcos, a donde viajaban por diferentes motivos y para controlar tanto las propiedades particulares como el resto del patrimonio compartido con los hermanos. Es de suponer que su paso

---

21 Antonio Cánovas Botía, *Auge y decadencia una institución eclesial: el cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVIII. Iglesia y sociedad,* Universidad de Murcia, 1994, p. 137.

22 M.ª Paz del Cerro Bohórquez, *Familia y reproducción social…, op. cit.,* p. 211-217.

23 Avelina Benítez Barea, *Clero y mundo rural en el siglo XVIII…, op. cit.,* p. 18.

por la villa ofrecía la oportunidad de visibilizar ante amigos y vecinos, el *status* inherente a las canonjías que ocuparon en los cabildos de Sevilla y Murcia. El desahogado nivel económico de don Miguel queda patente en la correspondencia dirigida a doña Estefanía por don Miguel de Espinosa, II conde del Águila, primo y albacea fideicomisario, señalando los bienes y propiedades que poseyó en Sevilla entre las que destacan una hacienda arrendada en Espartina, otra en Villafranca, varias capellanías, varios coches y una berlina[24] signos de su holgada posición económica. Situación parecida disfrutó don Gabriel, quien tenía a su servicio cuatro criados y dos criadas además de una asignación personal para gastos de 2.960 reales[25].

Sirvan estos datos para afirmar sin ambages que ambos canónigos consiguieron acomodarse en el seno del estamento eclesiástico en esferas superiores al ámbito local. No obstante, su relación con la villa, con los principales miembros del concejo y dignidades eclesiásticas locales, fueron permanentes en el tiempo a tenor de las tareas de patrocinio y mecenazgo efectuadas tanto por don Miguel como por don Gabriel así como por otros miembros de la familia, beneficios a favor de las parroquias más importantes de la villa, San Pedro –muy ligada a sus padres y a su hermana M.ª Antonia-y Santa María, reconocida como primera, mayor y principal. Los afectos, por tanto, estuvieron tan repartidos como las donaciones, intentando mantener un cierto equilibrio en pro de la armonía y buenas relaciones entre ambos cleros que, a menudo, rivalizaron por los privilegios que implicaba presidir determinados eventos.

En la parroquia de San Pedro descansaron primero los restos de don José de Espinosa, en la capilla y bóveda del alcalde Juan de Ayllón, abuelo paterno[26] y tiempo después los de doña Estefanía, M.ª Antonia y Tomasa, que por expreso deseo reposaron en «las inmediaciones del Altar de la Divina Pastora»[27] un lugar acorde al *status* social que mantuvieron en vida. En esta misma Iglesia, el año anterior a 1751, don Gabriel realizó la fundación de una memoria de tres fiestas solemnes a las que doña Estefanía, en el mismo acto, hizo donación para instituir un segundo ternario por la cordial devoción y afecto a la Virgen de la Pastora a cuyos pies, como dije anteriormente, fue enterrada un año después. El clero y

---

24 AHPC. Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Autos de testamentaría. Correspondencia. Sig. 224, fol, s/n, año 1751.

25 Antonio Cánovas Botía, *Auge y decadencia una institución eclesial…, op. cit.,* p. 290.

26 AHPC. Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig. 313, fol. 81v. Año, 1736.

27 AHPC. Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig. 110, fol. 75. Año, 1787.

cabildo de dicha iglesia agradeció esta fundación «viendo aumentado el culto divino y la mayor decencia de la Iglesia», acordando y comprometiéndose a nombrar «patrona de este clero a la referida Imagen de María Santísima Ntra. Sra. de la Pastora»[28].

Otros parientes decidieron como lugar de eterno descanso la parroquia de Ntra Sra. de Santa María. Así fue en el caso de don Francisco Javier Núñez de Prado y su esposa doña M.ª Guadalupe Ortiz de Zúñiga, cuyos cuerpos fueron depositados en panteón propio, al igual que don Francisco Núñez de Prado y doña María Fernández Valdespino, su mujer, que eligieron la «bobeda […] en la Capilla Mayor del Convento de Missioneros de Señor San Francisco observantes desta ciudad de que es patrona Doña Juana Frca Lopez Maldonado»[29], ambos hermanos de doña Estefanía. La vinculación familiar a esta parroquia se tradujo en legados, limosnas, fundaciones y donaciones en favor de las fábricas de dichas iglesias y de su clero, pues la construcción de capillas y panteones familiares implicaba una serie de transferencias económicas y honoríficas que ligaban la parroquia a la ilustre memoria de un linaje.

Otra iniciativa también en favor de Santa María, como Iglesia más antigua, mayor y principal, consta por escritura ante Juan Coronado, escribano público, el 21 de julio de 1741, según la cual don Miguel tomó bajo su dirección y cuidado la construcción de un retablo para acoger la imagen de Nuestra Señora de la Antigua. El coste para llevar a cabo dicho retablo corrió por cuenta de don Miguel e hicieron un total de 4.400 reales[30].

A modo de conclusión

El ingreso en el clero a fin de realizar la carrera eclesiástica, fue una estrategia utilizada con frecuencia por las familias del grupo nobiliario. Diferentes estudios ponen de manifiesto la importancia que estos miembros representaron tanto en cuanto fueron piezas claves de cara a la ampliación de capital económico y relacional, abriendo canales de acceso a las redes de poder eclesiástico. Así mismo,

---

28 AHPC. Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig. 110, fol. 216-217. Año, 1787.

29 AHPC. Protocolos Notariales Arcos de la Frontera. Sig. 307, fol. 350. Año, 1720.

30 M.ª José Richarte García, *Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz; Ayuntamiento de Arcos de la Frontera, 2002, vol. 1, p. 215.

es importante señalar en este caso la relevancia de los familiares sevillanos, cuyo *status* sirvió para potenciar las carreras de los parientes afincados en Arcos.

Los hijos clérigos del matrimonio Espinosa Núñez de Prado, constituyen un ejemplo de ascenso a partir de la iniciativa de los padres y la colaboración de los parientes paternos posicionados en los espacios de poder de la capital. A pesar de su estancia y residencia fuera de Arcos, se mantuvieron unidos a la familia, sosteniendo y alimentando los vínculos con su ciudad en la que conservaron amigos, parientes y propiedades. Estos lazos de afecto para con la comunidad fueron fomentados mediante diferentes gestos materiales que se tradujeron en diversas iniciativas tanto económicas como simbólicas.

Sin embargo, sería un error concebir la imagen del clérigo sólo por su condición de hombre de Dios, pretendiendo con ello justificar sus obras de caridad, sus actividades como patronos o la solidaridad familiar, pues todas estas acciones estuvieron marcadas por la pedagogía y la cultura de la época. A este respecto, cabe preguntarse sobre *esas otras posibles intencionalidades* propias de la condición humana, a la que también ellos estuvieron sujetos, siendo esta una cuestión susceptible de plantear en futuros análisis. No obstante, a tenor de lo dicho, es posible concluir que los «familiares con sotana» tuvieron un papel activo y relevante en el marco de la familia, a la que aportaron capitales materiales e inmateriales que beneficiaron a las generaciones que sucedieron en el linaje.

Bibliografía

Benítez Barea, A., *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca gaditana de la Janda,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2014.

Campese Gallego, F. J., «Familia y poder en los Cabildos sevillanos del siglo XVIII», en *Las élites en la época Moderna. La Monarquía española,* Enrique Soria y Raúl Recio (eds.), Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2010. pp. 81-92.

Cánovas Botía, A., *Auge y decadencia una institución eclesial: el cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVIII. Iglesia y sociedad,* Universidad de Murcia, 1994, pp. 137-290.

Cerro Bohórquez, M. P. del, *Familia y reproducción social. Los Espinosa Núñez de Prado: una élite de poder en tierras de Cádiz y Sevilla (Siglos XVII-XVIII),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2015.

Cortés Peña, A. L. et López-Guadalupe Muñoz, M. L., «Historiografía sobre la Iglesia en Andalucía (Edad Moderna)», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, n.º 20 (2010-1), pp. 1-44.<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/viewFile/213/268>

Gómez Mavarro, S., «Familia, estamento e institución. El clero secular en el reino de Córdoba a mediados del siglo XVIII. El caso de Lucena», *Studia Historica. Historia Moderna,* 2013, pp. 343-369.

Imícoz Beunza, J. M., «Familia y redes sociales en la España Moderna», en *La familia en la historia*, Francisco Javier Lorenzo Pinar (coord.), Salamanca, 2009, pp. 135-186.

Irigoyen López, A., «Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna», en Chacón Jiménez, F. y Hernández Franco, J. (eds.), *Espacios sociales, universos familiares… op. cit.,* p. 247-260.

— «Clero secular, familia y movilidad social: Actores y directores», en Francisco Chacón y Juan Hernández, *Familia, poderosos y oligarcas,* Universidad de Murcia, Murcia, 2000.

Mancheño Y Olivares, M., *Galería de arcobricenses ilustres,* Arcos de la Frontera, 1892, pp 893-895.

Márquez Redondo, A. G., *El Ayuntamiento de Sevilla en el siglo XVIII,* Ayuntamiento de Sevilla, Instituto de la Cultura y las Artes de Sevilla (ICAS), 2010.

Morgado García, A., «El clero secular en la España Moderna: un balance historiográfico», en Ángel. L. Cortés Peña y Miguel L. López-Guadalupe Muñoz, (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 49-73.

— «Iglesia y familia en la Edad Moderna», *Tiempos Modernos,* vol. 7, 20, 2010, pp. 1-22.

Ramos, A.; de la Cuesta, M., *Descripción Genealógica de la Casa Aguayo,* p. 251. <http://books.google.es/books>.

Ramos Cobano, C., «Las ordenaciones eclesiásticas como estrategia de perpetuación familiar: los Cepeda durante el siglo XVIII», *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1 (2011), pp. 397-418.

Rey Castelao, O., «El clero en la diócesis de Santiago y la historia en la Edad Moderna», *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, vol. 50, n.º 1-4, 2005, pp. 627-654, entre otros.

Richarte García, M. J. (ed.), *Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz; Ayuntamiento de Arcos de la Frontera, 2002, vol. 1, pp. 144-146.

PRERROGATIVAS ECLESIÁSTICAS Y JURISDICCIONALES DEL ABAD DE LA COLEGIATA DE AGUILAR DE CAMPOO. ÁMBITO Y CONFLICTOS DE COMPETENCIA

Alberto Corada Alonso[1]
Universidad de Valladolid

Resumen:

Con el presente estudio se pretende dar a conocer cuáles fueron las prerrogativas, privilegios y derechos jurisdiccionales de que gozó el abad de la Colegiata de San Miguel de Aguilar de Campoo. De este modo, se analizará el papel que esta figura desempeñó dentro de la institución colegial, además de los conflictos jurisdiccionales que se produjeron durante el desarrollo de su actividad, especialmente con los obispos de Burgos.

Palabras clave:

Jurisdicción, abad, conflictos jurisdiccionales, Aguilar de Campoo (Palencia), Edad Moderna, colegiata, diócesis de Burgos

Abstract:

The present paper is intended to underscore the prerogatives, privileges and jurisdictional rights of the abbot of St Michael's Collegiate Church in Aguilar de Campoo. Thus, our paper analyses his functions in this Collegiate Church,

---

[1] Beneficiario del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU13/00594) en la Universidad de Valladolid. Miembro-Investigador del Proyecto «Justicia y mujer. Los tribunales penales en la definición de una identidad de género. Castilla y Portugal (1550-1800)», HAR2012-31909, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Proyectos de Investigación Fundamental. VI Programa Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, 2008-2011.
Este trabajo se ha realizado durante el desarrollo de un estancia breve en la Univertià degli Studi Roma TRE (Roma), financiada por una de las *Ayudas de movilidad para estancias breves en otros centros españoles y extranjeros y para traslados temporales a centros extranjeros* (2015).

in addition to explore the jurisdictional conflicts arising during his term in office, especially with the bishops of the diocese of Burgos.

Key words:
Jurisdiction, abbot, jurisdictional conflicts, Aguilar de Campoo (Palencia), Modern Age, Collegiate church, diocese of Burgos.

Introducción

El Diccionario de la RAE define colegiata o iglesia colegial como aquella iglesia que «no siendo sede propia del arzobispo u obispo, se compone de abad y canónigos seculares, y en ella se celebran los oficios divinos como en las catedrales».

Sin embargo, la realidad de este tipo de instituciones eclesiásticas se mostró mucho más compleja durante la Edad Moderna. Las colegiatas constituyeron un tipo de iglesia difícil de clasificar, con orígenes, dotación, composición, formas de provisión y, sobre todo, competencias altamente variables dependiendo de los casos y de los lugares donde se encontrasen[2]. Su situación intermedia, a caballo entre las iglesias parroquiales y las catedrales, supuso un auténtico quebradero de cabeza para las diferentes autoridades eclesiásticas, especialmente para los obispos, quienes tuvieron que «compartir» su espacio, su poder y su jurisdicción con estas entidades que cuestionaban la supremacía del ordinario dentro de su diócesis.

Aún así, hubo varias características que ejercieron de común denominador para las colegiatas españolas, siendo la principal, y más determinante de todas ellas, la existencia en su seno de un cabildo[3] y de una figura de referencia ostentadora de la máxima autoridad, que recibió diferentes denominaciones dependiendo del caso como prior, deán, prepósito o, la más común, abad. Estos

---

[2] Baudilio Barreiro Mallón; Ofelia Rey Castelao, «"Catedrales de segundo orden". Las Colegiatas de Galicia en la Edad Moderna», *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 15, 2003, p. 281.

[3] «Comunidad de clérigos dotada de personalidad jurídica cuya función esencial es rendir culto solemne en una iglesia catedral o colegial», en Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 291.

cabildos, por su parte, funcionaron a imagen y semejanza de los catedralicios[4] aunque lo cierto es que la finalidad de ambas tipologías difirió. El fin último de los cabildos colegiales era el culto solemne, es decir, la dignificación del mismo con respecto a las iglesias parroquiales. Por el contrario, en los cabildos catedrales el objetivo fue triple: el culto solemne, el auxilio al obispo y la sustitución de este durante los periodos de sede vacante[5].

La potestad para erigir en colegial una iglesia parroquial correspondió a la autoridad pontificia desde el siglo XIV cuando se decidió eliminar esa atribución de los poderes episcopales. Entre las causas para esta decisión estuvo la enorme proliferación de este tipo de instituciones –que en realidad suponía una perturbación dentro de la vida eclesiástica de la diócesis– y la considerable merma de atribuciones que conllevaba respecto de la Santa Sede[6].

Así, estas colegiatas erigidas mediante bula pontificia podrían ser «seculares o regulares, sujetas a la jurisdicción del obispo o exentas, libres o de patronato (real o particular), concatedralicias o meras colegiatas, insignes o no»[7], numeradas o no numeradas[8]. Para ello, tanto los papas desde el siglo XIV, como la Sagrada Congregación del Concilio que debería velar por el cumplimiento de las disposiciones tridentinas ya en el siglo XVI, estudiaron en profundidad las condiciones para la erección de una iglesia colegial. De este modo, tuvieron en cuenta la calidad de la población en que iba a constituirse, si era lugar debidamente poblado tanto de legos como de eclesiásticos, la categoría y ornamentos del templo donde se situaría su sede, las rentas para dotarla, si tal fundación contribuiría o no a un acrecentamiento del culto divino o si contaba con el beneplácito de la autoridad episcopal[9].

---

4 Víctor Heredia Flores, «Las iglesias colegiales españolas y la Real Colegiata de Antequera», en *La Real Colegiata de Antequera: cinco siglos de arte e historia (1503-2003)*, Antequera, Ayuntamiento de Antequera, Archivo Histórico Municipal, 2004, p. 56.

5 Tomás Muñiz, *Derecho Capitular, según el Codex Iuris Canonici y la legislación concordada de España, Cabildos Catedrales y Colegiales*, Sevilla, Imprenta y Librería de Sobrinos de Izquierdo, 1917, p. 35.

6 Víctor Heredia Flores, «Las iglesias colegiales…», *op. cit.,* p. 54; Tomás Muñiz, *Derecho Capitular… op. cit.*, p. 424.

7 Víctor Heredia Flores, «Las iglesias colegiales…», *op. cit.,* pp. 57-58.

8 Si tenían «un número fijo de prebendas, cualquiera que sea la cuantía de sus rentas que tuviera, o el dicho número aumenta o disminuye en proporción de aquellas», en Tomás Muñiz, *Derecho Capitular…, op. cit.*, p. 36.

9 Lucio Ferraris, *Prompta Bibliotheca canónica, jurídica, moralis, theológica*, Roma, Ex Typographio Michaelis Angeli Barbiellini, 1785, pp. 223-228.

De todos modos, lo que queda claro es que tuviese la naturaleza que tuviese, y contase con más o menos atribuciones o rentas, estas colegiatas se convirtieron en auténticos focos de poder en los lugares donde estuvieron asentadas. En muchos casos dinamizaron la comarca al convertirse en centros de cultura, al ejercer un mecenazgo artístico o erigirse como polos de atracción económica. Fueron también el medio por el que muchos miembros de la nobleza titulada dieron lustre a las villas o lugares que ejercían como cabeza de sus estados, a la vez que proporcionaron a las élites locales de dichos lugares un espacio de referencia donde encontrar un boato ceremonial más brillante, un lugar donde fundar capellanías, misas o aniversarios, o donde establecer unos enterramientos acordes con las necesidades de su estatus[10]. Y esto sin contar con que la provisión de los beneficios eclesiásticos de dicha colegiata fuera en régimen de patrimonialidad, lo que añadía a lo anterior la posibilidad cerrada de una carrera eclesiástica para los hijos o familiares de dichas élites locales.

Todo ello permitió, por lo tanto, que en algunos lugares, como sucedió en 1619 en Xunqueira de Ambia, en la actual provincia de Ourense, se entendiese a las colegiatas como «catedrales de segundo orden», pues «generalmente cumplían el papel en ciudades o villas que las catedrales cumplían en las sedes episcopales»[11].

Erección de la colegiata de Aguilar de Campoo: bula y concordia

En 1541 ejercía como embajador extraordinario del emperador Carlos V en los Estados Pontificios el III marqués de Aguilar de Campoo, don Juan Fernández Manrique de Lara. Entre sus muchas actividades en Roma, decidió solicitar al papa Paulo III que elevase a rango de colegial la iglesia arciprestal de San Miguel de Aguilar de Campoo dando, de este modo, lustre y preeminencia a la capital de sus estados señoriales. Para ello ofreció la supresión de las tres colegiatas sobre las que ya ejercía patronazgo, Santa Cruz de Castañeda, San Martín de Elines y San Martín de Escalada[12], con la intención de que sus mesas

---

10 Baudilio Barreiro Mallón; Ofelia Rey Castelao, ««Catedrales de segundo…», *op. cit.,* pp. 281-282.

11 *Ibidem,* p. 282

12 El motivo alegado fue que dichas iglesias se encontraban en «tierra áspera y pueblos de corto vecindario, lo que movía a sus abades a residir fuera de allí y, por tanto, los Divinos

capitulares pudieran unirse junto con la del arciprestazgo de Aguilar y, así, poder crear un potente cabildo que asegurase la celebración de los oficios con la debida dignidad.

Paulo III accedió a las peticiones del marqués y le concedió una bula de erección con la que hizo de San Miguel una colegiata insigne[13] de patronato particular que recaería, obviamente, sobre el propio aristócrata. Dicho marqués tendría la potestad de presentación del abad y de las tres dignidades –maestrescuela, chantre y arcipreste– de que estaría compuesto su cabildo[14]. La institución y colación de todas ellas, no obstante, recaería sobre el obispo de Burgos[15]. El resto del cabildo estaría compuesto por diez canónigos y ocho racioneros que se proveerían mediante oposición ante el abad[16]. Por último, la colegiata contaría entre sus oficiales con un sacristán, un campanero, un organista, un cantor con funciones de sochantre y cuatro mozos de coro.

Sin ninguna duda, el punto más interesante de la bula fue el jurisdiccional, al serle concedido al abad poderes cuasiepiscopales con jurisdicción beneficial, civil y criminal de cualquier tipo en primera instancia. Además, quedaba su persona inmediatamente sujeta al papa o a su nuncio en España, excepto en la visita, que debía hacerla el ordinario de forma personal[17]. Es decir, con esta bula el marqués consiguió para su colegiata toda la amplitud jurisdiccional que le fue posible en ese momento.

Oficios no se celebraban con la decencia correspondiente al deseo de sus fundadores», en Luciano Huidobro Serna, *Breve historia de la muy noble villa de Aguilar de Campoo*, Palencia, PITTM, 1980, p. 130.

13 El título de insigne se solía otorgar «dependiendo de si la iglesia colegial era muy antigua, de respetables tradiciones, tenía reliquias de mártires célebres, numeroso cabildo, abad o deán mitrado o un espacioso templo». Mercedes Castillo Ferreira, «La Colegiata [o iglesia colegial] como entidad musical en Andalucía y su proyección en América», en Antonio García-Abásolo, *La música en las catedrales andaluzas y su proyección en América*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010, p. 281.

14 Archivo Parroquial de San Miguel de Aguilar de Campoo [APSMAC], Bula de erección de la colegial.

15 Al hacer referencia a la mitra burgalesa hay que dejar claro que en este trabajo se hablará indistintamente de obispo o de arzobispo de Burgos, en ambos casos señalando al ordinario de la diócesis. La diferencia de término únicamente es temporal, pues cuando se erigió la colegiata de San Miguel en 1541 aún no había sido elevada Burgos a la categoría de archidiócesis, cosa que sucedería en 1574.

16 Archivo Diocesano de Burgos [ADB], Visitas Pastorales, caja 3, libro 2, p. 54r.

17 *Ibidem*.

El problema vino, sin embargo, cuando el obispo de Burgos, el cardenal Juan Álvarez de Toledo, que se encontraba también en la ciudad de Roma, tuvo noticia del contenido de esta bula. Su negativa a tal documento era obvia y la argumentación en cuanto a la vulneración grave de su jurisdicción, esperable. Después de muchas quejas consiguió que entre él y el marqués de Aguilar se diera una negociación y hubiera que realizar una concordia que aunase los puntos de vista y limitase los elementos más controvertidos de la bula[18]. De este modo, en la concordia pactada el 26 de agosto de 1541 se estableció, entre otras muchas cosas, que aunque pertenecía al abad el conocimiento de las personas eclesiásticas de su colegiata y sus causas civiles y criminales en primera instancia hasta la sentencia definitiva, se habían de exceptuar las causas beneficiales, matrimoniales, decimales y las criminales en que hubiera muerte, mutilación de miembro o efusión de sangre[19].

Esta concordia se puso inmediata a la bula para que no hubiera problemas de desconocimiento. Sin embargo, tal pretensión resultó fallida ya que desde el mismo momento de su erección comenzaron los problemas jurisdiccionales entre el abad de Aguilar y el obispo de Burgos, tanto por motivos de preeminencias, como de derechos y de jurisdicciones. Ni el marqués ni los miembros del cabildo colegial de Aguilar quisieron nunca regirse por dicho documento, apelando de forma continua a la superior validez de la bula como palabra emanada de un sumo pontífice.

El abad como cabeza de la colegial

Ahora bien, con bula o con concordia, lo que quedaba perfectamente regulado y estatuido era que la figura del abad era la más preeminente y la cabeza de la iglesia colegial. Al primer abad, don Sebastián de la Pinta, que a la sazón fue el último de la colegiata de San Martín de Escalada, se le concedieron inmensas prerrogativas.

---

18 Archivio Segreto Vaticano [ASV], Congr. Concilio, Relat. Dioec, caja 156, Visita *ad limina* presentada por el arzobispo Juan Francisco Guillén Isso en 1753, f. 212v. «auiendo tenido noticia de dicha bula se opuso a ella y a su despacho como contraria y vulnerativa de su jurisdicción».

19 APSMAC, Bula de erección de la colegial.

Su persona, como ya se ha dicho, quedaba inmediatamente sujeta a la autoridad pontificia. Solo en la visita pastoral estaría supeditado a la autoridad del obispo de Burgos, ya que la institución contaba entre sus privilegios el de que

> no pueda ser visitada sino por el arzobispo inmediatamente y personalmente, estando dentro de los Reynos de Castilla, y estando el arzobispo fuera de ellos solo por su prouisor y vicario general[20].

Se dio al abad la posibilidad de usar mitra, anillo, báculo, roquete y demás insignias pontificales[21], aunque según Luciano Huidobro esto sólo fue efectivo con el primero de los abades, Sebastián de la Pinta. La causa de que sus sucesores no lo usaran fue por no permitirse el uso de pontificales a quienes no tuviesen una renta igual o mayor a 1.000 ducados, a la que no llegaba la del abad al quedar reducida a 800[22].

De lo que sí que hicieron uso fue de otras muchas atribuciones como la de ordenar de menores a los vecinos de Aguilar y su Jurisdicción, conferir los beneficios previo examen a los hijos patrimoniales de la villa, absolver de *ordinariis reservatis*, imponer penas y censuras a sus súbditos, «echar uendizión solemne y que pudiese uendezir las cosas de la yglesia»[23]. Este último privilegio, chocaba de lleno con la autoridad del obispo de Burgos y con algunas de las disposiciones emanadas del Concilio de Trento. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII aún se seguía ejerciendo por medio del abad como lo demuestran las palabras del arzobispo Juan Francisco Guillén en 1753:

> los abades [de Aguilar], patrocinados en Madrid de los marqueses, han intentado y procurado ir ensanchando su jurisdicción y regalías, de tal suerte que el actual dice misas con la estola pendiente y sin cruzarla, y al fin de ella hecha la bendición al pueblo con tres cruces como los obispos, aunque la misa la diga rezada con otras intrusiones y abusos a este tenor[24].

Dentro de ese intento de ensanchamiento de regalías del que acusaba el arzobispo a los abades de Aguilar, se encontró un constante empeño por ejercer

---

20 ASV, Congr. Concilio, Relat. Dioec, caja 156, f. 212r.
21 APSMAC, Pleitos I, doc. 3, f. 1r.
22 Luciano Huidobro Serna, *Breve historia… op. cit.*, pp. 131-132.
23 APSMAC, Pleitos I, doc. 3, f. 1r.
24 ASV, Congr. Concilio, Relat. Dioec, caja 156, ff. 212v-213r.

algunas de las competencias que en el pasado habían desarrollado los arciprestes de San Miguel como máxima autoridad eclesiástica de la villa. Unas competencias que se dieron por extintas con la erección de la colegial, pero que nunca desaparecieron del todo del imaginario colectivo y de las aspiraciones de los abades. Entre ellas estaban la de dar licencias para obras y remates, tomar las cuentas de las fábricas y, lo que es más importante, visitar el Santísimo Sacramento, la pila bautismal y las iglesias tanto de Aguilar y como de su comarca[25].

Sin embargo, no todas las facultades del abad quedaron reguladas mediante documentos emanados en Roma. Las Reglas y Estatutos con que se dotó a la institución por parte de los patronos en 1554 delimitaron también ciertas competencias y obligaciones de la dignidad abacial.

Aunque el abad de Aguilar podía participar en el proceso de elaboración de las reglas, o precisamente por ello, estaba obligado a jurarlas en el momento de tomar posesión del cargo, así le tomare en persona o por medio de procurador. Este juramento debería hacerse a la puerta de la iglesia durante su recibimiento y, si por el motivo que fuese, este no se podía realizar, se haría en reunión del cabildo y ante su presidente[26].

La silla del abad en el coro debía ser la primera y más preeminente, por delante del maestrescuela, el chantre y el arcipreste[27], misma relevancia que debía cumplirse en las comidas y en las procesiones[28].

Dentro de las reuniones del cabildo ocupaba la posición de un prebendado más, aunque tenía las potestades de ser el primero en tomar la palabra y de poder convocar a cabildo extraordinario[29]. Durante las votaciones que se pudieran realizar en el desarrollo normal de la vida dentro de la colegiata, tanto canónigos

---

25 APSMAC, Pleitos II, 26-3, f. 1r.

26 APSMAC, Reglas y Estatutos de la Colegiata de San Miguel [RE], Regla [R], 1, ff. 18v-19r.

27 En el momento de la fundación las sillas del abad y del chantre se encontraban en el Coro de Nuestra Señora, en el lado de la nave de la Epístola, y las del maestrescuela y el arcipreste en el Coro de San Julián, en el lado del Evangelio. Rafael Navarro García, *Catálogo monumental de la provincia de Palencia. Tomo III, Partidos de Cervera de Ría Pisuerga y Saldaña*, Palencia, Diputación de Palencia, 1939, p. 252. Sin embargo, esta distribución cambió en 1613 cuando el coro fue trasladado del presbiterio a la nave central. Juan Sanz, *Iconografía mariana burgalesa*, Lérida, Imprenta Mariana, 1922, p. 19.

28 APSMAC, RE, R. 24 y 27, f. 35r-35v.

29 *Ibidem,* R. 6, f. 23r-23v. Si él no quisiera convocarlo, después de que se lo hubieran pedido, podrían hacerlo los dos canónigos más antiguos.

como dignidades tenían derecho a voto únicamente si estaban ordenados de sacro. Solo el abad escapaba a esta norma, ya que su preeminencia permitía que votase aún sin cumplir dicha premisa. Además, en dichas votaciones, él era el encargado, junto con los dos canónigos de mayor edad, de realizar el recuento de los votos emitidos[30].

Ante él debían prestar juramento los oficiales del cabildo que eran elegidos anualmente en la víspera de la Circuncisión de Cristo, es decir, el 31 de diciembre[31]. En cambio, a la hora de establecer los nombramientos de figuras como el cantor, los niños de coro o los cuatro curas de almas las decisiones y las pruebas debían hacerse de forma conjunta con el cabildo, a diferencia de lo que sucedía con la provisión de canonjías, que era una potestad privativa del abad[32].

En lo relativo a los oficios divinos las Reglas establecieron que el abad estaba obligado a oficiar el primer día de las tres Pascuas del año y en las fiestas de Corpus Christi, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Santiago, Asunción de Nuestra Señora y el día de San Miguel de septiembre. Tenía también la potestad de oficiar en cualquier otra fiesta o día que quisiere, siendo preferido a cualquier dignidad o canónigo[33]. Además, siempre que el abad dijere misa le habían de servir, no dos racioneros en función de diácono o subdiácono como estaba establecido por norma, sino que debían «vestirse» una dignidad y un canónigo, o dos canónigos, para dar lustre al oficio con el debido acompañamiento al abad[34].

Sin embargo, estas Reglas se hicieron antes de la resolución del Concilio de Trento, un suceso que cambió la deriva de la Iglesia, sentó las bases del derecho eclesiástico y creó un nuevo entramado jurídico que, con pocas modificaciones, llegó hasta el siglo XX[35]. Esta nueva realidad supuso que tras una visita del provisor de Burgos, Antonio de Castro, a la colegiata de Aguilar, se obligase a reformar varios puntos de las Reglas para adaptarlas al nuevo ordenamiento tridentino. En lo referente al abad afectó, sobre todo, al sistema de votación y a

---

30 *Ibidem,* R. 3, f. 21r.
31 *Ibidem,* R. 5, ff. 21v-22r.
32 *Ibidem,* R. 17, 18 y 20, ff. 31r-33r.
33 *Ibidem,* R. 102, f. 83r-83v.
34 *Ibidem,* R. 12 y 103, ff. 26v-27r y f. 83v.
35 Antonio Benlloch Poveda, «Jurisdicción eclesiástica en la Edad Moderna: el proceso», en Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi, *Las jurisdicciones*, Madrid, Actas, 1996, p. 119.

la forma de elegir cuándo oficiar en los días de fiesta. Con respecto al primer asunto se prohibió al abad votar e, incluso, entrar en cabildo si no estaba ordenado, al menos, de la orden sagrada del subdiaconato. Sin embargo, se permitió, en aras a su dignidad, que en caso de empate en las votaciones su voto contase como de calidad, es decir, que se prefiriese la opción elegida por el abad[36]. El segundo aspecto seguía permitiendo al abad elegir a voluntad las fiestas solemnes en que quisiera oficiar, pero se introdujo la obligación de tener que declarar sus intenciones en la víspera de la fecha seleccionada, no pudiendo, de otro modo, llevarlo a cabo[37].

Todo este poder, prerrogativas y privilegios no aseguraron, no obstante, una actitud servil del cabildo hacia su abad. Es cierto que en momentos claves en que los poderes jurisdiccionales de la institución estuvieron amenazados el cabildo respaldó sin asomo de dudas a su primera dignidad. Pero no lo es menos que nunca permitieron un exceso en sus atribuciones, un menoscabo de sus propios privilegios ni un sometimiento de los miembros capitulares. Quizás el ejemplo más notorio sea el pleito habido en 1720 en la Chancillería de Valladolid entre el cabildo y el abad, Francisco Antonio de Iztegui, debido a ciertos abusos de poder que suponían, en realidad, un incumplimiento de las prerrogativas abaciales estatuidas en la bula y en las Reglas de San Miguel. El cabildo acusaba al abad de que con sus actuaciones estaba menoscabando los derechos parroquiales y los sufragios por las almas de los feligreses, enajenando caudales de la Mesa Capitular y de la Obras Pías, gastando en pleitos propios un dinero que luego cargaba a la Mesa y excediéndose en la costumbre inmemorial del ceremonial de la colegiata durante las festividades. Además, en la elección de oficios obligaba a los capitulares a que aceptasen y jurasen de rodillas a sus pies, algo que iba en contra de la práctica habitual en las iglesias –aun en las presididas por obispos–, y en contra de la dignidad de los capitulares. Hubo que recordarle, incluso, que su presencia en los cabildos se debía a su condición de prebendado, aún con voto de calidad, y no de juez. La Chancillería dio la razón al cabildo con lo que se pudieron mermar las pretensiones crecientes del abad de Aguilar[38].

---

36 APSMAC, RE, R. 1 Añadida, f. 114v.
37 *Ibidem,* R. 21 Añadida, ff. 125v-126r.
38 APSMAC, Pleitos III, doc. 54.

El abad como poder local

Como cabría esperar, la creación de una colegiata en una villa como Aguilar de Campoo suponía una transformación permanente respecto a la historia eclesiástica del lugar, del boato y la calidad de las celebraciones y del equilibrio de poder local. Máxime, si se tiene en cuenta que el patronazgo de esta institución estuvo siempre en manos del señor jurisdiccional de la villa, el marqués de Aguilar de Campoo. Éste tenía el derecho de presentación del abad y de las tres dignidades, lo que convertía al primero de ellos en un auténtico delegado y representante del poder señorial en la villa. De este modo, el marqués de Aguilar controlaba y nombraba a las dos autoridades principales del lugar, al corregidor como representante del poder civil y al abad en cuanto a materia eclesiástica[39].

Hasta tal punto llegó esta situación, que a partir del siglo XVII, cuando los marqueses se trasladaron de forma definitiva a la Corte, sus dependencias palaciales fueron ocupadas por el abad de la colegiata a modo de vivienda y como sede de su Audiencia Abacial[40]. Esta realidad redundaba en beneficio de su poder e influencia puesto que ocupar ese espacio de enorme poder señorial permitía al abad aumentar su aura de dignidad e influencia de la villa.

Desde la fundación de la colegial una de las preocupaciones constantes del abad, y también del cabildo, fue la de acaparar rentas y privilegios en Aguilar y su Jurisdicción. Desplegando su poder, especialmente sobre los miembros del estamento clerical secular de la villa, consiguieron hacerse paulatinamente con los beneficios de las otras dos parroquias existentes dentro del casco urbano, San Andrés y Santa Cecilia. Estos beneficios recayeron sobre canónigos y permitieron, a mediados del siglo XVIII, suprimir dichas parroquias y centralizar todas las funciones de la cura de almas en San Miguel[41]. A esto habría que unir el patronazgo que al abad y el cabildo ejercieron sobre el Hospital de la Santísima Trinidad y la Cofradía que lo atendía, sobre parroquias de toda la Jurisdicción –y también de fuera de ella como en Valdelateja[42], lugar de la Jurisdicción del Honor de Sedano–, ermitas como la de Nuestra Señora de Quintana y, especialmente,

---

39 Alberto Corada Alonso, «Hacienda, rentas y privilegios de los marqueses de Aguilar de Campoo. Una aproximación desde el Catastro de Ensenada», *Estudios Humanísticos. Historia*, n.º 13, 2014, pp. 69 y 79.

40 Archivo Histórico Provincial de Palencia, Catastro de Ensenada, Relaciones de seglares, sig. 8012, L. 1, R. 615, f. 8v.

41 ADB, Visitas Pastorales, Caja 3, Libro 2, p. 56r.

42 APSMAC, Pleitos I, doc. 11.

sobre el beaterio de San Lázaro[43]. Incluso sobre instituciones controladas por el Regimiento, como el Estudio de Gramática, tuvo el abad cierta influencia, nombrando a canónigos como preceptores siempre que tuvo la ocasión[44].

Por último, habría que señalar que, como no podía ser de otro modo, esta esfera de poder chocó en varias ocasiones con el propio Regimiento de Aguilar. Los canónigos, como bien señala Víctor Heredia, «aspiraban a la preeminencia sobre los regidores dada la superioridad que otorgaba el poder espiritual respecto del temporal»[45]. Luchas y tensiones que desembocaron, en ocasiones, en sucesos violentos. Así sucedió, por ejemplo, en 1659 cuando ante un conflicto jurisdiccional interno el regimiento, con el corregidor, alguaciles y varios oficiales más al frente, asaltó la colegiata durante la celebración dominical y golpearon y apresaron a varios prebendados, entre ellos al arcipreste don Simón de Terán[46]. En otras ocasiones la situación se solventó de forma más pacífica aunque no por ello menos coercitiva. Así, y aunque la amenaza de excomunión como arma puramente eclesiástica fue perdiendo fuerza a lo largo de la Edad Moderna[47], aún servía para que el abad se impusiese al corregidor en ciertas cuestiones. Un ejemplo es lo que sucedió en 1709 cuando el corregidor, don Francisco de Cerrazón Valverde, quiso enterrar a su hija en el monasterio de Santa María la Real pero el abad, ante la posibilidad de perder los beneficios en misas y aniversarios que ello suponía, se lo prohibió bajo pena de excomunión[48].

El abad como cabeza de la Audiencia Abacial y su poder jurisdiccional

A todo este poder, había que sumarle que el abad de Aguilar era juez eclesiástico en primera instancia y cabeza de la Audiencia Abacial. Tenía la facultad, además,

---

43 Este patronazgo se ejercía de forma compartida con el Regimiento de Aguilar. Albero Corada Alonso, *Un beaterio en la Castilla del siglo XVIII. Vida y muerte en San Lázaro de Aguilar de Campoo*, Palencia, PITTM, Colección Estudios Locales, 9, 2015.

44 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pl. Civiles, Alonso Rodríguez (OLV), Caja 876, 19.

45 Víctor Heredia Flores, «Las iglesias colegiales…», *op. cit.*, p. 87.

46 APSMAC, Pleitos II, doc. 28.

47 Francisco L. Rico Callado, *La documentación judicial eclesiástica en la Edad Moderna. Estudio diplomático de los fondos diocesanos*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2014, p. 69.

48 APSMAC, Pleitos II, doc. 49.

de nombrar a un provisor, un juez delegado, un *alter ego* de la figura abacial, el cual tenía idénticos poderes judiciales, salvo que no podía proceder contra ningún beneficiado o persona de la iglesia en materia criminal si el abad se encontraba dentro de la villa[49].

El poder de este abad, o de su provisor, consistía, según la bula, en el conocimiento de todas las causas civiles, beneficiales, decimales y criminales; unos poderes que finalmente se vieron limitados por la concordia, especialmente en materia criminal[50].

Bajo este fuero, *ratione personae*, estuvieron todos los miembros del cabildo Colegial. Afectaba, por lo tanto, al maestrescuela, al chantre, al arcipreste, a los diez canónigos y a los ocho racioneros, entendiendo a todos ellos como beneficiados titulares de dicha iglesia. Luego, entre el personal de la colegiata, y regulado de igual modo, estaban el cantor, el organista, el sacristán, los cuatro mozos de coro y el campanero. Todos ellos quedaban bajo la protección y jurisdicción de la audiencia de Aguilar en primera instancia, incluso aquellos que como el campanero, el organista o los miembros cantores del cabildo no tenían por qué ser miembros del estamento eclesiástico.

Sin embargo, la autoridad del abad no terminaba en los miembros del cabildo que presidía, ya que debería rendir cuentas ante su persona cualquier otro eclesiástico, del orden que fuese, que residiera en la villa de Aguilar, aunque no tuviera un beneficio en ella, ni fuera miembro o beneficiado de la colegiata[51].

Conflictos con el arzobispado de Burgos

La existencia de colegiatas en una diócesis suponía un auténtico tormento jurisdiccional para los obispos y así se entendió, desde el primer momento, la erección de la colegiata de Aguilar por parte de los prelados de Burgos[52]. Ya el

---

49 APSMAC, RE, Regla 30, f. 37r.

50 Aquí radica la diferencia entre el *mero y el mixto imperio*. A la jurisdicción del *mero imperio* se le atribuye un grado de jurisdicción mayor, pudiendo aplicar penas corporales e incluso la pena capital. Al *mixto imperio*, por el contrario, se le atribuyen unos poderes menores, que no incluyen la aplicación de estas penas ni tampoco su juicio, en aquellos casos en que hubiera efusión de sangre, etc.

51 APSMAC, Pleitos II, doc. 48.

52 En la diócesis de Burgos hubo, hasta 1754 en que se creó el obispado de Santander, entre 12 y 10 –ya que algunas fueron desapareciendo con el tiempo– colegiatas: Valpuesta, Bri-

cardenal Toledo lo supuso cuando la bula concedió más poder del que cabría esperar para un simple abad, y todos sus sucesores lo comprobaron cuando vieron que ni este abad ni el cabildo de Aguilar iban a cesar en su empeño por estirar al máximo dichas competencias. Más, incluso, al saber que contaban en sus conflictos con el apoyo tanto del marqués como del regimiento de Aguilar, ligando indisolublemente el destino de la colegial al de la villa[53].

Los motivos principales de tales enfrentamientos con la autoridad ordinaria fueron dos. En primer lugar el conocimiento por parte del abad de las causas cometidas por sus beneficiados independientemente de donde se cometieran. Y en segundo lugar, y por encima de todo, el tratamiento que en primera instancia se hizo de las causas criminales, especialmente de aquellas como las que suponían muerte, efusión de sangre o mutilación de miembro y que habían quedado excluidas en el tenor de la Concordia.

En ambos casos, la controversia llevó a largos y continuados pleitos que se prolongaron durante toda la Edad Moderna, aunque el mayor número de conflictos jurisdiccionales se dieron en el periodo comprendido entre 1571 y 1652.

Con respecto al primero de ellos, hay que decir que las primeras noticias que se tiene de este asunto surgen del pleito emanado de las violencias cometidas por el canónigo Juan de Castañeda contra Casilda de Cascajar en el lugar de Valdelateja, –jurisdicción de Sedano–, donde dicho eclesiástico servía como beneficiado. La denuncia de la víctima ante el provisorato de Burgos, y la puesta en prisión del agresor, provocó una respuesta airada por parte del abad de Aguilar, que no solo reclamaba el conocimiento de la causa, sino también la inmediata puesta en libertad de su «súbdito». Solo la intervención del Nuncio Apostólico dando por válidos los argumentos del abad pusieron fin al conflicto y permitió la delimitación de dicha competencia de manera permanente. Se estableció, por lo tanto, que el abad pudiera conocer sobre sus súbditos inmediatos «en qualquier parte, aunque sea fuera de esta dicha uilla e sus términos conforme a la bulla de Su Santidad y estar en tal costunbre»[54]. Solo se reducía a la villa de Aguilar el conocimiento sobre las causas de los eclesiásticos que no fueran miembros ni personal del cabildo.

---

biesca, Castrojeriz, Cervatos, San Quirce, Lara, Santillana, Santander, Lerma, Escalada, Elines y Aguilar. Con varias de ellas, especialmente con las de Santander, Bribiesca y Santillana, tuvo el obispo problemas jurisdiccionales durante la Edad Moderna. ASV, SCongr. Concilio, Relat. Dioec, caja 156.

53 APSMAC, Pleitos I, doc. 7, f. 2r.

54 APSMAC, Pleitos I, doc. 11, s. f. y Pleitos II, doc. 45 y 48.

Mayores problemas dieron las causas criminales. Siempre que surgía un conflicto de competencias de las exceptuadas en la concordia y el abad ejercía su jurisdicción, «haciendo fuerza en conocer», desde Burgos se intentaba inhabilitar dicho proceso. Unos intentos que podían llevarse a cabo por la vía judicial, como sucedió entre 1645 y 1652, o mediante la toma de medidas más drásticas como la puesta en prisión, saltándose su inmunidad, del abad de Aguilar por orden del obispo de Burgos en 1571[55]. En ambos casos la situación tuvo que remitirse a instancias superiores, tanto a la justicia real ordinaria como a tribunales eclesiásticos. Así, conocieron de estos asuntos la Chancillería de Valladolid, el Consejo de Castilla y la Nunciatura de España. En todos los casos salió vencedor el abad de Aguilar que vio ampliadas y delimitadas sus competencias en materia criminal. Unas sentencias, no obstante, que no hacían sino validar los hechos consumados que venían realizándose por parte del abad desde la erección de la colegiata en 1541[56]. Basta con observar la sentencia definitiva que el nuncio Giulio Rospigliosi, futuro Clemente IX, dio en diciembre de 1652, y en la que decía:

> amparo al dicho Abad y Cabildo en la posesión *vel quasi* en que ha estado y estaba al tiempo y cuando se movió este pleito del uso y ejercicio de la jurisdicción y conocimiento de causas civiles, criminales de cualquier género y beneficiales de las personas prebendados y ministros de la iglesia colegial […] en la cual no sean inquietados, molestados ni perturbados por persona alguna[57].

Otros motivos de disputa fueron las causas matrimoniales, beneficiales y decimales, aunque esto importó siempre en menor medida a los prelados de Burgos. De todas ellas, las patrimoniales fueron las menos discutidas desde la mitra

---

55 El abad apresado fue Sebastián de la Pinta, a quien se sacó de Aguilar de noche, con gente armada y se le trasladó a la cárcel de la Audiencia en Burgos. APSMAC, Pleitos I, doc. 3, 5, 6, 7 y 9. Sin embargo, esta situación nunca llegó a extremos de enfrentamientos como los vividos entre la colegiata de Valladolid y el obispo de Palencia. Jonás Castro Toledo, «Competencias del obispo de Palencia y el Cabildo Colegial de Valladolid (1095-1595)», en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia. Tomo II, Fuentes documentales y Edad Media*, Palencia, Diputación de Palencia, 1987, pp. 563-572.

56 La colegiata de Aguilar hizo valer la bula por encima de la concordia y demostró, con un elevado número de precedentes, cómo el abad había conocido en materia criminal en casos en los que un canónigo había dado muerte a otro, había habido amputaciones de dedos, agresiones físicas, etc. APSMAC, Pleitos I, doc. 11, 11-bis; Pleitos II, doc. 26, 26-bis, 26-3, 45, y 48.

57 APSMAC, Pleitos II, doc. 26-bis.

burgalesa, ya que desde el principio el abad conoció en dichas causas, proveyendo los beneficios y dando edictos. Los opositores debían presentarse ante el abad y él daba el título y hacía la colación en el más idóneo sin intervención alguna del obispo. De los dos casos restantes, quien nunca opuso excesiva resistencia fue el propio abad ya que entendió, sin discusión alguna, que se eliminasen sus prerrogativas en materias decimales y matrimoniales. Con respecto a las primeras porque no se podía ser juez cuando el abad era una de las partes interesadas en el reparto de diezmos. La segunda era más obvia. No le interesaba entender en cuestiones matrimoniales pues los súbditos sobre los que ejercía jurisdicción, principalmente eclesiásticos, tenían vetado el sacramento del matrimonio[58]. Además, desde Trento, estas competencias quedaron perfectamente limitadas a la autoridad episcopal.

Conclusiones

Analizados brevemente todos estos aspectos, se pueden extraer varias conclusiones. La primera y principal de todas ellas es que con la bula de erección de la colegiata se estaba creando, en realidad, una nueva figura de poder local. A la autoridad y poder que ya de por sí emanaban los prelados de la Iglesia, por pequeños que fueran, se unía el hecho de que el abad era, y actuaba, como un auténtico delegado del poder señorial. El derecho de patronazgo del marqués, por otra parte, así lo exigía. Nunca un nombramiento se hacía a cambio de nada y sin motivo en el Antiguo Régimen.

Por otra parte, y aunque el grueso de su poder se desplegó sobre los miembros y personal del cabildo, –y sobre el resto de eclesiásticos de la villa–, no se puede obviar la influencia que ejercía sobre el resto de la población. Y no solo en materia espiritual, como es obvio, sino también de coerción sobre las autoridades de la villa y de patronato sobre ermitas, parroquias o centros asistenciales.

Su relación con el regimiento de Aguilar fue, por lo general, más correcta de lo que cabría esperar. Hubo conflictos económicos, competenciales y de preeminencias. En ocasiones, incluso, como sucedió en 1659, con matices de violencia, pero por lo general se dio un coexistencia pacífica y, en determinados momentos como durante la prisión del abad en 1571, de defensa y apoyo mutuo.

---

58 APSMAC, Pleitos II, doc. 26.

Justo lo contrario que sucedió con la autoridad del ordinario de Burgos. Los privilegios, exenciones y la amplitud de competencias emanadas de la Bula de Paulo III, sin contar con el desacato manifiesto de la Concordia y el posicionamiento de la Nunciatura, hizo que las relaciones entre ambos estamentos eclesiásticos fueran duras y frías. Solo la desaparición de la Colegiata de Aguilar, junto con todas las del arzobispado, tras el Concordato de 1851 permitió poner fin a los conflictos y disputas jurisdiccionales que atormentaron a los prelados burgaleses durante toda la Edad Moderna.

LA MUERTE Y SU DIMENSIÓN SOCIAL Y RELIGIOSA EN LAS REGLAS DE COFRADÍAS DE OJACASTRO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI

Julio José Cordero Guerra
Universidad de Sevilla

Resumen:

Las cofradías constituyeron un sistema fundamental en la configuración social tanto en buena parte de la Edad Media como en los albores de época moderna. Por tanto, el estudio de las disposiciones cofrades ante el tema mortuorio es clave para comprender la mentalidad de la sociedad en un momento de gran importancia por ser un período bisagra entre el Medioevo y la Edad Moderna. Por tanto, la solidaridad social se hace palpable en las reglas cofrades de Ojacastro, siendo una fuente de gran interés y relevancia para el estudio histórico.

Palabras clave:

Cofradía, ordenanzas, muerte, solidaridad, Edad Media, Edad Moderna.

Abstract:

The confraternitys was a fundamental system in the social configuration in much of the middle ages and the early modern times. The study of the founding ordinances about the dead is very important to understand the mind of the society at a time of great importance for being a period between the middle ages and the modern age. Therefore, social solidarity is palpable in the confraternity's founding ordinances of Ojacastro, being a source of great interest and relevance for the historical study.

Key words:

Confraternity, ordinances, death, solidarity, Middle Ages, Early Modern Age.

Efectivamente, las cofradías fueron una institución clave para la configuración de una estructura de solidaridad, no sólo ante el hecho de la muerte, sino también en otros ámbitos, como la asistencia en la enfermedad o en las vicisitudes económicas en este período histórico[1]. Pero, como ya señalamos, lo que aquí nos ocupa es todo aquello que se refiera a este carácter mutualista ante la muerte. Para ello, se han extraído una serie de parámetros que faciliten el estudio de dichas ordenanzas, para así poder obtener, además de un análisis pormenorizado, una visión de conjunto de las mismas. Por tanto, en los siguientes párrafos realizaremos un análisis de cuatro reglas cofrades pertenecientes a la villa riojana de Ojacastro, integradas en un intervalo cronológico que comprende unos cincuenta años (1500-1550), contrastando algunos aspectos con lo dispuesto en los textos sinodales del mismo tiempo y lugar. La villa de Ojacastro pertenecía en este tiempo al obispado de Burgos –fruto de la intrincada geografía diocesana– junto al resto de poblaciones que ocupaban la zona sur del valle del río Oja y otras villas del oeste de La Rioja[2]. Por tanto, iremos interpelando a la documentación sinodal de la diócesis de Burgos a la vez que vamos abordando cada uno de los temas tratados.

Respecto a estos *ítems*, aquí se han seleccionado algunos que se consideran muy ilustrativos sobre la actividad mutualista de las cofradías. El primero de ellos es de índole económica, esto es, el pago de los costes del ritual fúnebre a los difuntos que no pudieran permitírselo, pues, como bien apunta González Arce, los funerales en estos momentos resultaban demasiado caros[3]. De este

---

1 Estas atribuciones de las cofradías han sido ampliamente estudiadas por algunos autores. En este sentido, una de las obras fundamentales, por su detalle y su amplio espectro temático referente a las cofradías cántabras postridentinas, así como su enfoque desde una perspectiva sociológica, es la de Tomás Mantecón: Tomás Antonio Mantecón Movellán, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Santander, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1990.
En esta línea se sitúa también el trabajo dedicado a la solidaridad de las cofradías, en este caso de Granada: Miguel Luis López Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1994.
Y, por supuesto, los trabajos de la doctora Torremocha, del que destacamos: Margarita Torremocha Hernández, *Solidaridad en el Más Allá: la Cofradía Sacramental y de Ánimas de la Iglesia de la Magdalena de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2003.

2 Santiago Ibáñez Rodríguez, «La diócesis de Calahorra a mediados del siglo XVI según el libro de visita del licenciado Martín Gil», *Brocar*, 21 (1998), pp. 135-183.

3 José Damián González Arce, «La cofradía laboral como precedente del gremio. Los mercaderes de Toledo durante el reinado de los Reyes Católicos», *En la España Medieval*, 31 (2008), pp. 177-216, p. 180.

modo, en las ordenanzas de la cofradía de San Quiles se recoge de la siguiente manera: «Otrosí, hordenamos que si algún confrade nuestro llegare al tiempo de su finamiento a tanta pobreça que no tubiere para mortaja, ni para candelas y para ofrenda, que el abad o prior e mayordomos cunplan su mortuorio de lo de cabildo»[4].

Estas líneas sacan a relucir el carácter mutualista de las instituciones cofrades al tiempo del deceso de uno de sus miembros o allegados. Además, ésta es una fórmula que se repite en las demás reglas estudiadas con una estructura casi similar. Por tanto, podemos afirmar que este elemento de ayuda por parte de las cofradías constituía una función primordial de las mismas. Esto explicaría, a su vez, la gran demanda que existía por parte de muchas personas que no pertenecían a estas hermandades, de unirse a las mismas; algo que las convirtió en instituciones en las que la entrada a éstas era algo muy solicitado[5]. No es casualidad, por tanto, que las propias confraternidades intentasen poner coto a una hipotética libre integración a este tipo de asociacionismo. Es decir, en las ordenanzas podemos observar cómo se intenta controlar, mediante la imposición de una cantidad monetaria, la filtración hacia estas cofradías de personas que se sentían cercanas a su muerte. Así, observamos en la regla cofrade de Santa Marta un enunciado que coincide también, en gran medida, con los que se encuentran en las otras cofradías que se han analizado:

> Otrosí, hordenamos que si algún hombre o muger que quisiere entrar confrade en nuestra confradía al tiempo de su finamiento, mandare que le hagan todas las honrras que al confrade (…) que pague dozientos y cincuenta maravedíes, y la çera que se gastare, e si no quisiere que le hagan todas las honrras enteramente, pague dozientos. Por la muger que fuere muger de confrade, que no pague cosa alguna[6].

La urgencia que existía por parte de los que intuían que su muerte estaba cerca de pertenecer a estas cofradías para ser asistidos en esos dolorosos días se pone de manifiesto en las líneas que acabamos de leer. Un sufragio que, para algunos, resultaba ser *conditio sine qua non* para enfrentarse a tan duro trance de una forma digna. Además, nos llama la atención la mención que se hace sobre

---

4 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [ARCHV], Pergaminos, Caja 80-3, f. 3r.

5 José Sánchez Herrero, *Las diócesis del Reino de León*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1978, p. 385.

6 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 3r.

la mujer de los cofrades, por cuyas costas fúnebres no habían de pagar nada. Esto es algo que también se repite en las cuatro ordenanzas estudiadas, y un aspecto que es interesante señalar, pues se intuye el alivio que debían sentir los hermanos cofrades si sabían el descargo económico que ello significaba. En este sentido, solo una de las cofradías, la de San Miguel, introduce una variante en la que sí se ha de pagar una pequeña cuantía –una cantidad de cera– por el ritual mortuorio de las mujeres: «(…) e si fuere muger que faleçiere que sea de confrade, que no aya de pagar saluo la çera e le fagan las honrras que le façían a su marido»[7].

Acabamos de ver la ayuda que ofrecían las cofradías al cofrade fallecido y su mujer, pero también extendía este servicio a otros miembros de la familia. Nos referimos a los hijos y criados de éstos. Decimos que se trata de un elemento de solidaridad más de índole emocional que económico, pues así se recoge en las ordenanzas fundacionales que aquí se tratan. De este modo se menciona en el documento fundacional de la cofradía de San Sebastián y San Fabián: «Otrosí, hordenamos que qualquier confrade que tubiere criaturas o criados que quisiere Dios llebarlos de este mundo al otro, sy quisieren llamar a los confrades que lo baian a enterrar, e que pague el padre o mano que fuere veynte e çinco maravedíes e una libra de çera»[8].

Como vemos, la cantidad que se había de pagar para la asistencia en estos momentos –una cantidad que se repite en las demás ordenanzas– era muy baja, casi simbólica. Por tanto, podemos intuir que ese apoyo se cristalizaría, como ya se ha dicho, en un acto de presencia a fin de no dejar en soledad a aquellos que abandonan el mundo de los vivos[9]. Sólo una de las cofradías referidas, la de San Miguel, excluye a los criados de esta premisa, pero por otro lado, se ve que lo que han de pagar los hermanos cofrades miguelinos por los costes del enterramiento de sus hijos era sustancialmente menor:

---

7 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 3v.

8 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-4, f. 5v.

9 A partir de los siglos XI y XII se invierte la tónica habitual referente a la actitud de los vivos respecto a los muertos. En palabras de Baschet, nos dice que es cada vez más amplia la «creciente ritualización de las prácticas que los vivos realizan en favor de los muertos. Mientras que el culto a los muertos propiamente dicho (que, en la Antigüedad pagana, esperaba de los antepasados beneficios para los vivos,) se concentra en el cristianismo en «esos muertos tan especiales» que son los santos, la relación esencialmente se invierte, puesto que desde entonces son los vivos los que deben rendir servicios a los muertos», en Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México D.F., 2009, p. 426.

> Otrosí, hordenamos que cada y quando algund fijo o fija de los dichos cofrades faleçieren, si el padre quisiere que lo vayan a honrrar, pagando la çera que se quemare allende de aquel vna libra de çera para la dicha cofradía, que los confrades que se allaren a la zazón en la villa, sean obligados a lo fir a enterrar faziéndoselo primeramente saber, y el que no viniere, pague de pena treinta maravedíes para la dicha cofradía[10].

Se hace evidente así la importancia y la fuerza de las cofradías como garante de la solidaridad social, bálsamo ante el trance que supone el fallecimiento de los seres queridos. Ésta, como ya se ha dicho, es una de las razones de ser de las cofradías[11], y las aúpa como una institución clave en las estructuras sociales de finales de la Edad Media y los albores de la época moderna. Este hecho queda constatado en los encabezamientos de las distintas ordenanzas fundacionales de las cofradías de esta villa. De esta manera se refieren las siguientes palabras que encabezan la regla cofrade de Santa Marta:

> Por ende, nos los confrades e confradas de señora Sancta Marta, que agora nuevamente hordenamos e establecemos esta sancta confradía e hermandad para saluación de las ánimas e honra y saluo de los cuerpos, porque todos siruamos e andemos regladamente en seruicio de Dios nuestro señor (…) e para que en vna vnión, fe, amor y concordia nos hagamos buenas obras los vnos a los otros, e por que sepamos la regla e horden que auemos de tener, obseruar e guardar a nuestros confrades y confradas al tiempo de su finamiento, hordenamos esta regla de la dicha cofradía en la manera siguiente[12].

En este sentido, pero con un discurso bastante más apocalíptico, los cofrades de San Miguel dejan constancia en sus ordenanzas de la importancia de su asociación como un elemento de salvoconducto esencial para estar bien preparado ante el hecho de la muerte:

---

10 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 4v.

11 Para tener una visión general sobre las funciones que caracterizan a las cofradías, la ya citada tesis doctoral de Sánchez Herrero es muy recomendable, pese a que hace ya casi cuarenta años de su publicación, pp. 381-391.
Del mismo modo, aunque el estudio es sobre un tiempo y lugar distintos, no por ello resulta menos iluminador respecto a la función de las cofradías como instituciones de solidaridad el trabajo de María José de la Pascua Sánchez, «La solidaridad como elemento del "bien morir". La preparación de la muerte en el siglo XVIII (el caso de Cádiz)», en *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular. Siglos XIII-XVIII*, Eliseo Serrano Martín (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 343-364.

12 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 2r.

> Et por ende, nosotros el cauildo e confrades de senior Sant Miguel (…) temiendo a queste espantoso e temedero día queriéndonos exerçitar e esforçar en alguna obra piadosa e santa, porque mejor razón de nosotros podamos dar en aquel día, acordamos de fazer una congregaçión e confradía con devotas e virtuosas e santas ordenanças e obras, segund e por la forma que el fuego del Espíritu Santo nos administrare e enseñare[13].

Las hermandades se erigen, así, como una especie de *lobby* –si se permite la expresión– que garantiza la entrada en el Paraíso en el momento en el que el finado ha de traspasar las puertas de la vida terrenal[14]. Qué duda cabe, entonces, que ser hermano de una cofradía constituía un elemento de seguridad en vida, en un momento en el que la muerte colgaba cual espada de Damocles sobre la cabeza de estas personas.

El apoyo emocional que acabamos de apuntar se completaba con el acompañamiento del recién finado en su casa antes de ser sepultado. Nos referimos al velatorio. Por supuesto, las cofradías no dejaban este aspecto en el aire. Sus ordenanzas fundacionales hacen referencia al cortejo del difunto antes de ser enterrando si éste había muerto durante la noche. Así, suponemos que tras ser el cadáver aseado y vestido para su exposición[15], era expuesto a la vista, además de a parientes, clérigos, amigos, vecinos –y hasta curiosos–, a los propios co-

---

13 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 2r.

14 En este sentido, es muy interesante la reflexión que nos ofrece Baschet: «El temor al Infierno y la esperanza del Paraíso guían el comportamiento de cada ser humano; y la organización misma de la sociedad se funda en la importancia del otro mundo», en Jérôme Baschet, *La civilización feudal…, op. cit.,* p. 403.
Para obtener una visión global en el tiempo de este proceso, Elías se refiere al siglo XX pero mirando, como en toda su obra, de reojo al período del Antiguo Régimen: «Al parecer, el aferrarse a una creencia sobrenatural, que promete una protección metafísica frente a los imprevisibles reveses del destino y sobre todo frente a la propia caducidad, sigue siendo una actitud mucho más apasionada entre aquellas clases y grupos en los que la duración de la vida es más incierta y escapa en mayor medida a su propio control», en Norbert Elías, *La soledad de los moribundos*, México D.F., 2000, p. 28.
Desde una perspectiva sociológica –como la de Elías– es recomendable, para completar nuestra óptica sobre esta temática, la lectura de Ana R. Rabazo Vinagre, «Muerte y pérdida de identidad. Temor que despiertan en la sociedad castellana durante la Baja Edad Media», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, 24 (2011), pp. 353-386.

15 Para conocer, en su extensión, este proceso de preparación y exposición del cuerpo, es muy interesante la lectura (aunque por supuesto, no la única) de Susana Royer de Cardinal, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Buenos Aires, 1989, pp. 146-150.

frades. Este es un momento, claro está, que reviste gran importancia por ser la expresión, como se ha señalado, de ese carácter comunitario de las instituciones de asistencia social –y de la propia sociedad– en estos tiempos históricos. Por tanto, encontramos repetida una fórmula por la cual se pena con una multa económica a aquellos que no asistiesen al velatorio del hermano finado. De todas ellas, rescataremos la de la cofradía de San Miguel, por su esclarecedora perspicacia:

> Otrosí, hordenamos que cada e quando algund confrade de la dicha confradía faleçiere al tiempo que no se aya de enterrar en aquel día, que los otros confrades que viuieren en la dicha villa sean obligados de yr a la casa del tal finado a la hora que le fuere fecha señal de la campana y estén allí acompañando el cuerpo fasta que los clérigos digan al tal finado sus vegilias rezadas e un responso cantado, y los dichos confrades legos rezen entretanto que los susodichos clérigos dixeren lo susodicho: nueve aue marías a honor de los nueve gozos de nuestra señora e doze pater nostres con sus aues marías (…)[16].

La cantidad con la que se pena la no asistencia al velatorio, en ningún caso más de treinta maravedís, nos hace pensar que esta ausencia era más un hecho simplemente testimonial que algo que sucediese con cierta frecuencia. Por tanto, podemos aventurar que este apoyo emocional de las cofradías, esta cobertura social al difunto y sus allegados, era un hábito más que consolidado. De esta forma, hemos de reiterar la idea de la importancia de este proceso de acompañamiento a los difuntos, algo que constituía una manifestación evidente de la solidaridad de la *christianitas*[17].

Esta función asistencial de la que estamos hablando se producía también en el siguiente de los pasos del ritual mortuorio, en este caso, el llevar el cuerpo a soterrarlo. De nuevo, nuestras cofradías dejan buena constancia de lo importante que era estar junto al fallecido y su familia a la hora de levantar el cuerpo y llevarlo a la iglesia o al cementerio para enterrarlo, conminando a los integrantes de éstas a que acudieran allí donde yacía el difunto, bajo una pena monetaria si se incurría en el incumplimiento de este mandato. De nuevo, nos percatamos

---

16 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 3r.

17 Ilustradoras las palabras de Royer de Cardinal en este sentido: «la sociedad toda era convocada, y su asociación a las ceremonias mortuorias significó una respuesta activa de la comunidad y una demostración de solidaridad hacia el difunto y hacia sus deudos», en Susana Royer de Cardinal, *Morir en España…, op. cit.*, p. 164.

que la cantidad es casi simbólica, e intuimos que el hecho de acompañar el cuerpo hasta el lugar de enterramiento era una práctica respetada por los cofrades. Ésta, también, constituye una fórmula que se repite en todas las ordenanzas estudiadas, con más o menos variaciones pero, en general, con una estructura similar. En este caso, sacaremos a colación la que parece más representativa por su amplio detalle:

> Otrosí, hordenamos que todos lo confrades de la dicha confradía sean obligados de estar a la puerta del confrade finado al tiempo de lebantar las andas para lo llevar a la yglesia cada vno con su çirio en la mano ençendido, y el mayordomo esté allí entonçe a les dar los dichos çirios, y el confrade que faltare al tiempo susodicho, que pague de pena çinco maravedíes, e si los mayordomos no fueren venidos con la çera, pague veynte maravedíes de pena[18].

Así, la cofradía se transforma en la familia espiritual del difunto, un refugio seguro y fiable para no estar solo ante semejante trance. Dicha importancia radicaba, como vemos, sobre todo en el apoyo espiritual que ésta le otorgaba al fenecido, un hecho que a él, en vida, le tranquilizaba[19]. Incluso, en las ordenanzas de la cofradía de San Miguel, las penas económicas se endurecen hasta tal punto que ordenan «que qualquier confrade que no viniere a sepultar al otro confrade, que sean del (…) o su muger, que pague de pena tres reales»[20]. Ahora sí, podemos suponer que el hecho de hacer hincapié en penar estas prácticas delata una más que posible transgresión de las normas cofrades. En esta línea, una de las ordenanzas de la cofradía de Santa Marta nos resulta muy esclarecedora:

> (…) y por quanto por esperiençia se a visto, que a cavsa de la poca pena de este capítulo algunos confrades no quieren echar mano de las andas y sepultar los defuntos, se mandó a consentimiento de todo el cabildo que qualquiera que en esto fuere desobediente, pague de pena la que el cabildo mandare[21].

---

18 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 3r y f. 3v.

19 En este sentido, sabemos de casos en los que se llegó a pagar una gran cuantía –en algunos de ellos, hasta dos mil reales– por ser acompañado por cofradías al tiempo de la muerte, en Silvia María Pérez González, «Mujeres y cofradías en la Andalucía de finales de la Edad Media», *Historia, Instituciones, Documentos*, 39 (2012), pp. 185-211.

20 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 5r.

21 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 3v.

Tampoco podemos dejar de resaltar la teatralidad con la que este acto, el de acompañar al difunto a su inhumación, estaba revestido. En este caso, llama la atención el deseo de que los cofrades acompañasen al cuerpo con antorchas o cirios encendidos para desterrar la oscuridad de la ceremonia, pues «la oscuridad, en contraposición, es el símbolo del demonio, príncipe de las tinieblas. La luz posee, pues, una connotación más profunda, religiosa y simbólica, que el solo hecho de esparcir luminosidad»[22]. Nos es fácil imaginar, pues, la solemnidad y la sobrecogedora impresión que debía ser contemplar un ritual como este. Una imagen similar nos evocan las misas por los difuntos a las que los hermanos cofrades habían de asistir periódicamente, se entiende que una vez al año, en la que los integrantes de la cofradía habían de marchar en ceremoniosa procesión y asistir a una misa en memoria de los cofrades muertos, en la cual se nos antoja que debía ser, cuando menos, impactante ver un grupo de personas rezando sobre las tumbas y a la luz de las velas[23]. Así pues, bajo una retórica casi similar, esto queda recogido en las reglas de las cofradías de San Sebastián y San Fabián, y Santa Marta; rescatando aquí la de esta última:

> Otrosí, hordenamos que otro día seguiente que los confrades comieren juntos en la confradía, vengan los dichos confrades a la misa de los finados que se dirá por todos los confrades finados, e dicha la misa salgan todos con los clérigos con sus antorchas o çirios encendidos sobre la sepultura, e digan confrades e confradas los pater nostres y aue marías, y los clérigos vn responso cantado por todos los confrades finados, y el confrade que a esto no viniere, pague de pena media libra de çera[24].

Estas formulaciones que se han recogido en la documentación sobre la asistencia y participación de los cofrades arropando al difunto y sus seres cercanos en los momentos previos y en la propia inhumación, arrojan luz sobre una cuestión que ya se ha puesto anteriormente sobre el tapete. Nos referimos al miedo a la soledad en tan doloroso trance. Para paliar este sentimiento, las cofradías –reiteramos– se sitúan como un ente que procura, mediante el *ayuntamiento* de sus miembros, la cobertura emocional de los afligidos. Nos resulta

---

22 Susana Royer de Cardinal, *Morir en España…, op. cit.*, p. 174.

23 Recogemos una reflexión de Huizinga que no pierde validez con el tiempo: «El revestimiento de la emoción con una imagen sugestiva alcanzó su más alto desarrollo en el luto. Eran ilimitadas las maneras de exagerar pomposamente el dolor», en Johan Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, 2008, p. 67.

24 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 2v.

destacable el hecho de que, en las normas establecidas por estas cofradías, el número de personas que acudían a acompañar al muerto en su entierro sí que resultaba importante. Llama la atención, entonces, que se conmine a familiares a asistir si los propios cofrades no pudiesen hacerlo. Así pues, en las ordenanzas de la cofradía de San Miguel, en referencia a la asistencia de los hermanos para llevar al cuerpo a enterrar, se dice lo siguiente: «Y el confrade que no vinyere a la misa e no estuviere en ella fasta que el cuerpo sea enterrado, pague un quarterón de çera, e si el confrade no estuviere en la villa o en sus términos, que sea reçivido vno de su casa, su muger u otro»[25]. La cofradía de Santa Marta, por su parte, hace referencia a algo parecido en las líneas que dedica al momento de levantar el cadáver de esta manera: «(…) y el confrade que no beniere a la misa fasta que el dicho cuerpo sea sepultado, pague vn quarterón de çera, e si el confrade no estouiere en la villa, baya su muger a tomar la antorcha y salgan todos sobre la sepultura»[26].

Del mismo modo, las cofradías ordenaban de manera explícita buscar a los miembros que fallecían fuera de la villa de Ojacastro, juntando un buen número de hombres para dicha labor, pero siempre dentro de un cierto espacio –en todos los documentos estudiados es de dos leguas en derredor–. Además, se puede observar que la misma cofradía mandaba que el patrimonio del difunto se hiciese cargo del peso económico que suponía, para cualquiera de sus miembros, abandonar su labor para traer al fallecido a la villa. Si de los bienes de dicho difunto no se podía realizar tal descargo, la cofradía mandaba entonces a un total de hasta doce hombres a por él. En el documento fundacional de la cofradía de San Quiles, dicho mandato se expresa en estos términos:

> Otrosí, hordenamos que si algún confrade finare fuera desta villa, que los confrades vayan por él, contando que no sea más de dos leguas en derredor de la dicha villa, y quando así oviere de yr, que les ayan de pagar su justo salario si toiuere de que el tal finado e si no que vayan por él fasta diez o doze confrades, y el que fuere malherido para ir y no fuere, que pague de pena treynta maravedíes[27].

Por tanto, situamos de nuevo a las cofradías de Ojacastro como pieza clave en el engranaje de los mecanismos sociales a fin de tejer toda una red de solidaridad en torno al fallecido. Es más, se contemplaban algunas prácticas que ge-

---

25 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 3v.
26 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 2v.
27 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-3, f. 4v.

neraron cierta polémica con los estamentos eclesiásticos. Una de ellas era la de celebrar banquetes tras el entierro en honor a los propios difuntos, los cuales podían repercutir negativamente en el patrimonio de la familia del finado o degenerar en fiestas de otra índole. En este sentido, el sínodo burgalés de Luis de Acuña y Osorio, recogido en su compilación por Pascual de Ampudia de Rebenga, no deja lugar a duda alguna:

> Muchos son de evitar los gastos demasiados e costas superfluas, mayormente en las obsequias de los finados, porque somos informados que en muchas partes deste nuestro obispado tienen una muy dañada costumbre, que cuando alguno muere, fazen tan grandes gastos en combidar gentes que destruyen la fazienda e quedan perdidos los herederos[28].

Las cofradías, por su parte, mostraban una postura de ambigüedad ante este aspecto. Es decir, unas instaban a sus miembros a celebrar una comida o colación, en la misma tarde en la que se entierra el cadáver. Es más, la no asistencia se penaliza mediante una multa. En la regla de la cofradía de San Quiles se especifica de la siguiente manera: «Otrosí, hordenamos que el día que se dixiere la misa por el finado, que aquel día en la tarde den a los confrades, de los viuos del finado, una colaçión (…) y el que no estuvieze en la colaçión, que pague de pena un maravedí»[29]. Como vemos, dicha multa es meramente simbólica, por lo que intuimos que esta laxitud se debe a, por un lado, que la asistencia a dicha comida no era de una obligatoriedad obtusa y por otro, que no hacía falta una enorme presión para que los cofrades asistiesen a un evento como este[30]. Otras cofradías, como la de Santa Marta, especifican más cómo eran esas colaciones y, además, toman una postura algo reticente a que se produzcan gastos excesivos que los hijos o familiares del difunto debían hacer para así poder, además, entrar en la confraternidad:

---

[28] Antonio García y García, *Synodicon Hispanum, vol. VII (Burgos y Palencia)*, Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 241.

[29] ARCHV, Pergaminos, Caja 80-3, f. 4r.

[30] Uno de los estudios más amplios sobre esta temática, sino el que más, es el realizado por Ariel Guiance en su tesis doctoral. En él, nos brinda tres claves que nos ayudan a comprender el porqué de esta posición ambigua: la función ritual del banquete como paliativo del impacto que una muerte causaba en la comunidad; la dimensión religiosa de estas comidas, es decir, la beneficencia, y la posibilidad de salvación del alma que esta caridad podía granjear a los difuntos, en Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 39.

> Otrosí, hordenamos e mandamos que por quanto fasta aquí se a acostumbrado, que quando algún confrade o confradesa del mismo finare, que por rasón de las misas que le dizen, aya de dar vna colaçión a la dicha confradía de pan y vino, queso y huevos, y ansí mismo de entrada del hijo que en su logar entraba, daban otra colaçión y tres libras de çera; y porque este era gasto ecesibo y algunos dexavan de entrar confrades por no tener con qué, por tanto, moderando esto y por se evitar estos gastos demasiados, se acordó que de aquí en adelante, quando algún confrade o cofradesa finare, que de la entrada del hijo que en su lugar entrare, no se aya de dar más de vna colaçión[31].

La corrupción corporal también fue algo que horrorizó a los hombres y mujeres de este período histórico. Así, la fugacidad de la vida, la fragilidad humana y lo efímero del cuerpo atormentaba a la sociedad de la primera mitad del siglo XVI hasta tal punto que de ello quedó constancia en el conjunto de ordenanzas fundacionales de nuestras cofradías, a modo de la redacción de una fórmula que se repite en todas, menos una, de las reglas cofrades estudiadas. En la regla de San Quiles[32], este enunciado difiere mínimamente de otra, como la de Santa Marta[33], pero todas coinciden en señalar la salvación del alma y la honra del cuerpo como fines fundamentales de estas hermandades[34]. También es interesante lo que se observa en una de las ordenanzas, en este caso las de la cofradía de San Miguel, que dejan constancia de un hecho que tenemos que mencionar: el miedo a la muerte y a sus consecuencias, sobre todo a la no salvación del alma tras el trance, unido esto a la sensación permanente de indefensión, lo cual contribuyó a crear un ambiente propicio para la difusión de discursos apocalípticos[35].

---

31 ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 5v. y f. 6r.

32 «(…) hordenamos y establecemos esta sancta confradía para la saluaçión de las ánimas y honrra y salud de los cuerpos», en ARCHV, Pergaminos, Caja 80-3, f. 3r.

33 «(…) hordenamos e establecemos esta sancta confradía e hermandad para saluaçión de las ánimas e honra y saluo de los cuerpos», en ARCHV, Pergaminos, Caja 80-5, f. 2r.

34 Respecto a la concepción del cuerpo y el alma que comenzó su evolución en los siglos medievales, resulta de gran interés la lectura del capítulo que Baschet le dedica a esta temática en su obra: Jérôme Baschet, *La civilización feudal…, op. cit.*, pp. 442-482.

35 Esta idea puede verse perfectamente reflejada en el encabezamiento, ya mencionado, de la regla fundacional de la cofradía de San Miguel: «Por ende, nosotros el cauildo e confrades (…) acordamos de coger e rebuscar de las doctrinas e exenplos de nuestros antecesores algunas folorosas flores acompañadas de autoridades del sacro evangelio e de otros sabios doctores, e hordenar una piadosa regla, la qual sin ningund empidimiento acordamos mantener, no perjudicando la horden matrimonial (…) somos profesos con capítulos, e hordenanzas honestas e virtuosas, la qual ofreçemos ante nuestro señor en olocausto e sacrificio apasible, porque seamos de aquella temedera y espantosa sentencia, que será dada contra los pecadores en el

Las ordenanzas fundacionales de las cofradías de Ojacastro, por tanto, constituyen una fuente de gran riqueza para el estudio de la posición de estas asociaciones como una institución de solidaridad en torno a un hecho tan trascendental como era la muerte. Se situaban éstas como garantes de apoyo económico y emocional en este amargo trance, en el que la soledad era el peor de los horrores para los hombres del Dieciséis. Es por eso por lo que, en este momento, la muerte constituye una ceremonia pública, organizada y presidida por el propio moribundo[36], y en la que estas cofradías intervinieron como un elemento esencial en el tránsito hacia *la otra vida*. Las cofradías se convierten, así, en una institución casi imprescindible en la vida de los hombres de principios de la Edad Moderna, como una asociación clave que pone en funcionamiento los resortes necesarios que garantizarían la *buena muerte*, el miedo escatológico a la corrupción del cuerpo y la salvación del alma, máxime si atendemos a que es en este período cuando el hecho de morir toma un cariz tan natural como trágico[37]. Esto explicaría su popularidad y la dificultad con la que aquellos que querían ingresar en las mismas se encontraban.

De igual manera, en un momento en el que la figura de la muerte impregnaba gran parte del imaginario social, la Iglesia –aquí se ha visto un ejemplo de ello– fue intentando marcar la guía de actuación de las gentes de la época[38]. Así, el poder diocesano pretridentino intentaba ocupar su sitio dentro del tejido social en torno al ritual fúnebre para eliminar las malas *praxis* y para, por supuesto, evitar perder influencia en un rito en el que las reminiscencias paganas podían aún sentirse con cierta intensidad.

---

triste e amargoso día del juyzio, la qual regla y hordenança ponemos sobre nos e sobre nuestras anymas e sobre los que después de nos an de venir en esta confradía y ermandad, segund en el capítulo del juramento más largo se fará minçión», en ARCHV, Pergaminos, Caja 80-2, f. 2r y f. 2v.

36 Phillipe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona, Acantilado, 2005, p. 32.

37 Tomás Mantecón, en su estudio anteriormente citado, expresa la misma idea respecto a las cofradías cántabras: «Las cofradías religiosas se preocuparon de asegurar el acompañamiento al moribundo en su casa, ayudándole al *bien morir*, no distrayéndole con cosas mundanas que pudieran recordarle apego a esta vida», en Tomás Antonio Mantecón Movellán, *Contrarreforma y religiosidad popular…, op. cit.,* p. 88.

38 Baschet nos lo explica con maestría de la siguiente manera: «El temor al Infierno y la esperanza del Paraíso guían el comportamiento de cada ser humano; y la organización misma de la sociedad se funda en la importancia del otro mundo, puesto que la posición dominante del clero se justifica, en última instancia, por la misma misión que le incumbe de conducir a los fieles a la salvación», en Jérôme Baschet, *La civilización feudal…, op. cit.*, p. 403.

PODER SECULAR, PODER RELIGIOSO Y CONFLICTO EN LA VILLA DE ALBACETE DURANTE EL SIGLO XVIII

Ramón Cózar Gutiérrez
Universidad de Castilla-La Mancha

Resumen:

En una sociedad fuertemente impregnada por la religiosidad, los poderes civiles y eclesiásticos municipales se muestran íntimamente imbricados, hasta el punto que la Iglesia, de la mano de sus actores y sus instituciones, intervendrá de forma casi permanente en las principales decisiones de la política local, generando, en no pocas ocasiones, una abierta agresividad derivada de fricciones por preeminencias, jurisdicciones o materiales en el mayor número de los casos. Con este trabajo se pretende analizar las relaciones amistosas y conflictivas entre ambos poderes a través del ejemplo de la villa de Albacete en el siglo XVIII, un momento clave en su configuración como una de las principales poblaciones de la Mancha oriental. Cómplices, colaboradores y, a veces, hostiles, los poderes religiosos participarán de las tramas familiares –tanto por vínculos de sangre como por afinidad– que protagonizarán el traspaso a favor de esta villa de la primacía en las redes sociales y económicas de los lugares cercanos.

Palabras clave:

Clero, concejo, conflicto, Albacete, siglo XVIII.

Abstract:

In a society strongly influenced by religiosity, municipal civil and ecclesiastic powers are closely intertwined to the point that the Church, in the hands of its actors and institutions, will intervene almost permanently in the major decisions of local politics generating, not infrequently, open aggression resulting from friction by eminences, jurisdictions or materials in the largest number of cases. The aim of this work is to analyze friendly and conflicting relations between the two powers through the example of the town of Albacete in the eighteenth

century, a key moment in its configuration as one of the main towns in Eastern Mancha. Religious powers –conspiratorial, collaborators and sometimes hostile– will participate in family plots –both by blood bonds and by marriage– which will play a key role in the transfer of primacy in favor of this villa in the social and economic networks of nearby places.

Key words:
Clergy, council, conflict, Albacete, XVIIIth century.

La villa de Albacete a lo largo del siglo XVIII[1] se fue configurando en una de las principales poblaciones del extremo oriental de la llanura manchega, gracias a la interrelación de diferentes factores como su emplazamiento y ventajas geográficas –punto neurálgico en las comunicaciones entre Andalucía, Levante y la Meseta–, el aumento de población –con un incremento porcentual del 215,4%–, el crecimiento agrícola –fuerte proceso roturador de montes y superficies incultas–, el emergente comercio –auspiciado por las ferias– y el traspaso a favor de la villa de la primacía en las redes sociales y económicas de los lugares cercanos. Todo ello le proporcionó los condicionantes necesarios para configurarla en uno de los municipios más influyentes de la zona hasta llegar a obtener en 1833 la capitalidad de una provincia de nueva creación, frente a otros concejos urbanos de mayor calado histórico.

Clero

Antes de profundizar en las relaciones entre la Iglesia y el concejo albacetense, nos ha parecido conveniente calibrar la importancia efectiva del clero, en cuanto a su número, sobre la comunidad que estudiamos. En la respuesta a la pregunta n.º 38 del Catastro de Ensenada los comisionados de la villa responden que hay «en esta villa y su término treinta y nueve eclesiásticos presbíteros, incluso el

[1] Véase Ramón Cózar Gutiérrez, *Albacete. Corregimiento Borbónico*, Madrid, Silex, 2010; Cosme Jesús Gómez Carrasco, *Crecimiento económico y desarrollo comercial en la villa de Albacete (1680-1830). Tratantes y mercaderes en el nacimiento de la capital,* Albacete, IEA, 2009.

cura párroco, un clérigo ordenado de subdiácono y cuatro de Corona»[2]. En 1760, cuando la villa solicitó al Consejo regirse por un corregidor, uno de los testigos que participó en las averiguaciones expondría en referencia a lo religioso que tiene «una iglesia parroquial muy hermosa que se compone de un cura, un vicario, más de cuarenta y cuatro sacerdotes, la abadía del testigo, un beneficiado y otros muchos individuos de menores órdenes»[3]. Años después en el censo de Floridablanca la división de este estado será mucho mayor.

Tabla 1: NÚMERO DE PERSONAS RELACIONADAS CON EL CLERO

Curas	2
Tenientes de cura	3
Beneficiados	7
Sacristanes	6
Acólitos	8
Ordenados a título patrimonio	1
Ordenados de menores	3
Dependientes de Inquisición	2
Dependientes de Cruzada	3
Síndicos Órdenes Religiosas	3
Total	38

Fuente: Elaboración propia a partir del censo de Floridablanca.

Los curas titulares destacan por su escaso número como corresponde en la época a su elevada categoría a la cabeza del clero secular local. De esta manera tan sólo aparece uno en la villa y otro en la aldea de El Salobral. Los tenientes de cura auxiliaban a los anteriores en el servicio parroquial y se reparten entre la Iglesia de San Juan Bautista y la de la Concepción, que se había transformado en adjutriz tras la expulsión de los jesuitas. El tercero residirá en el señorío de Pozo Rubio.

2 Archivo General de Simancas [AGS]. Dirección General de Rentas, Respuestas Generales de Albacete. Libro 463.

3 Archivo Histórico Nacional [AHN]. Sección Consejos. Legajo 362.

El apartado denominado «relacionados con el clero» engloba a las personas que mantenían alguna relación con la Iglesia y que en cierta manera dependían de ella. En este grupo hemos incluido a los sacristanes, acólitos, ordenados a título de patrimonio, dependientes de Inquisición, síndicos de órdenes religiosas y dependientes de cruzada, que representan el porcentaje más alto de este grupo.

Tabla 2: RELIGIOSOS/AS REGULARES DE LA VILLA DE ALBACETE

Religiosos regulares de Albacete	**Catastro de Ensenada**	**Censo de Floridablanca**
San Francisco		
Sacerdotes	34	38
Coristas	5	3
Laicos	4	5
Donados	5	6
TOTAL	48	52
San Agustín		
Sacerdotes	18	9
Coristas	2	
Laicos	4	4
Novicios		3
Donados		1
Criados		2
TOTAL	24	19
Compañía de Jesús		
Sacerdotes	4	
Laicos	4	
TOTAL	8	0
Franciscanos descalzos		
Sacerdotes	20	36
Coristas	8	
Laicos	11	6
Donados	18	20
Criados		5
TOTAL	57	67

Casa Hospicio de San Antonio Abad		
Sacerdotes		2
Criados		2
TOTAL	0	4
Hospitalarios del Divino Pastor		
Laicos		5
Criados		1
TOTAL	0	6
Religiosas regulares de Albacete	**Catastro de Ensenada**	**Censo de Floridablanca**
Franciscanas de Santa Clara		
Religiosas profesas	21	13
Novicias	2	
Donadas	4	3
Criadas		3
Criados		3
TOTAL	27	22
Agustinas		
Religiosas	22	17
Laicas	4	
Novicias		2
Donadas		1
Criadas		4
Criados		2
TOTAL	26	26

Fuente: Elaboración propia a partir del Catastro de Ensenada y del Censo de Floridablanca.

El clero regular aparece recogido en la respuesta a la pregunta n.º 39 en el Catastro de Ensenada[4], y, separado en el Censo de Floridablanca. En Albacete, en este período, encontramos hasta ocho comunidades religiosas masculinas y femeninas distintas. En el año 1760 aparece el convento de religiosos de la orden

[4] AGS. Dirección General de Rentas, Respuestas Generales de Albacete. Libro 463.

de San Francisco que reúne a 48 individuos repartidos entre sacerdotes profesos, coristas, laicos o legos y donados. Veintisiete años después, en el censo de Floridablanca, la población de la comunidad se ha ampliado a 52. Otro convento masculino será el de los Agustinos calzados que recoge en el catastro a 24 personas y en el censo a 19. Y sin duda el más importante por su población será el convento de Franciscanos descalzos situado en Los Llanos con 57 religiosos en 1760 y 67 más tarde.

En cuanto a las comunidades femeninas, aparece el de religiosas Franciscanas de Santa Clara con 27 personas en el catastro entre profesas, novicias y donadas, que reduce su número en 1787, a pesar, de la aparición de seis criados, tres hombres y tres mujeres. Y el convento de monjas de San Agustín con 26 religiosas en 1760 y la misma cifra en 1787.

Junto a estos conventos que permanecen a lo largo del tiempo hasta la desamortización de Mendizábal, ambas fuentes recogen otros cuya aparición es posterior a la elaboración de la primera, como la Casa Hospicio de San Antonio Abad o los Hospitalarios del Divino Pastor, o que habían desaparecido en la segunda como el colegio de los jesuitas.

Curiosamente en ambos momentos el número de religiosos será igual, reuniendo a 234 personas, por lo que se puede hablar de una notable estabilidad en lo que al clero se refiere. Este hecho también queda reflejado en su relación con el total de la población. Así en el año 1760 el clero local representará cerca de un 4 % y un punto menos en 1787, en ambos casos muy superior a la media española que era del 1,5%, lo que explicaría el apelativo de «villa conventual» que le han otorgado algunos autores[5].

Concejo

A nivel local, el concejo, como órgano colegiado, es el principal centro de poder. Son las «casas de ayuntamiento», como espacio físico, donde se plasma y se encuentra representado el poder secular. El ámbito de decisión de la política municipal recaía en ese conjunto de cargos recogidos en el «Concejo, Justicia y Regimiento», que aglutinaban los dos poderes fundamentales sobre los que pi-

5 Alfonso Santamaría Conde, *La Villa de Albacete en la Edad Moderna.* Albacete, La Siesta del Lobo, 1997.

votaba el gobierno municipal en el siglo XVIII: el central –la Corona–, y el ciudadano –el común de vecinos de la villa–. Esta estructura se desarrollaba en tres niveles: la justicia mayor, (corregidores y alcaldes mayores, representantes del Rey), el regimiento (los regidores) y los oficiales menores (oficios de nombramiento municipal que constituían el conjunto de la administración-burocracia de la villa). Acceder al concejo significaba hacer uso de toda una serie de atribuciones que hacía de dicha institución un órgano de poder al que le correspondían las funciones de gobierno, administración y gestión de la villa[6]. En Albacete, como en otros muchos lugares, administraban los bienes de propios y comunales, designaban a todo un séquito auxiliar de la institución; legislaban mediante ordenanzas, decretos, etc.; velaban por la seguridad de todos los vecinos; establecían los precios de los artículos de primera necesidad; y entre otras muchas funciones, a través de la distribución de las tierras comunales, se alzaban también con los principales medios de control de la economía agraria. Además, la situación geográfica de la villa, bien dotada de pastos y agua, y enclavada en un cruce de caminos «a la garganta y embocadura de las carreras de Valencia, Alicante, Murcia y Cartagena»[7], favoreció el nacimiento de ferias que pronto atrajeron a comerciantes, mercaderes y tratantes de ganado de zonas próximas, constituyendo, con el tiempo, uno de los principales motores para su desarrollo. Por eso, a la hora de evaluar la importancia de los capitulares en la vida local, no puede negarse que disponían de un considerable grado de poder.

El regimiento es el elemento más importante del gobierno municipal. Su número queda condicionado por la venta de oficios –vitalicios primero y perpetuos después– llegando a 44 el número total de oficios vendidos por la Corona a mediados del siglo XVII. En el siglo XVIII, uno de los grandes lastres de la administración local son los oficios perpetuos, por lo que la Corona intenta realizar una intervención sobre las regidurías ya existentes, mediante la revitalización de la política de incorporaciones y con la creación de nuevos cargos en el seno del regimiento, como los diputados del común y del síndico personero. Los regidores, ahora, mucho más controlados en sus acciones y sin el aliciente de un buen sueldo, van también perdiendo interés por estos empleos, se relaja

---

6 Sebastián Molina Puche, *Familia, poder y territorio. Las elites locales del corregimiento de Chinchilla-Villena en el siglo XVII,* Tesis doctoral, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 228-229.

7 Archivo Histórico Provincial de Albacete [AHPA]. Sección Municipios. Caja 245.

su beligerancia de clase y los abogados comienzan a ocupar estos puestos[8]. Su número se estanca en el Setecientos en torno a los 10-15 regidores, perdiendo su carácter honorífico a principios del siglo XIX, por lo ajetreado de los vaivenes políticos de estas décadas, y siendo finalmente sustituidos por los regidores constitucionales, elegidos por el pueblo[9].

En cuanto a su composición social, el concejo de la villa de Albacete deja, en un principio, fuera de los asientos municipales a aquellos hidalgos que no estuviesen dispuestos a *allanarse*, como los demás vecinos y renunciar a sus privilegios. Sin embargo, poco a poco, este impedimento se olvida. En el siglo XVIII, muchos de los regidores ostentan esta calidad, provocando que una parte considerable de los oficios que pasen al siglo XIX estén en manos de estos hidalgos. Aparte de esta baja nobleza, un grupo considerable, se dedica en algún momento a las letras, llegando incluso a los altos cargos de la administración territorial, y otros tantos obtienen oficios militares, sobre todo, relacionados con las milicias concejiles y provinciales. Mucho más raros resultan los oficios vinculados al comercio.

Los componentes principales de la oligarquía son los propietarios agrícolas o labradores enriquecidos y los ganaderos. La actividad predominante durante mucho tiempo fue la ganadera, ya que las extensas tierras comunales de pastos así lo propiciaban. No obstante, es en la primera mitad del siglo XVIII cuando se produce un fuerte proceso roturador que da origen a la reorientación agrícola de esta oligarquía. La naturaleza de sus fuentes de ingresos es muy semejante a la de cualquier otra élite local castellana de la época. Encontramos un segmento social de la población muy conservador, formado principalmente por propietarios de tierra y ganado, que redondean sus ingresos con el alquiler y arrendamiento de propiedades urbanas (casas, mesones, tiendas,…) y rústicas (molinos, batanes,…), con concesiones de juros y censos, y con el ejercicio o cesión a terceros de ciertos cargos u oficios (de dineros, de pluma y de poder) que reportan, en ciertas ocasiones, beneficios nada desdeñables.

---

8 Javier Antón Pelayo, «Diputados y personeros. Sociología cultural de los cargos populares en el Ayuntamiento de la ciudad de Gerona (1766-1808)», en Jean-Pierre Dedieu, Juan Luis Castellano y María Victoria López-Cordón (eds.), *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de Historia Institucional en la Edad Moderna*, Madrid-Barcelona-Burdeos, Marcial Pons, p. 259.

9 Para ampliar información sobre la evolución del número de regidurías a lo largo de la Edad Moderna véase Ramón Cózar Gutiérrez, *Albacete. Corregimiento Borbónico*. Madrid, Silex, 2010.

Clero y concejo

Para lograr nuestro objetivo de analizar las relaciones amistosas y conflictivas entre los poderes seculares y religiosos en la villa de Albacete, nos hemos centrado fundamentalmente en los libros actas capitulares, a través de los cuales se puede descubrir la dinámica política del cabildo –lo que verdaderamente ocurría en la práctica diaria de la política municipal–, fiel reflejo de los problemas de la vida cotidiana de los habitantes albacetenses.

Partimos de la convicción de que lo religioso impregna todos los aspectos de la sociedad, por lo que, aunque intentemos diferenciar entre poder secular y poder religioso, los límites en la independencia entre las sociedades civil y eclesiástica resultan difíciles de establecer. Parroquias y concejos están obligados a entenderse. Configuran dos caras de una misma moneda, íntimamente imbricadas entre sí[10].

El concejo domina prácticamente todos los aspectos del municipio como centro de poder secular. El clero fiscaliza su entorno social e influye en la vida de los fieles, tanto en los aspectos religiosos como en su acontecer cotidiano y su mentalidad. Son ocasionalmente consejeros, instructores o albaceas de los parroquianos, determinan hábitos, juegos y fiestas, inciden en los canales de conocimiento intelectual (enseñanza) y en la redacción de disposiciones jurídicas, marcan los ritmos temporales diarios y anuales con sus calendarios litúrgicos, y a través de la práctica sacramental se hallan presentes en todos los momentos cruciales de la existencia de los feligreses[11].

Son numerosas las muestras de colaboración que podemos encontrar en nuestras fuentes. Los religiosos siempre son requeridos para otorgar con su asistencia la legitimación necesaria a determinados actos políticos y administrativos. Tal es el caso, por ejemplo, de los sorteos de milicianos. En todas las sesiones en las que se procede a realizar dichos sorteos o la reposición de errores o fugados, el cura propio y el vicario de la villa, o sus tenientes, se sientan en los sillones capitulares junto al resto de miembros del concejo, para incrementar la pureza y validez del proceso. También son frecuentes los actos de cortesía recíproca. La

---

[10] Ramón Sánchez González, *Iglesia y sociedad en la Castilla Moderna. El Cabildo catedralicio de la Sede Primada (siglo XVII),* Cuenca, UCLM, 2000, p. 97.

[11] Carlos Ayllón Gutiérrez, *Iglesia rural y sociedad en la Edad Media (Alcaraz y Señorío de Villena),* Madrid, Silex, p. 371.

llegada de un nuevo corregidor es seguida de la visita de los representantes del clero para darle la bienvenida y en el concejo se crean comisiones para felicitar a los curas y vicarios electos.

De igual modo, aúnan esfuerzos ante las situaciones extremas y/o de carestía. Durante la guerra de sucesión, la situación de la villa, cerca de los principales focos de conflicto en la raya con el rebelde reino de Valencia, provocó que fueran numerosas las peticiones de paja y cereales al ayuntamiento para hacer frente a los gastos bélicos (alojamiento y manutención del ejército, instalación de hospitales y cárceles de prisioneros, etc.) y para ayudar a otras poblaciones que habían sido atacadas por las tropas austracistas. Movidos entre la obligatoriedad y la caridad cristiana son los religiosos los únicos que prácticamente pueden colaborar haciendo uso de sus bienes particulares en unas ocasiones y de los beneficios de las tercias decimales en otras.

Pero no sólo es en estas situaciones extremas en las que se observa el deseo de ayudar por parte del clero en el buen gobierno de la villa. En 1720, por ejemplo, el alcalde mayor Ambrosio Álvarez de Toledo y Ponce informa a los capitulares que el vicario José Agraz ha contribuido, sin tener obligación, en nombre de los religiosos de la villa con ciertas cantidades para limpiar la acequia cuyos gastos se repartían entre todos los vecinos[12].

En contraprestación, el concejo en ocasiones también colabora en el sostenimiento de las comunidades religiosas cuando éstas carecen de recursos. En 1713, el reverendo padre del convento de San Agustín solicita al concejo 50 arrobas de harina por «lo pobres que están», a lo que los capitulares acceden sin ninguna objeción[13].

Es frecuente la solicitud por parte del concejo de la celebración de rogativas en las que suelen participar todos los clérigos seculares y regulares y por las que se persigue la intermediación divina o el socorro espiritual cuando la población sufre «falta de agua», está amenazada por alguna enfermedad (peste, tercianas,…), plagas de langosta, temblores, temporales de hielo o mal tiempo para las cosechas.

Pero no solo son los momentos difíciles los que unen a ambas instituciones. También es habitual la colaboración en los tiempos reservados a fiestas, celebraciones y demostraciones de alegría. Por lo general, es el concejo el encargado

---

12 AHPA. Sección Municipios. Caja 243. Ayuntamiento de 18 de diciembre de 1720.

13 AHPA. Sección Municipios. Libros 87. Ayuntamiento de 26 de abril de 1713.

de iniciar los trámites para la puesta en marcha del correspondiente ceremonial religioso de procesiones, misas especiales, exequias solemnes o acción de gracias por el «preñado» de la reina, el nacimiento de un nuevo infante, el ajuste del casamiento de las infantas o los triunfos de la Corona, etc. También las celebraciones de carácter religioso gozan de la intervención de la municipalidad. Así se nombran comisarios para que se encarguen de todo lo relacionado con las festividades de San Juan de mayo (6 de mayo) –en la que se conmemora el primer milagro de la Virgen de Los Llanos–, la Inmaculada Concepción, Semana Santa o el Corpus Christi, con la consiguiente participación protocolaria de la corporación municipal en los desfiles procesionales y el reconocimiento público de la categoría del cargo social ejercido[14]. Estas actuaciones no solo quedan en el ámbito de las solidaridades sino que en la mayor parte de los casos reportan pingües beneficios por los ingresos adicionales que aporta el concejo. Por ejemplo, en 1705 se destinan 400 reales para el pago a los eclesiásticos por los gastos ocasionados por el Corpus Christi y 250 rs. para la celebración de San Juan de mayo[15]. Y en 1741 el cura propio de la villa expone ante el concejo que si quieren sacar la Virgen de Los Llanos para llevarla a su convento tendrán que pagar 32 reales[16].

Junto a estos gastos, el concejo debe hacer frente a los ocasionados por el alojamiento de los eclesiásticos foráneos, las autoridades y el personal de administración apostólica o inquisitorial, cuando acuden a visitar la población[17]. Y también los propios de los actos profanos que suelen acompañar a las celebraciones religiosas como corridas de toros, pólvora, cera, paños de luto, estandartes, etc. Además, en su apoyo a la iglesia local, los capitulares aceptan con normalidad las solicitudes de reforma y ampliación de templos parroquiales y casas conventuales otorgando las licencias necesarias en perjuicio, en ocasiones, del bien común, por la invasión de zonas públicas. Otras veces, proponen repartimientos para sufragar gastos eventuales, como ocurre en 1755 para el arreglo de las campanas de la iglesia parroquial de San Juan[18].

A pesar de estar ambos poderes condenados a entenderse, tampoco escasean los conflictos. El fuero eclesiástico y la inmunidad fiscal del clero propician dis-

---

14 Ramón Sánchez González, *Iglesia y sociedad…, op. cit.*, p. 108.
15 AHPA. Sección Municipios. Libros 85. Ayuntamientos de 1 y 26 de mayo de 1705.
16 AHPA. Sección Municipios. Libros 91. Ayuntamiento de 14 de mayo de 1741.
17 Carlos Ayllón Gutiérrez, *Iglesia rural y sociedad…, op. cit.*, pp. 319-320.
18 AHPA. Sección Municipios. Libros 94. Ayuntamiento de 15 de enero de 1755.

tintos puntos de fricción, pues las autoridades locales intentan implicar por todos los medios al estamento religioso en el pago de contribuciones[19]. En 1705, Francisco Antonio Cerrillo, vicario de la villa, solicita al ayuntamiento que se exima a todos los sacerdotes de la subida de impuestos como se hacía antiguamente, a lo que el concejo no tuvo que dar respuesta por quedar en suspenso dicha medida por parte de la Corona poco tiempo después[20]. Los eclesiásticos sí contribuyen a la Real Hacienda a través del impuesto de millones o sobre el consumo de algunos productos de primera necesidad[21]. En 1742, el clero se compromete a pagar 1250 reales al año en concepto de millones y en 1731 un real por cada arroba de vino[22]. Precisamente, el acuerdo sobre la cantidad con la que deben participar en el encabezamiento que había realizado la villa en la primera fecha, motivó un enfrentamiento entre el vicario y los capitulares que casi llegó a los tribunales.

Las cuestiones económicas son las que más conflictos producen. En 1732 se inicia un largo pleito con el clero de la ciudad de Chinchilla por 16.000 reales que como heredero de los bienes de doña Juana González Villanueva les debía la villa. Los momentos no eran nada halagüeños y la carestía reinante provoca que los capitulares hiciesen caso omiso a dicha petición que llegaría hasta la Chancillería de Granada, de donde, en 1738 se recibe una resolución obligando al pago[23]. Algo similar ocurre poco tiempo después con un censo de 395.000 rs. que toman por mitad Albacete y la ciudad de Chinchilla con el clero catedralicio de Toledo para solicitar a la Corona la separación de sus términos y sobre el que es muy frecuente en las décadas centrales del siglo alguna referencia en las actas capitulares. En 1763 solicitan un nuevo censo a la catedral para hacer frente a otros dos que tenían con el conde de Fontanar y con Sancho Barnuevo, que a finales de siglo se les reclamaría por el mayordomo de la iglesia por no haberlo rematado todavía[24].

Los religiosos también participan en el pósito y en el montepío. En algunos momentos el clero hace uso de estos granos para cuestiones particulares, lo que

---

19 Ramón Sánchez González, *Iglesia y sociedad…, op. cit.*, p. 111.
20 AHPA. Sección Municipios. Libros 85. Ayuntamiento de 27 de enero de 1705.
21 Maximiliano Barrio Gozalo, *El Clero en la España Moderna,* Córdoba, CajaSur, 2010, p. 72.
22 AHPA. Sección Municipios. Libros 91 y 89. Ayuntamientos de 9 de diciembre de 1742 y de 10 de marzo de 1731.
23 AHPA. Sección Municipios. Libros 89 y 90.
24 AHPA. Sección Municipios. Libro 96.

conlleva la consabida oposición de los capitulares[25]. Precisamente la gestión de ambas instituciones es compartida por clero y concejo para evitar estas corruptelas. Del otro lado, también encontramos embargos de los cereales de las tercias decimales por parte del concejo.

Otro foco de conflicto se centra en torno a las jurisdicciones. La inmunidad eclesiástica provoca situaciones como la acaecida en 1740 cuando tras la fuga de un preso de la cárcel pública, su alcaide se refugia en un convento para evitar las posibles represalias por parte del municipio, obligando al concejo a realizar nuevos nombramientos para el desempeño del cargo vacante. Los religiosos también velan por el adecuado tratamiento procesal de sus servidores. En 1747 el padre del convento de Los Llanos reclama que se había apresado un mozo que estaba trabajando para ellos, solicitando que se enviase una carta al superior de la orden para conocer la forma de proceder. Y son corresponsables de los edificios y bienes de las comunidades que desaparecen. A partir de la expulsión de los jesuitas, el cura y el vicario de la villa participan en todas las reuniones capitulares en las que se trata sobre el destino de los bienes incautados a los seguidores de San Ignacio.

Por otro lado, las inmunidades del fuero eclesiástico son pretendidas por muchos personajes seculares para conseguir beneficios, sobre todo, fiscales, hasta el punto que el concejo se vio obligado a solicitar al obispo que les aclarase quiénes debían beneficiarse de dicho fuero de los muchos que habían solicitado este derecho por pertenecer a dicho estado[26]. Otro caso significativo, se produce con el nombramiento por parte del obispo de Cartagena a Antonio de Fraguas como alcaide de cárcel eclesiástico. Los capitulares, cuando se dan cuenta que por parte de este personaje, uno de los más adinerados de la villa, se persigue tal nombramiento, que conlleva el someterse a la jurisdicción eclesiástica y no a la ordinaria, así como, sobre todo, la exención de los repartimientos, se opusieron totalmente formando un pleito contra el cabildo eclesiástico del municipio, que llegó finalmente hasta el obispo de Cartagena,

---

[25] En 1742 José Agraz, vicario de la villa y compatrono del montepío solicitaba hacer uso de este dinero para la fábrica de la iglesia de San Juan, a lo que los capitulares le contestaron que debía presentar los libros de cuentas que en las anteriores ocasiones que los habían pedido no se los había entregado (AHPA. Sección Municipios. Libro 91). Hasta el punto que en 1788 la villa solicitaba al cura y al padre franciscano que les dejasen utilizar el montepío del capitán Bernabé de Cantos (AHPA. Sección Municipios. Caja 244).

[26] AHPA. Sección Municipios. Libro 92. Ayuntamiento de 6 de septiembre de 1745.

quien apeló a la potestad de nombrar como servidores del cabildo a quienes quisieran, dejando sin autoridad a los regidores. No obstante, estos últimos no se conformaron con esta resolución y dieron poder a los agentes de la villa en Madrid, para reclamar ante el Consejo[27].

Al margen de estas situaciones, también existen otras coyunturales que dieron lugar a incidentes de relevancia. En 1710 Felipe V otorgó el privilegio para celebrar una feria franca a la villa de Albacete. Pronto, los franciscanos que residían en el convento de Los Llanos lograron, gracias a sus influencias, el traslado de esta feria desde las calles del municipio a las inmediaciones del convento, consiguiendo cuantiosas limosnas y provocando no pocos enfrentamientos con los capitulares por el control de la feria. Para evitar las «muchas indecencias y desórdenes en deservicio de ambas majestades» que se solían cometer en los días de feria, una comisión del ayuntamiento asistía al convento para ocuparse de los asuntos de policía y orden público, lo que contó con la oposición de los religiosos que alegaban que las autoridades ordinarias no tenían jurisdicción en lugar sagrado, originando ciertos enfrentamientos por la negativa a dejarles visitar tanto las instalaciones del convento como las de la casa-hospedería. En 1745, la queja de los religiosos no tuvo los resultados esperados, pues para la sorpresa de los franciscanos, el obispo don Juan Mateo López, aconsejó apartar la feria del convento por ser «repugnante y opuesto a la más pura observancia de sus santas reglas y constituciones apostólicas»[28].

Al año siguiente se construyeron unas lonjas en las proximidades del convento en las que se debía celebrar la feria, pero los conventuales continuaron con la admisión de numerosos puestos en sus dependencias así como con la venta de los cajones y tiendas en su atrio, lo que provocó la condena enérgica por parte del obispo de la diócesis y del propio padre general de la orden franciscana en 1755 censurando la actuación de los frailes como grave irreverencia, contraria a la observancia de la regla y a los Sagrados Cánones[29].

El ayuntamiento una vez que vio que la celebración de la feria se había alejado definitivamente del convento y siendo consciente de la gran importancia que estaba adquiriendo dicha celebración, consideró, como lo más adecuado,

---

27 A.H.P. de Albacete. Sec. Municipios. Caja 243 y Libro 88. Años 1724 y 1728.

28 Aurelio Pretel Marín. *Las ferias de Albacete: siete siglos de historia,* Instituto de Estudios Albacetenses, 2009. p. 55.

29 Aurelio Pretel Marín. *Las ferias de Albacete…, op. cit.*, p. 55.

adquirir las lonjas[30]. Y, por su parte, el convento, tras darse cuenta de que la feria no sólo no aportaba los beneficios de antaño sino que ahora únicamente era causa de molestias para ellos, quiso mantenerse totalmente al margen de la celebración de la misma, llegando de nuevo a intentar impedir el alojamiento en la casa-hospicio de la comisión del ayuntamiento que asistía con el fin de mantener el orden, y que era considerado por el concejo como un derecho gracias al patronato que seguía manteniendo sobre el convento, lo que concluiría con un pleito entre ambas partes que llegaría al consejo de Castilla. Los frailes, en esta querella de julio de 1780, describían, exageradamente, las muestras de violencia observadas en los comisarios del ayuntamiento y que debido a la creciente importancia que la feria estaba adquiriendo no era difícil imaginar los excesos que se cometían en las proximidades del convento, perjudicando notablemente la marcha habitual de éste, y exigían que primara la devoción de los frailes frente a las limosnas que en esos días pudieran obtener. Y así, reclamaba además que se desposeyera al ayuntamiento del hospicio en el convento, «ordenando expresamente que en adelante se tuviera la feria en la villa o a considerable distancia del convento y que en este caso la justicia celase con vigilancia y esmero todo exceso y cuidase de evitar escándalos en aquellos campos, de que no se perturbase la quietud y retiro de los religiosos, de que no se les causasen molestias y de que a la vista del templo y sus inmediaciones se observase por todos la compostura, decoro, moderación y respeto debidos»[31]. Oídas las partes, el consejo decidió resolver el pleito el 11 de julio de 1783, considerando que la villa tenía el derecho de celebrar la feria donde le pareciese oportuno.

Dejando atrás las relaciones amistosas y conflictivas entre ambos poderes, otro objetivo que nos hemos planteado ha sido el de analizar las tramas familiares que surgieron entre los componentes de los poderes secular y religioso. En el comportamiento de los clérigos primaron las relaciones con el entorno social por encima de las solidaridades de pertenencia profesional a la Iglesia. Los clérigos del medio campesino solían pertenecer a familias con un margen de ingresos suficientes para costear la formación y los trámites necesarios para ingresar en el clero[32]. Siguiendo el ejemplo de la nobleza, las familias de la oligarquía

---

30 A.H.P. de Albacete. Sec. Municipios. Libro 97. Durante todo el año se suceden sesiones que tratan sobre la compra de estos terrenos. Será en septiembre cuando se produzca definitivamente.

31 Francisco Javier Sánchez Torres, *Apuntes para la Historia de Albacete,* Albacete, 1916, p. 97.

32 Carlos Ayllón Gutiérrez, *Iglesia rural y sociedad…, op. cit.*, p. 367.

instalan a algunos de sus componentes en el oficio clerical para a través de su influencia y preeminencia social fortalecer los intereses familiares y de su red de dependencia[33]. De ahí que cuando se trate algún asunto en el concejo relacionado con el clero es frecuente que alguno de los capitulares abandone la deliberación por ser pariente de algún eclesiástico. Durante prácticamente la primera mitad del siglo XVIII ejercerá como vicario y mayordomo de la fábrica de la Iglesia de San Juan, José Agraz Hurtado, miembro de una familia reconocida de hidalgos y regidores de la villa[34]. Los Agraz a lo largo de la Edad Moderna pasarán de ser una familia más del Estado Llano a ser una familia reconocida de hidalgos y regidores de la villa, mediante el establecimiento de alianzas matrimoniales con las familias más importantes, la vinculación de bienes y con la compra de títulos y preeminencias. José Agraz, primogénito del matrimonio Agraz-Correa, heredaría los bienes vinculados y al iniciarse en la vida religiosa, provocó una reorientación de las estrategias familiares que se enfocaron a conseguir la perpetuación del linaje en el segundo hijo varón, constituido como heredero del patrimonio familiar. Para él, Alonso Agraz, se negoció un enlace matrimonial adecuado a las calidades de su linaje y que extendía su modesta base territorial, mediante la unión con Catalina de la Cárcel hija de don Juan de la Cárcel y doña Catalina García Chacón, miembros de la hidalguía local de Jorquera y moradores en Mahora. Para el resto de los miembros de la familia se eligió por un lado, puestos eclesiásticos, el padre jesuita Andrés Agraz y la religiosa Ana de Agraz, y por otro, la consolidación de las influencias en la villa a través del matrimonio de doña Josefa con un miembro de una de las familias más importantes social y económicamente de la misma, como eran los también regidores «Fernández Cortés». Los Agraz estarán multi-representados tanto entre la clerecía como en el concejo. Llegarán a poseer junto a varios oficios de regidor perpetuos, un oficio de provincial de la hermandad, otro de alcalde mayor de rondas, ambos con voz y voto en el ayuntamiento, y el de fiel administrador de las tercias reales. Además, al capital social de estos títulos unirán un eficiente sistema de redes de relación mediante lazos de amistad o de interés con otras dos grandes familias del municipio como son los Carrasco y los Alfaro, conformando uno de los bandos capitulares que dominará la política municipal durante buena parte del siglo XVIII.

---

33 Carlos Ayllón Gutiérrez, *Iglesia rural y sociedad…, op. cit.*, pp. 324-325.

34 Ramón Cózar Gutiérrez, *Albacete. Corregimiento Borbónico…, op. cit.,* pp. 250-258.

En el bando contrario a los Carrasco y «sus adheridos» también encontramos representantes del clero como los Tafalla, con multitud de componentes como presbíteros, y otros personajes que desde la sombra intentan manejar la política municipal, como es el caso de Miguel de Sotos, presbítero y abogado de la villa, a quién el corregidor Francisco Javier Lozano en 1789 acusa como principal instigador de todas las representaciones que se habían realizado contra él y sus antecesores:

> siguen las juntas en las casas de este regidor asistiendo a ellas como Director y principal caudillo d. Miguel de Sotos presbítero y abogado extrayendo la lisonja de cuantos lo ven ser este eclesiástico un auxiliante impostor de las muchas representaciones que con el nombre de otros le han dirigido contra este magistrado y sus subalternos al Excmo. Señor conde de Floridablanca, y otros que han sido motivo para fatigar su superior atención porque en tiempo alguno no se le ha puesto por delante el altivo carácter de que se halla revestido y menos la circunspección con debía mirarle y podrían sus Concejos. Pues es notorio público y constante en este pueblo que dicho eclesiástico fue el agente solicitador para la demanda de capítulos que corrió en el vuestro consejo contra D. José Duran y Flores mi antecesor corregidor y así de otros asuntos que han trascendido con notoria publicidad hasta las clausuras más religiosas de esta villa y por cuyo desasosiego le ha visto habérsele corregido y no cesará si la suprema autoridad de vuestra alteza no acuerda providencia que lo contenga para que prevenido se digne en los ejercicios propios de su principal ministerio, por cuyo modo y por las experiencias que he tenido y tengo desde que entré a servir este corregimiento, logrará este pueblo mantenerse en paz y sus vecinos con la mayor quietud que apetece a la regia soberanía desviando el quebranto con que hasta aquí se ha mirado y más particularmente en la falta de respeto a este magistrado que hace muchos tiempos se ve desagrado[35].

Finalmente, la intervención del clero en la política municipal no solo quedó limitada a los asuntos locales. En 1833 la actuación de un religioso consiguió volcar la voluntad real y hacer valer los derechos de la villa para ser reconocida con la capitalidad de la recién creada provincia de su mismo nombre, en dura lucha con otras poblaciones de mayor calado histórico. Se trata del padre escolapio Jorge López de San Miguel y Fernández de Córdoba, preceptor del príncipe don Francisco de Asís y de sus hermanos, por mediación de Fernando VII, cargo que simultaneó con la dirección del internado de San

35 AHPA. Sección Municipios. Caja 385.

Antón[36]. En la reunión del ayuntamiento de 15 de diciembre de 1833 los capitulares propusieron colocar su retrato presidiendo la sala capitular «siendo notorio debía Albacete los derechos de la capitalidad que acababa de conseguir (al) reverendísimo padre Jorge López, de las Escuelas Pías», como muestra de «la gratitud pura tanto de este Ilustre Ayuntamiento como de los demás de su vecindario»[37].

[36] Luis María Bandrés, *Diccionario Enciclopédico Escolapio,* vol. II. Salamanca, 1983.
[37] AHPA. Sección Municipios. Caja 246.

A DIMENSÃO RELIGIOSA DA CARIDADE: A CRIAÇÃO E O FUNCIONAMENTO DO HOSPITAL DA CARIDADE EM VIANA DO CASTELO (SÉCULOS XVIII-XIX)

Alexandra Esteves[1]

Resumen:

Este trabajo se centra en el estudio del «Hospital da Caridade», fundado en la localidad de Viana do Castelo, en el norte de Portugal, en el siglo XVIII. Su nacimiento fue fruto del legado de José Pimenta Jarro, emigrante en Brasil, donde logró amasar una apreciable fortuna.

Nuestro propósito es dar a conocer el proceso de creación, los mecanismos de funcionamiento del nuevo centro y la obra asistencial que desempeñó entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. De igual modo, pretendemos calibrar el papel de los benefactores que a la hora de su muerte dejaron importantes legados a la nueva institución, lo que le permitió acometer con mayor eficacia sus objetivos, mejorando las instalaciones y, en consecuencia, incrementando el número de beneficiarios de su acción.

Para realizar este estudio, hemos recurrido a diversas fuentes documentales custodiadas en los archivos del propio Hospital da Caridade y del gobierno civil de Viana do Castelo.

Palabras clave:

Hospital, caridad, benefactor, Pimenta Jarro, Viana do Castelo.

Abstract:

Our work focuses on the Hospital of Charity, built in Viana do Castelo, northern city of Portugal, as a result of a legacy left by José Pimenta Jarro, an

---

[1] Docente da Universidade Católica Portuguesa (Portugal). Membro do Lab2PT-Universidade do Minho. Esta comunicação está inserida na projeto: «Religiosidad y reforma católica en el Noroeste de la Península Ibérica durante el Antiguo Régimen» (Ref. HAR2013-44187-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

emigrant «Brazilian» that in the 18th century, was able to gather a small fortune in Brazil.

It is our purpose to inform the birth process, the operating mode and the charity work of this hospital, considering the period from the late eighteenth century and early nineteenth century. It is intended to also reveal the role of benefactors who, at the time of death, left important legacies to the institution, which allowed the exercise of its mission, the improvement of its facilities and, consequently, increase the number of beneficiaries of its action.

For this study, we will use the different documentary sources are in hospital files of Charity and the Civil Government of Viana do Castelo.

Key words:

Hospital, charity, benefactor, Pimenta Jarro, Viana do Castelo.

O homem do Antigo Regime encarava a morte com naturalidade e, pelo menos aparentemente, não a temia, dado o seu caráter rotineiro, e aceitava-a em nome de crenças religiosas[2]. Durante muito tempo, não sentiu necessidade de dividir a sua existência em etapas, em ciclos de vida, porque o inesperado era quase certo e, por isso, seria utópico definir objetivos para uma determinada faixa etária. Por conseguinte, o conceito de idoso é mais uma construção social e uma realidade cultural do que um fenómeno biológico, dado que o velho do passado não corresponde certamente ao de hoje[3]. No século XVIII, em Portugal, ser velho era definido como «o que está na idade que se segue à de varão. Na idade de sessenta anos, o homem he velho, o cavallo nos vinte»[4]. Deste modo, em setecentos, quando falamos de idosos, referimo-nos a indivíduos com 60 ou pouco mais anos.

---

2 Veja-se Philippe Ariés, *História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema, 1988.

3 Hortensio Sobrado Correa, «Vellos e "mozos vellos". El papel socioeconómico y cultural de la vejez en la Galicia de la Edad Moderna», *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 18, 2006, p. 274.

4 Rafael Bluteu, *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Lisboa, Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, p. 387.

O passado histórico é, assim, determinante na variabilidade da conceção da velhice, na forma como esta vai sofrendo mutações ao longo dos tempos, determinadas por condicionantes económicas, sociais e políticas. Homens e mulheres não entravam na velhice em simultâneo nem apenas em resultado da idade, mas antes em função de outros fatores: uma mulher velha era uma mulher que se esgotava na procriação; o homem era considerado velho quando já não tinha forças para pegar em armas ou quando estava incapaz de trabalhar a terra ou na oficina.

Apesar do elevado número de fontes ao dispor, que vão desde tratados médicos, passando por documentos legislativos até aos textos literários, pouco se tem escrito sobre os idosos e, em particular, sobre as condições em que viviam o ocaso da vida[5]. Para esse esquecimento concorre o facto de, até à época da industrialização e do crescimento urbano, prevalecer o que muitos designam de «velhice invisível», que nalgumas sociedades se manteve até ao século XX[6]. Era uma velhice ancorada em estratégias familiares, que homens e mulheres procuravam acautelar na fase adulta, com base num património passível de transmissão mediante o cumprimento de certas condições.

Neste trabalho, não cabe a análise das transformações que, a partir do século XIX, se verificaram nesse relacionamento, na sequência da revolução industrial e da deslocação das populações para o espaço urbano, que acabaram por comprometer a continuidade da família alargada e do elemento patrimonial como garante do amparo na velhice. Aliás, essas mudanças ditarão o reconhecimento de uma nova etapa da vida –a terceira idade–, na qual, pela perda da força anímica e física, o indivíduo, enquanto ser produtivo, deixa de ser considerado útil[7]. No sentido de proteger os idosos, em particular os desprovidos dos apoios familiares e informais de outrora e, consequentemente,

---

5 Confira-se Pat Thane, «La vejez en la historia inglesa», *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 18, 2006, p. 13.

6 Isidro Dubert fala de uma velhice visível e reconhecida na Galiza do século XVIII, fruto do quadro demográfico existente. Também salienta a existência de um contexto marcado por desigualdades sociais e até de género, destacando a situação das mulheres idosas. Isidro Dubert, «Vejez, familia y reproducción social en la España de los siglos XVIII-XIX», *Revista de Demografía Histórica*, 2, 2008, pp. 87-122.

7 Sobre este assunto leia-se P. Gutton, *Naissance du vieillard: essai sur l´histoire des rapports entre vieillards et la sociètè en France*, París, 1988. Hortensio Sobrado Correa, «Vellos e "mozos vellos"». El papel socioeconómico y cultural de la vejez en la Galicia de la Edad Moderna», *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 18, 2006, pp. 271-306.

caídos numa situação de abandono, muitos países europeus lançaram medidas sociais e respostas assistencialistas, materializadas, no século XIX, na fundação de asilos para os desvalidos[8].

São escassos os estudos sobre a velhice em Portugal, o que nos leva a abdicar da pretensão de traçar um retrato objetivo sobre a assistência prestada nesta fase da vida, dada a ausência de conclusões sustentadas por trabalhos de natureza histórica[9]. Todavia, os estudos sobre as misericórdias, para o período moderno e contemporâneo, mostram o importante papel que estas instituições têm desempenhado na assistência aos idosos, não apenas no plano material, mas também espiritual[10]. Nesta ajuda inclui-se a gestão de asilos para entrevados, como sucedia na Santa Casa da cidade do Porto, e na presença em róis de pobres[11].

Num tempo em que a intervenção do Estado na área assistencial era diminuta, as ações individuais, ditadas pela prática da caridade, assumiam particular relevância. O catolicismo inscrevia as boas ações como um elemento abonatório a favor da salvação da alma e da abreviação das provações do Purgatório. Por isso, homens e mulheres, dentro das suas possibilidades, tornavam-se benfeitores e deixavam donativos a instituições que se dedicavam a obras assistenciais, nomeadamente a misericórdias e hospitais, que, deste modo, contavam com uma importante fonte de financiamento para a sua atividade benemerente.

---

8 Leia-se, Carlos M. Fernández, Fernández, Jesús Ángel Sánchez García, «Espacios para el refugio. La asistencia a la vejez y los asilos en Galicia», *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 18, 2006, p. 169.

9 A nível europeu, a temática começou a ser tratada no âmbito da demografia histórica, da história das mentalidades e da história da família, nos anos 80 do século XX. Sobre este assunto veja-se Camilo Fernández Cortizo, «Mujer, vejez y grupo doméstico en la Galicia rural meridional a finales del Antiguo Régimen», *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* [Online], consultado o 12 Fevereiro 2016. URL: <http://nuevomundo.revues.org/29553>; DOI: 10.4000/nuevomundo.29553. Em Espanha, os trabalhos sobre esta temática são em grande número. Consulte-se ainda Patrice Bourdelais; Patrice Gourdon; Jérôme-Luther Viret, «La vejez en Francia, siglos XVII-XX. Entre las regulaciones familiares, las representaciones sociales y los intereses científico-políticos», *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 18, 2006, p. 32.

10 Segundo Maria Marta Lobo de Araújo, a Misericórdia de Vila Viçosa prestava auxílio aos mais idosos desde o século XVII. Confira-se Maria Marta Lobo de Araújo, «A protecçãos velhos na Misericórdia de Vila Viçosa (século XIX)», en Carlota Santos (coord.), *Família, Espaço e Património,* Porto, CITCEM-Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2011, pp. 201-222.

11 Confira-se Maria Antónia Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social. Coimbra 1750-1850*, vol. II, Viseu, Palimage Editores, 2000, pp. 67-76.

Foi por um ato de altruísmo que José da Costa Pimenta Jarro, natural da freguesia de Cabaços, do concelho de Ponte de Lima, lançou a ideia e fundou, em janeiro de 1780, a Congregação de Nossa Senhora da Caridade, tendo contado com a colaboração de algumas das mais ilustres figuras da sociedade vianense[12]. O objetivo principal era recolher esmolas e donativos para o sustento de velhos e entrevados, sem meios para se poderem alimentar, de Viana da Foz do Lima[13]. Pimenta Jarro era um «brasileiro de torna-viagem», que tinha conseguido granjear uma pequena fortuna no Brasil como oficial de ourives. Como outros que regressaram ao torrão natal, investiu parte do dinheiro amealhado numa obra filantrópica. Aliás, esta prática assumirá contornos mais evidentes no século seguinte, na região do Alto Minho. Vários equipamentos destinados a doentes, crianças e idosos foram então criados com legados de «brasileiros»[14]. Muitos beneméritos procuravam, por essa via, o reconhecimento social ou até a realização de ambições políticas. Todavia, não parece ter sido esse o caso de Pimenta Jarro, dado que, depois de regressar definitivamente do Brasil, recolheu-se no convento franciscano da Arrábida.

No século XVIII, verifica-se a proliferação de agremiações com a designação de «caridade», embora com práticas e públicos díspares. Se umas estavam vocacionadas para auxiliar os doentes ou os idosos, outras estavam mais voltadas para o apoio aos presos ou para o combate à ociosidade. Aliás, não havia sequer uniformização na nomenclatura, inclusive na cidade de Lisboa, como refere Laurinda Abreu[15].

---

12 Arquivo da Congregação e Hospital dos Velhos Entrevados da Nossa Senhora da Caridade (ACHVENSC), *Livro de termos de Admissão de irmãos desde a função em 1780*, ff. 4-6v.

13 Alberto Antunes Abreu, «José da Costa Pimenta Jarro», en João Gomes d'Abreu (coord.), *Figuras Limianas*, Ponte de Lima, Câmara Municipal de Ponte de Lima, 2008, p. 136.

14 Aquando da construção de estruturas assistenciais, mandava-se a notícia aos emigrantes da terra para que também eles contribuíssem para a sua concretização. Consulte-se Maria Marta Lobo de Araújo, «A presença dos brasileiros no santuário de Nossa Senhora de Porto de Ave (séculos XVIII a XX)», en Conceição Meireles Pereira, Fernando de Sousa, Ismênia de Lima Martins, *A Emigração Portuguesa para o Brasil*, Parte II, Porto, Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, Edições Afrontamento, 2007, p. 189. Sobre as causas da emigração rumo ao Brasil consulte-se A. J. R. Russell-Wood, «A emigração: fluxos e destinos», en Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997, pp. 158-168.

15 Laurinda Abreu, *Pina Manique. Um reformador no Portugal das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013, pp. 48-58.

São também muitas as questões que se colocam sobre estas congregações de inspiração religiosa e para as quais não encontramos respostas. No caso da Congregação de Nossa Senhora da Caridade, não conseguimos apurar o papel da Igreja na sua criação. Reconhece-se, no entanto, o seu apoio, a presença e inspiração. Faltam, portanto, os estudos e a informação sobre a localização dessas instituições que marcaram a sociedade setecentista em diversas localidades. É de salientar o seu aparecimento em terras onde já existiam misericórdias, às quais, de certo modo, faziam concorrência[16]. Todavia, aquando do aparecimento Congregação da Caridade de Viana da Foz do Lima, não se descortinam quaisquer sinais de rivalidade, até porque o seu primeiro momento celebrativo teve lugar na igreja da Santa Casa, nem se verifica qualquer situação de crise ou de conflito com a Igreja ou com a Coroa[17].

A atividade assistencial da Congregação da Caridade não se limitou à distribuição de esmolas pelos mais pobres, dado que também havia a pretensão de conseguir um espaço destinado ao seu acolhimento. Com esse objetivo, Pimenta Jarro adquiriu uma casa com quintal, situada junto ao Campo de Santo António, que doou à Congregação, para que nela fosse instalado um hospital, onde pudessem ficar recolhidos os idosos entrevados e desamparados. Todavia, a concretização desse objetivo aconteceu apenas em 1784, depois de efetuados alguns melhoramentos. Posteriormente, foram adquiridos outros espaços contíguos para responder à crescente procura de apoio.

Depois de realizado o seu projeto, Pimenta Jarro regressou ao Brasil. A saída de cena de Pimenta Jarro não significou o fim do seu projeto assistencial. Bernardo de Araújo de Barros, natural de Viana da Foz do Lima, procurou solidificar e dar seguimento à obra do instituidor. Os estatutos da Congregação datam de 17 de novembro de 1790, sendo aprovados por alvará régio e confirmados pela autoridade eclesiástica em 1805. Segundo estes, o Hospital devia acolher homens e mulheres que nada tinham de seu e que, devido à idade avançada ou à incapacidade, resultante da velhice ou dalguma limitação física, já não podiam

---

16 Sobre os fatores distintivos para a hierarquização das confrarias, veja-se Pedro Penteado, «Confrarias», en Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 459-470.

17 Sobre a Misericórdia de Viana da Foz do Lima, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, veja-se António Magalhães, *Práticas de Caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*, Viana do Castelo, Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, 2012.

esmolar[18]. Por conseguinte, esta instituição não se destinava a pedintes, uma vez que nela apenas podia ingressar quem não estava em condições de mendigar. Mais uma vez, convoca-se aqui a comparação com a confraria congénere de Oeiras, para demonstrar a inexistência de um padrão. Esta irmandade socorria os pobres que mendigavam, e não apenas os entrevados, e estava vocacionada para assistir os doentes da paróquia onde foi construída. Caso a gravidade da enfermidade o justificasse, comprometia-se a transportar os pacientes para o hospital de São José, em Lisboa[19]. Obrigava-se ainda a acompanhar os pobres e doentes da paróquia no seu funeral e a fornecer o seu esquife para o efeito. No caso da instituição de Viana da Foz do Lima, esses acompanhamentos eram reservados aos irmãos e aos inválidos que se encontravam no seu Hospital[20].

O entrevado não deve ser entendido apenas como o velho. De acordo o vocabulário da época, «entrevar» significa «ficar tolhido; e baldado dos membros, pés e braços»[21]. Assim, será limitativo considerar que o Hospital da Caridade era destinada apenas a idosos. Na realidade, a sua ação abrangia um público mais vasto, que, com entrada no século XIX, se diversificará ainda mais com a presença de cegos, como se pode observar no gráfico 1. A inexistência de estabelecimentos para acolher invisuais, surdos e mudos, fez com que, nesse século, estes fossem acolhidos em instituições destinadas a idosos, entrevados ou até a leprosos, como sucedia no hospital para lázaros, na cidade do Porto, que também passou a acolher surdos e mudos.

Decorridos catorze anos sobre a admissão dos primeiros entrevados, que aconteceu em 1784, o Hospital da Caridade albergava apenas oito idosos, até porque não tinha capacidade para mais. Em 1825, a instituição adquiriu outra casa e o quintal contíguo. À medida que se avança na centúria de oitocentos, a

---

18 Sobre o aparecimento de asilos para velhos na vizinha província espanhola da Galiza leia-se, Carlos M. Fernández y Jesús Ángel Sánchez García, «Espacios para el refugio. La asistencia a la vejez y los asilos en Galicia»…, *op. cit.,* p. 103.

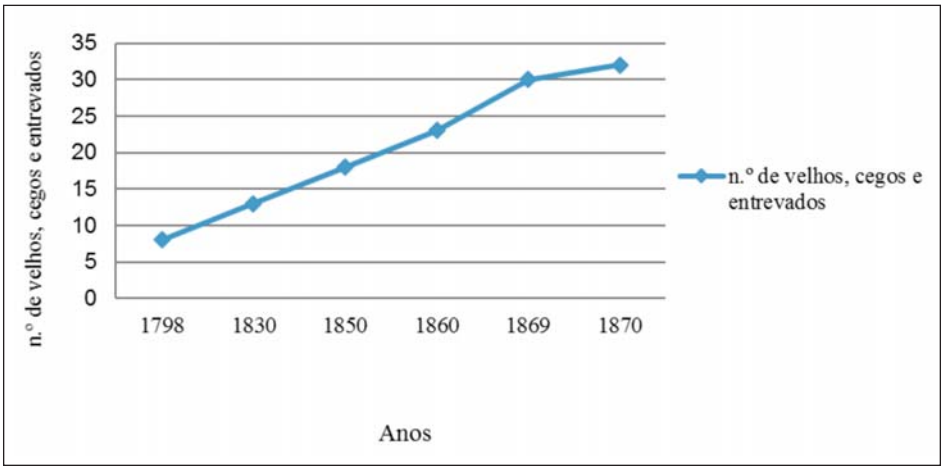
19 *Compromisso ou regras para o bom governo da nova confraria da charidade que debaixo da invocação do Senhor Jesus dos Dezamparados e Senhora das Dorews se estabeleceu nest Paroquial Igreja de Nossa Nossa Senhor da Purificação da Viçç 'Oeyras,* Oeiras, (s.n.), 1806, fl. 1v.

20 Sobre os acompanhamentos na morte leia-se Tiago Ferraz, «Acompanhar ao outro mundo: A morte nas confrarias de Braga no século XVIIII. Estudo Preliminar», *CEM. Cultura, Espaço e Memória*, 3, 2012, pp. 163-177.

21 Rafael Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*…, *op. cit.,* p. 515.

população idosa, cega e entrevada, tende a aumentar, conforme se pode constatar no gráfico 1.

Gráfico 1. EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE INSTITUCIONALIZADOS NO HOSPITAL DA CARIDADE (1798-1870)



Fonte: AHGCVC, *Estabelecimentos de Beneficência do distrito,* n.º 1.15.4.4-1, não paginado.

À medida que cresce a procura, o Hospital vai respondendo com a ampliação das instalações. Mesmo assim, em meados da centúria oitocentista, era considerado de pequena dimensão. Saliente-se, no entanto, que, com exceção de Viana do Castelo[22] e de Ponte de Lima, as restantes localidades do distrito dispunham de pequenas estruturas hospitalares ou nem sequer tinham hospital geral[23].

A irmandade da Caridade era gerida por uma Mesa, eleita anualmente. A votação tinha lugar no dia 26 de abril de cada ano[24]. Este órgão tinha como figura

---

22 Em 1848, a rainha D. Maria II elevou Viana da Foz do Lima à categoria de cidade, passando então a designar-se Viana do Castelo.

23 Sobre este assunto veja-se Alexandra Esteves, *Comer, sarar e descansar: o quotidiano do hospital de Monção no século XIX. (no prelo).* A existência de hospitais de reduzidas dimensões verificava-se noutras zonas de Portugal. Segundo Maria Antónia Lopes, o hospital de Bragança, em 1823, acolhia entre quatro e cinco doentes. Confirme-se Maria Antónia Lopes; José Pedro Paiva (dir. científica), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Sob o signo da mudança: do reinado de D. José a 1834*, volume 7, Lisboa, União das Misericórdias, 2007, p. 27.

24 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar,* ff. 3-4.

maior o superior. Era o detentor da chave do cofre e competia-lhe presidir a todas as Mesas, zelar pelo funcionamento do Hospital, que devia visitar com regularidade, se possível de dois em dois meses, superintender os ingressos e cuidar do sufrágio da alma dos falecidos. Seguia-se, na linha hierárquica, o vice superior, que substituía o superior na sua ausência ou impedimento. Por conseguinte, devia reunir as qualidades que eram exigidas a este. O andador tinha a missão de avisar os irmãos da Congregação do falecimento de algum irmão ou de entrevados, bem como de informar os membros da Mesa e da Junta das respetivas reuniões, deslocando-se às suas casas, munido de campainha[25]. Na categoria abaixo, constavam os definidores, que deviam ser dois, exigindo-se aos pretendentes a este cargo que tivessem desempenhado outras funções na Congregação. Entre outras obrigações, deviam acompanhar os momentos processionais organizados pela instituição. Para o exercício do cargo de secretário, também estavam previstos alguns requisitos. Como não poderia deixar de ser, tinha que saber ler, escrever e contar. Competia-lhe guardar todos os livros da Congregação e registar as entradas e óbitos dos irmãos. A função de tesoureiro teria de ser desempenhada por uma pessoa abonada, dado que também teria uma chave do cofre e seria responsável pelas alfaias e pelo recebimento das esmolas de entrada dadas pelos irmãos. Não podia efetuar qualquer despesa sem consentimento do superior[26]. No caso do falecimento de qualquer membro, o tesoureiro devia avisar o andador desta ocorrência, para que este, por sua vez, informasse os restantes membros da Congregação. Os procuradores tinham uma missão muito específica: conseguir esmolas para os entrevados pobres. Para isso, deviam assumir o compromisso de fazer um peditório no primeiro domingo de cada mês e, caso houvesse, também nos dias santos[27]. Teria lugar durante a noite e os participantes cantavam avemarias, recitavam algumas passagens das Sagradas Escrituras e iam munidos de campainhas para avisar as pessoas da sua passagem[28].

Nas ocasiões de celebração pública, os irmãos da Congregação da Caridade deviam exibir a medalha que lhes era concedida. Tinham diversas obrigações.

---

25 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar,* ff. 6v.-7.

26 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar,* ff. 6-6v.

27 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar*, ff.7v-8.

28 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar,* f. 8v.

Uma delas consistia no pagamento de um anual, no valor de três vinténs, que teria de ser liquidado no mês antes da eleição. De certo modo, este encargo funcionava como um mecanismo de seleção dos candidatos ao ingresso na irmandade. No rol dos deveres, instituídos com base em preocupações salvíficas, constavam o acompanhamento dos irmãos defuntos e os sufrágios pela sua alma.

O homem moderno tinha consciência da transitoriedade da vida e da imortalidade da alma. Apesar do carácter secundário do corpo, o momento de despedida devia ser acompanhado. Aliás, a morte, neste período, era perspetivada desse modo: assistida por familiares, amigos e confrades, e pública, sentida pela comunidade[29]. Assim se entende o ingresso nas associações confraternais. O poder económico e o reconhecimento social manifestavam-se na capacidade de participação em confrarias e o momento fúnebre devia materializar os valores e as práticas que norteavam o ingresso de homens e mulheres nessas irmandades. Daí a organização dos cerimoniais aquando da morte dos irmãos, promovidos pela Congregação da Caridade: o andador, munido de uma campainha, anunciava o seu falecimento pelas ruas; os confrades acompanhavam o corpo até à sepultura; duas tochas iluminavam o momento de passagem do defunto; por cada irmão defunto eram rezadas cinco missas[30].

Os irmãos tinham várias prerrogativas, como, por exemplo, indulgências e, se fossem pobres, entrada facilitada no hospital[31]. Em 1791, com o intuito de alargar os serviços prestados aos entrevados e velhos, foi decidido que o Hospital da Congregação recebesse irmãos das freguesias de Viana Foz do Lima, mais precisamente dois por aldeia, com a obrigação de organizarem um peditório de trigo e milho, por altura de São Miguel, ou seja, na época das colheitas[32]. O objetivo era aumentar os rendimentos da Congregação e, desse modo, melhorar a assistência hospitalar.

As instalações eram geridas por um hospitaleiro. Competia-lhe zelar pela sua limpeza e asseio, bem como pela roupa de cama e de vestir dos entrevados. Devia tratar os utentes com afeto e dedicação e participar a sua morte. No período em análise, ou seja, entre 1790 e 1834, o cargo foi sempre desempenhado por ele-

---

29 A morte solitária, durante este período, era temida. Michelle Perrot, *História dos Quartos*, Lisboa, Teodolito, 2012.

30 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar,* p. 6.

31 ACHVENSC, *Estatutos para a boa orientação da caridade a favor dos entrevados, pobres, destituídos de meyos para se poderem alimentar.* p. 15.

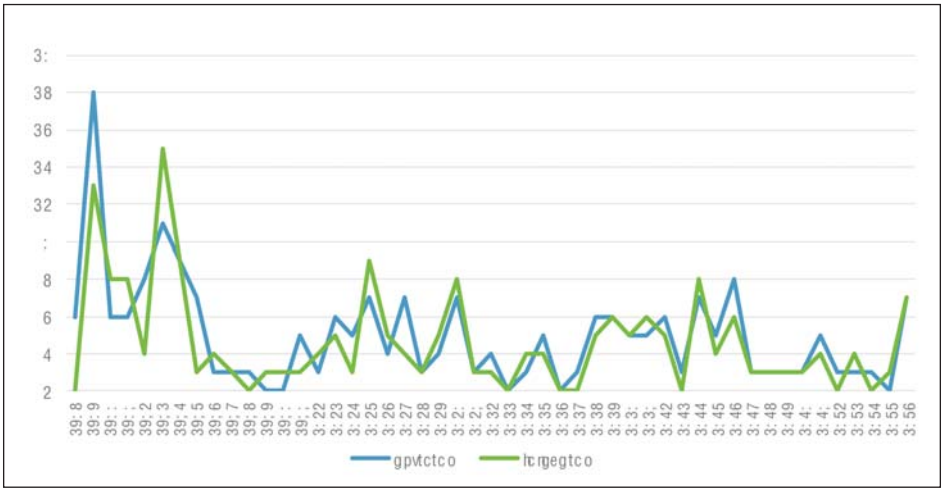
32 ACHVENSC, *Livro de Actas* 1, f. 11 v.

mentos do sexo feminino, que também desempenhavam funções na área da enfermagem. Todavia, em 1829, surgiu a figura da regente, também mulher, que era coadjuvada pelos criados nas tarefas de limpeza e na assistência aos doentes.

Sendo espaço de manifestação de poderes e de existência de hierarquias, na Congregação da Caridade também ocorriam conflitos e querelas. Em caso de incumprimento das obrigações estatuídas, os irmãos eram avisados e podiam, inclusive, ser riscados[33]. Se tal se justificasse, a instituição não se inibia de tomar esta decisão radical, apesar das dificuldades financeiras por que passava. Os seus rendimentos dependiam dos anuais dos irmãos, dos valores angariados nos peditórios, dos legados em dinheiro, das propriedades que lhe eram doadas em testamento e dos poucos haveres que os internados deixavam.

No período compreendido entre 1786 e 1834, verifica-se um equilíbrio entre as entradas e os falecimentos de homens e mulheres no Hospital da Caridade. A exceção encontra-se nos anos de 1787, quando ingressaram dezasseis entrevados e morreram onze, e em 1791, quando o número de falecimentos superou o dos ingressos, tendo entrado nove e morrido treze entrevados. Dada a idade avançada dos seus utentes, não é de estranhar a presença assídua do espectro da morte na instituição.

Gráfico 2. ENTRADAS E FALECIMENTOS NO HOSPITAL DA CARIDADE (1786-1834)

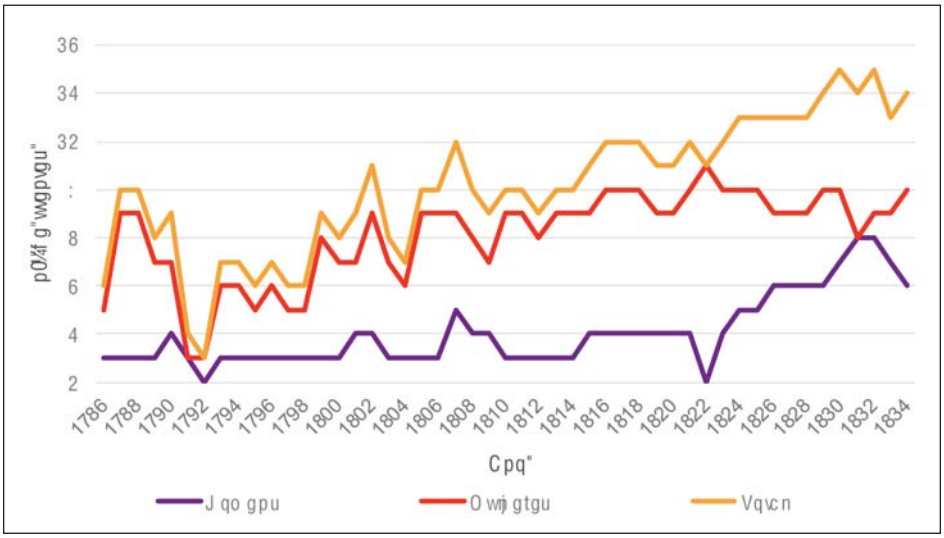


Fonte: ACHVENSC, *Livros de admissão de irmãos.*

33 ACHVENSC, *Livro de Actas* 1, f. 11 v.

No século XIX, as instalações continuavam a ser insuficientes para responder à procura. Dispunha apenas de um salão térreo, onde se alinhavam as alcovas dos utentes. Destes conhecemos o número e o sexo, dado que o Hospital acolhia homens e mulheres, e, como podemos verificar no gráfico 3, registou-se um aumento do número de doentes ao longo daquele século.

Gráfico 3. NÚMERO DE HOMENS E MULHERES QUE INGRESSARAM NO HOSPITAL DA CARIDADE (1786-1834)



Fonte: ACHVENSC, *Livros de admissão de irmãos.*

Como já salientámos, à medida que se caminha para a centúria oitocentista, tende a crescer o número de utentes, sendo que o número de mulheres foi sempre superior ao de homens, exceto no ano de 1831, no qual se verificou um número idêntico de homens e mulheres. Refira-se que, em ocasiões de instabilidade, como as que resultaram das invasões francesas ou da guerra civil de 1832-1834, aumentou o ingresso de entrevados, como se pode observar através da leitura do gráfico 3.

Tratando-se de uma instituição para idosos desamparados, não é de admirar que houvesse mais mulheres do que homens, dado que, ao tempo, as mulheres, em particular as solteiras e as viúvas, estavam mais expostas à miséria[34]. O des-

[34] A. Fauve-Chamoux, «El matrimonio, la viudedad y el divorcio», en D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona,

amparo e a solidão, juntamente com a pobreza, seriam os principais fatores a justificar o ingresso tanto de homens como de mulheres na Congregação da Caridade.

A forte presença feminina também pode ser justificada pelo facto de, na região do Alto Minho, a população feminina superar a masculina, que se traduzia em elevadas taxas de feminilidade, fruto da emigração, que levava muitos homens a procurar melhorar a sua sorte noutras paragens, e, sobretudo, das múltiplas dificuldades com que se defrontavam as mulheres sós[35]. Nos séculos XVIII e XIX, a solidão feminina significava, geralmente, o caminho para a pobreza. Daí a importância que o casamento tinha para a mulher deste período e a preocupação que existia de facilitar o casamento de raparigas órfãs e pobres, que tinham mais dificuldades em aceder ao mercado matrimonial, através da concessão de dotes por particulares, misericórdias e confrarias. A sociedade de então considerava que uma rapariga solteira estava mais sujeita a cair na desonra e na indigência[36].

Importa referir a ausência de estudos sobre as respostas sociais destinadas a idosos e a entrevados desamparados do Alto Minho, que, noutras regiões da Europa, eram assistidos por grémios e confrarias. Todavia, reconhecemos que, se esta solução escasseava no século XVIII, pelo menos em termos institucionais, já na centúria seguinte surgirão melhorias nesse domínio, em resultado da ini-

---

2002, p. 365. O mesmo sucedia na Inglaterra deste período, onde as mulheres idosas também se encontravam numa posição de maior vulnerabilidade. Confira-se Pat Thane, *La vejez en la historia inglesa…, op. cit.,* p. 20.

35 No estudo que realizou para o Alto Minho, Henrique Rodrigues verificou que, entre 1835 e 1860, 96% dos indivíduos que emigraram eram homens. Esta emigração intensificava-se nos períodos de maior instabilidade política e económica, sobretudo com as crises que se fizeram sentir no setor agrícola, que levavam muita gente a partir em busca de melhores condições de vida. Henrique Rodrigues, *Emigração e Alfabetização. O Alto Minho e a Miragem do Brasil,* Viana do Castelo, Governo Civil de Viana do Castelo, 1995, pp. 47-58.

36 Sobre a participação das misericórdias na dotação de raparigas órfãs leia-se Veja-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Casadas com trigo e cevada. Os dotes das órfãs da Misericórdia de Portel no século XVIII», *Faces de Eva: Estudos sobre a mulher,* 20, 2008, p. 63. Veja-se igualmente António Magalhães da Silva Ribeiro, *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII),* Braga, Universidade do Minho, 2009, p. 907. Tese de doutoramento policopiada. Confirme-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Dotar para casar: dotes e órfãs do padre Francisco Correia da Cunha 1750-1890», *Ler História,* 44, 2003, pp. 62-63. Sobre os dotes instituídos para casar parentes leia-se Maria Marta Lobo de Araújo, «Retalhos de vidas: a assistência às mulheres pobres na Misericórdia de Ponte de Lima (sécs. XVII e XVIII)», *Mínia*, 8-9, 2000-2001, pp. 170-172.

ciativa individual, em particular da filantropia de «brasileiros», como José da Costa Pimenta Jarro, que deixaram importantes legados para a criação de instituições sociais, muitas delas destinadas a idosos[37].

Em 1804, consciente do aumento da procura, a Mesa da Congregação resolveu adquirir as casas contíguas ao Hospital, com o objetivo de proceder à sua ampliação[38]. Já em 1826, foi decidido alargar as enfermarias, obra que seria financiada com as esmolas obtidas através dos peditórios gerais[39].

Nos finais do século XVIII, os princípios higienistas começam a impor-se na Europa, como forma de evitar a propagação de doenças, e a água volta a ser considerada um elemento essencial na divulgação e inculcação dos hábitos de higiene[40]. Estudos recentes realizados em Portugal mostram que, na Idade Moderna, havia preocupação com a limpeza dos espaços hospitalares e com a higiene dos enfermos[41]. Todavia, tratava-se de tarefas de difícil execução, devido à falta de meios e, muitas vezes, à resistência dos próprios utentes[42]. Um dos problemas do Hospital da Congregação da Caridade tinha a ver com a inexistência de um sistema de abastecimento de água, tendo, por isso, que recorrer aos fontanários. Em 1807, foi aberto um poço no quintal. No entanto, o consumo da água recolhida em poços e fontes, por não ser devidamente tratada, constituía um perigo para as populações[43]. Ao contrário do que sucedia com outros estabelecimentos hospitalares do distrito de Viana do Castelo, que eram

---

37 Caso de José Manuel Taveira no concelho vizinho de Ponte de Lima. Alexandra Esteves, «A intervenção dos «brasileiros» nas instituições de assistência à saúde no norte de Portugal (século XIX), en Maria Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves, José Abílio Coelho, Renato Franco (coords.), *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência,* Braga, CITCEM, Fundação Getúlio Vargas, 2013.

38 ACHVENSC. *Livro de Actas* 1, f 23.

39 ACHVENSC. *Livro de Actas* 1, f. 5v.

40 Confirme-se Andrew Wear, «The History of Personal Hygiene», en W.F. Bynum, Roy Porter (eds.), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, 2, London and New York, Routledge, 2001, pp. 1300-1301.

41 Maria Marta Lobo de Araújo*, Memórias e quotidiano: as visitas e as devassas ao hospital de S. Marcos de Braga na Idade Moderna*, Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2014. Sobre a associação da falta de água e higiene à doença leia-se, George Vigarello, *O limpo e o sujo. A higiene do corpo desde a Idade Média*, Lisboa, Fragmentos, 1988, pp. 141-143.

42 Sobre a falta de higiene que continuava a verificar-se na população portuguesa no século XIX veja-se, Ana Vicente, *As Mulheres Portuguesas vistas por viajantes estrangeiros*, Lisboa, Gótica, 2001, p. 134.

43 ACHVENSC. *Livro de Actas* 1, f. 26.

considerados um risco para a saúde pública, o Hospital da Caridade estava localizado fora da malha urbana e destacava-se pela ordem e pela limpeza que imperavam nas suas instalações[44].

A escassez de recursos humanos, nomeadamente, de criados, dificultava o bom funcionamento da instituição e, por isso, o trabalho voluntário era fundamental para garantir o bem-estar dos entrevados. Assim, por exemplo, barbas e cabelos eram cortados, gratuitamente, por um irmão da Congregação. A partir de meados dos anos 50 do século XIX, as críticas às condições de acolhimento subiram de tom e considerou-se que os entrevados precisavam de um espaço mais amplo e mais apropriado. Para dar resposta a esta reivindicação, houve uma primeira tentativa de instalação na cerca do Convento de Santo António, que, no entanto, foi frustrada, devido à construção do caminho-de-ferro. Em 1895, após o falecimento da última freira que nele habitava, o Convento de Santa Ana, um convento nacionalizado, passou então a ser a nova morada do Hospital da Congregação de Nossa Senhora da Caridade. Esta solução inscrevia-se na política de reaproveitamento das antigas estruturas monacais e conventuais, que, em Portugal, não constituíram uma solução estruturada, dado que vários esforços para o reaproveitamento dos bens da Igreja, nacionalizados após a imposição da ordem liberal, não passaram de meras hipóteses que nunca saíram do papel.

---

44 Arquivo Histórico do Governo Civil de Viana do Castelo (AHGCVC), *Assistência e saúde pública, assistência social e saúde pública-Estabelecimentos de saúde*, não paginado.

PADRINAZGO BAUTISMAL EN UNA COMARCA GALLEGA: EL CASO DE SAN PAIO DE DIOMONDI Y SAN PEDRO DE BESTEIROS[1]

Tamara González López
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen:

El sacramento bautismal permitió a la Iglesia controlar tanto a la población como a las redes sociales creadas a través de dicho bautismo intentando ser la directora de la vida social de las parroquias. Así, la Iglesia pudo orientar a su conveniencia las redes sociales creadas favoreciendo o vetando a determinados sectores o familias. Junto a ello, también adquirió a través del bautismo control sobre la identidad individual en lo tocante al nombre personal. Controlar el sistema de nominación suponía controlar el repertorio, la adoración a determinados santos e, incluso, la homonimia que creaba, cuando menos, lazos de simpatía.

Con el ejemplo de estas parroquias gallegas pretendemos dejar ver la trascendencia que el primer sacramento religioso tenía en la posterior vida diaria de la población dada su importancia en la configuración de las redes sociales, económicas e, incluso, políticas.

Palabras clave:

Bautismo, Padrinazgo, Redes Sociales, Iglesia, Onomástica.

Abstract:

The baptism sacrament allowed the Church to control the population and social networks created by this sacrament, trying to manage the parish life. In

[1] Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación «El monte comunal en Galicia desde comienzos de la edad moderna a la actualidad: de soporte de un viejo complejo agrario a recurso medioambiental y patrimonio paisajístico» HAR2014-52667-R, financiado por el MINECO.

this way, the Church could guide social networks for its convenience, giving in advantage or disadvantage some sectors or families. With it, it also took control of individual identity through baptism regarding to personal name. To control the naming system meant to have power over the set of names, the adoration to saints and, even, the homonymous which was creating ties of liking at least.

With these examples of Galician parish, we pretend to show importance to the first religious sacrament in posterior daily life of the population due to its importance in configuration of the social and economic networks.

Key words:

Baptism, Godfathers, Social Networks, Church, Onomastics.

La cuestión del padrinazgo bautismal está siendo objeto de estudio con mayor frecuencia en los últimos años dada su relación con la creación de redes sociales con incidencias económicas y políticas. En el presente texto, pretendemos contribuir tratando este tema en los siglos XVII-XIX en dos parroquias concretas: San Paio de Diomondi y San Pedro de Besteiros, situadas en el sur de la provincia de Lugo. Ambas conformaban el coto jurisdiccional de Diomondi del que era señor el obispo de Lugo y que contaba con más de un centenar de familias a la altura del siglo XVIII[2]. El fuerte predominio de la familia nuclear en Galicia pierde fuerza en esta área frente a las estructuras complejas que superan el 32% de los hogares; área en la que, además, la convivencia bajo el mismo techo con familiares colaterales estaba presente en el 48'3% de los hogares[3].

---

[2] Antonio Domínguez Ortiz, Concepción Camarero y Jesús Campos, *Vecindario de Ensenada 1759,* Madrid, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, vol. 2, 1991, pp. 262-335. Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, 1847. El Vecindario de Ensenada recoge 70 vecinos en la parroquia de Diomondi y 34 la de Besteiros; casi un siglo después, el vecindario había aumentado hasta los 90 vecinos en Diomondi y, por su parte, Besteiros mantenía el número de hogares estable con 38.

[3] Isidro Dubert García, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830*, O Castro, Sada, 1992, pp. 111-112. Dentro del porcentaje de estructuras complejas hay que diferenciar entre las familias de tipo extenso que suponen un 18,5% y las de tipo múltiple que representan un 13,6%.

Debemos partir en primer lugar del panorama dejado por el Concilio de Trento en lo relativo al bautismo ya que fue una de las principales materias reformadas. Tras existir libertad en el número de padrinos escogidos para los hijos que sólo respondía a costumbres de cada área, el Concilio limitó ese número a dos como máximo y uno como lo ideal[4]. Por el contrario, permitió que cada diócesis estableciese los requisitos mínimos para ser padrino; de hecho, se puede comprobar como en la vecina diócesis de Mondoñedo, parte de los requisitos son diferentes[5].

Las diferentes Constituciones Sinodales lucenses del siglo XVII siguen reiterando el número de padrinos máximo: «no admitan más de un padrino o uno y una para el bautizado», pese al tiempo transcurrido desde el Concilio y la rápida aceptación de la nueva norma[6]. Además de lo anterior, establecen cuatro requisitos: tener más de quince años, no ser clérigo profeso, haberse confesado en el último año y saber la Doctrina. De esta forma, la Iglesia se aseguraba de que la red social creada a través del bautismo estuviese bajo su supervisión ya que era el clérigo bautizante quién aceptaba a una persona como padrino[7].

---

4 Numerosos estudios confirman que en España, al igual que en otros países como Italia o Alemania predominaban los modelos de padrinazgo en los que participaban varias personas como padrinos: Jesús Emiliano Rodríguez Calleja y Alfredo Jesús Viera Ortega, «Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI», en *XIV Coloquio de historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, 2000, p. 954. Para la época anterior al Concilio de Trento, cerca del 30% de los bautismos en las Islas Canarias había entre tres y siete padrinos. Héctor Fernando Sánchez Diego, «Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII», *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 29, 2014. También en esta zona cántabra se constata que predominaban los bautismos con cuatro personas apadrinando.

5 Ignacio López de Ayala (trad.), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento: Agrégase el texto Latino corregido según la Edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Barcelona, Impr. D. Ramón Martin Indás, 1847, p. 282. El Concilio de Trento sólo dictaminó que el cura rector debía informarse de quienes eran los padrinos antes del bautismo.

6 *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo, hechas por el señor don Diego Vela, siendo obispo del*, Madrid, 1632, Constitución 4.º del Lib. III. Tit. XIV. *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos… en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*… Madrid, 1675, Constitución 4.º del Lib. III. Tit. XIV.

7 Antonio Irigoyen López, «Familia e Iglesia. Normativas y transgresiones en Europa» en Francisco Chacón Jiménez, Juan Hernández Franco y Francisco García González (eds.), *Familia y organización social en Europa y América, siglos XV-XX*¸ Murcia, Universidad de Murcia, 2007, p. 139. Se podría considerar al padrinazgo como una herramienta por parte de la Iglesia para controlar la sociedad.

Aunque la población respetó, como veremos, estos requisitos, no renunció a ese padrino extra permitido por Trento pese a que la Iglesia lo prefería. Las cifras de padrinos así lo demuestran ya que, en los registros más antiguos de los que disponemos, el modelo de pareja fue el predominante hasta inicios del siglo XIX. No obstante, su predominancia fue reduciéndose: si a finales del siglo XVII representaba el 88% de los modelos, medio siglo después sólo era el modelo elegido en el 58,5% de los bautismos y el 36% a mediados del XIX[8]. La Iglesia consiguió, pues, que el modelo más habitual en este coto fuese el de Padrino único, tendencia observada en otras áreas de Lugo pero no así en el resto del territorio gallego[9].

Dentro del modelo de Padrino único, el peso recayó en los varones que representan casi tres cuartas partes de los bautismos en los que es sólo una persona quien establece el parentesco espiritual con el niño. Sin embargo, no se puede pensar que los elegidos para apadrinar en solitario lo eran debido a su poder social o económico, pues sólo el 40% de ellos pertenecen a las élites locales. La baja presencia de la nobleza e hidalguía entre los que apadrinan solos es aún mayor en el contingente femenino pues esa cifra se rebaja hasta el 24%. No obstante, no se puede negar el peso que las clases privilegiadas tenían al apadrinar en solitario pues son cifras elevadas si se contrasta con la proporción de familias que pertenecían a dichas élites, que en este coto se situaba en el 17%.

Pero, en la reducción del número de padrinos y en la baja presencia de las clases privilegiadas apadrinando en solitario también hay que tener en cuenta otros factores que, en este coto, no se explica únicamente con base en las pretensiones de la Iglesia. Existió un flujo constante de niños expósitos que eran conducidos a la Real Inclusa de Santiago de Compostela y eran bautizados en estas parroquias, llegando a suponer un 25% del total de bautismos en sus momentos máximos a mediados del siglo XIX. La práctica totalidad de estos niños eran apadrinados en solitario por la persona que los conducía a Santiago de Compostela, de tal forma que mujeres como Ramona Bugallo que se dedicaba

---

8 Para una mayor explicación sobre los diversos modelos de padrinazgo véase Guido Alfani, *Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*¸ Inglaterra, Ashgate, 2009.

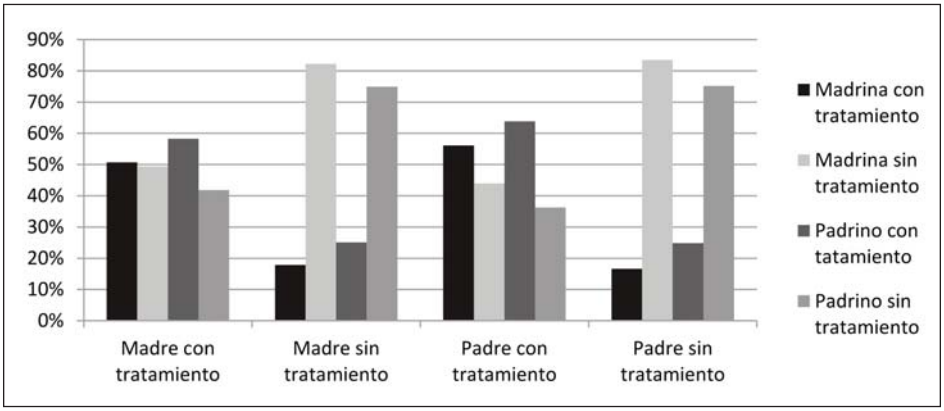
9 Ofelia Rey Castelao y Baudilio Barreiro Mallón, «Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX», en María José Pérez Álvarez y María Marta Lobo de Araújo (coords.), *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna,* Universidad de León, Área de Publicaciones, 2014, pp. 224 y 236. Para Santiago de Compostela, el modelo preferente fue el de pareja, no superando el modelo de Padrino único el 30% de los bautismos.

a ello, llevando a la Inclusa a tres o cuatro niños al año, apadrinó en solitario a más de la mitad de ellos. Por razones obvias era un menester al que no se dedicaban las clases privilegiadas por lo que no participaron en estos bautismos.

El hecho de que estas parroquias estuviesen bajo jurisdicción eclesiástica debió ser determinante para su elección como lugar de bautismo de estos niños: aunque se reconoce que algunos de esos niños fueron encontrados en los términos de la parroquia, la gran mayoría eran traídos desde la zona de Monforte de Lemos siguiendo el Camino de Invierno a Santiago de Compostela. Ningún otro factor parece explicar, pues, la elección de estas parroquias para tal fin aunque en algunos casos podríamos alegar también la vecindad de la conductora.

La comunidad no participaba en la protección y amparo de estos niños a los que se les presentaba un futuro negro de igual forma que ellos no buscaban la protección de personas más poderosas para sus hijos. Analizando la clase social de padres y padrinos, podemos comprobar la preferencia por apadrinar dentro del mismo grupo en el caso del pueblo llano y, por el contrario, la tendencia por parte de los padres de la nobleza o hidalguía local a escoger tanto a padrinos de las clases privilegiadas como de las no privilegiadas, lo cual contrasta con el alto número de familias nobles o hidalgas residentes en el coto de Diomondi que se situaba en el 17%.

Gráfica 1. POSICIÓN SOCIAL DE PADRES Y PADRINOS



Los estudios existentes sobre el bautismo en otras zonas de la Península Ibérica afirman que, a través del bautismo, las clases superiores reforzaban sus lazos de grupo mientras el resto de la población buscaba la integración vertical más que

las relaciones de grupo[10]. En el caso del coto de Diomondi, el panorama es completamente distinto hasta el punto de apreciarse una búsqueda de integración descendente por parte de las clases privilegiadas mientras que son los campesinos quienes refuerzan sus lazos de grupo. Incluso, para otras áreas estudiadas de la diócesis de Lugo, la variación es notoria: mientras en el coto de Diomondi el 35-50% de los hijos de nobles o hidalgos son apadrinados por personas externas a ese círculo, en la vecina comarca de Chantada esta cifra se rebaja a menos del 20% de los vástagos, cifras semejantes a las del arciprestazgo de Bolaño.

Sin embargo, esto no fue obstáculo para que la nobleza local sean las personas con mayor índice de ahijados dentro de la parroquia en la mayor parte de los períodos estudiados. Los miembros de la Casa de Pardelles o la Casa das Cortes, ambas en la parroquia de Diomondi, aparecen invariablemente en varios bautismos al año en el coto, sobre todo en el siglo XVIII. En dicho siglo, ambas casas participaban con mayor frecuencia en los bautismos de los hijos de sus vecinos que en el siglo siguiente.

Entre los padrinos que enmarcamos dentro del grupo de privilegiados están los eclesiásticos a pesar de las fuertes diferencias económicas y sociales que existían entre los distintos clérigos. No obstante, el mero hecho de ser parte de la Iglesia ya conllevaba cierto prestigio pero no el suficiente como para ser padrinos de hijos de la nobleza; de hecho, sólo el 18% de los niños apadrinados por clérigos tenían ambos padres titulados. Se pude confirmar, por lo tanto, que el sector eclesiástico fue un recurso elegido por parte de los padres que no ostentaban ningún tratamiento en lo que parece una forma del clero para reforzar su poder y posición social en el marco de la comunidad parroquial.

En total, los eclesiásticos apadrinan al 8% de los niños bautizados en el coto aun siendo un contingente que no representaba más del 2% de la población del mismo, aunque estos números fueron variando[11]. A finales del siglo XVII, los

---

10 Michel Bertrand, «Familles, fidêles et réseaux: les relations sociales dans une société d'Ancien Régime», en Jose Luis Castellano y Jean-Pierre Dedieu (dirs.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, París, CNRS Éditions, 1998, p. 184. Para este autor, el padrinazgo nunca se da entre iguales sino que se trata de una relación de carácter clientelista.

11 Ofelia Rey Castelao, «La diócesis de Lugo en la Época Moderna» en José García Oro (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, Madrid, 2001, pp. 125-132. La diócesis de Lugo presentaba los menores índices de eclesiásticos por parroquia (1,61) de Galicia y, dentro de ella, el arciprestazgo de Saviñao se incluye entre los arciprestazgos con menor proporción (93,5 vecinos por párroco).

niños apadrinados por clérigos representaban el 11,5% pero, a finales del siglo XVIII, esta cifra ya se había reducido a la mitad continuando el descenso hasta llegar al 3,5% a mediados del siglo XIX. El hecho de que la gran mayoría de ellos fuesen el cura propio de la parroquia o aquellos que gozaban de un beneficio o capellanía en la misma, así como el leve recurso a ellos, obligan a pensar que se trataba de una elección por carencia de otras opciones. Por lo tanto, la pérdida de importancia de este sector como padrinos está en directa relación con el aumento poblacional que proporcionaba un mayor abanico de posibilidades fuera del sector eclesiástico[12].

No obstante, y pese a la baja elección de eclesiásticos como padrinos, hubo una cierta tendencia a asignar el nombre del clérigo bautizante al recién nacido: 13,26% de los bautizados, a los que habría que sumar casi otro 4% de niños que recibieron el nombre del párroco a través de la figura del padrino. Se trata de una cifra que sitúa a estas parroquias en el punto medio entre la dependencia eclesiástica y la distancia con la capital diocesana[13]. Podríamos achacar también parte de la transmisión del nombre de los párrocos a la alta homonimia, sin embargo, la frecuencia de coincidencia entre el nombre del párroco y de algún miembro de la familia cuando se transmite ese nombre es baja. Valga como ejemplo, el caso del párroco de Diomondi a finales del siglo XVII Antonio de Prado que transmite su nombre al 30% de los bautizados existiendo homonimia únicamente en un tercio de los mismos.

Por el contrario, no sucede lo mismo con los obispos, señores del coto de Diomondi, puesto que menos del 4% de los bautizados reciben su nombre y, en la mayor parte de los casos, se debe únicamente a casos de homonimia ante nombres tan habituales como Francisco. Cuando el obispo de la diócesis tiene un nombre menos habitual –como el caso del obispo D. Hipólito Sánchez Rangel de Fayas–, la incidencia en el nombre de los bautizados es, prácticamente, nula.

La capacidad de actuación de la Iglesia en la cuestión onomástica no se reduce a la transmisión del nombre del párroco o del obispo, sino que el patrón

---

12 Hortensio Sobrado Correa, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna. Economía campesina, familia y herencia*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2001, p. 324-325. En la provincia de Lugo, el número de hogares aumentó casi el 43% entre 1753 y 1787, siendo la provincia de mayor crecimiento de Galicia.

13 En el arciprestado de Bolaño, próximo a la ciudad de Lugo, la transmisión del nombre de los clérigos bautizantes se sitúa por encima del 20% mientras que la comarca de Chantada, limítrofe con el Coto de Diomondi, esta cifra se reduce al 7%.

de la parroquia así como el santo del día de bautismo o de nacimiento, suponen un ámbito de influencia todavía mayor por perdurar más que estas personas. De hecho, el santoral era la tercera causa de asignación del nombre, sólo detrás del padrino y la madrina[14]. En total, se les asignaba a más de un quinto de los recién nacidos el nombre de un santo y, por si la protección no fuese suficiente, algunos de ellos recibieron el nombre de más de uno, aunque siempre como máximo dos. Ejemplo de ello es el caso del niño Fernando Gregorio, nacido el 25 de mayo festividad de San Gregorio VII y bautizado el 30 de mayo, día de San Fernando III, rey de Castilla[15].

Pese a la variedad de nombres de santos impuestos, sí hay una cierta predilección por determinados santos como sucede con San José y con la Virgen María en todas sus advocaciones. Junto a ellos, que son los que cuentan con una presencia mayor en los nombres de los niños, aparecen otros también habituales como San Antonio de Padua, que supera con creces las incidencias de San Antonio abad, y otros no tan habituales como San Agustín. Cabe mencionar, además, que determinados nombres tiene su origen única y exclusivamente en la coincidencia del día de nacimiento y/o bautismo con la festividad del santo siendo inexistente su asignación el resto del año: se trata de nombres como Sebastián, Damián o Lorenzo.

A mayores, hay que tener en cuenta la transmisión del nombre del santo titular de la parroquia que, aunque superior a otras parroquias cercanas, no supera el 3%[16]. Sin embargo, sí son más habituales los nombres de los santos que tienen una capilla o ermita a su nombre dentro de la comarca pero, debido a la falta de conocimiento sobre las fechas exactas de construcción así como desaparición de esas capillas, no estamos en posición de dar cifras exactas. Valga como ejemplo, la existencia confirmada en la segunda mitad del siglo XVII de una capilla dedica a Santa Lucía en la parroquia de San Pedro de Besteiros cuyo

---

[14] María del Carmen Ansón Calvo, «Sociología del bautismo en el siglo XVII», *Cuadernos de investigación: Geografía e Historia*, tomo 3, fasc. 1-2, 1977, pp. 76-80. La importancia del santo del día en el Coto de Diomondi es semejante a la de esta parroquia de San Pablo de Zaragoza aunque son completamente opuestas en la importancia de la transmisión del nombre del padrino que en el caso de Diomondi se sitúa como el primer agente transmisor mientras que en la de Zaragoza es relegada por detrás del padre.

[15] Arquivo Central Parroquial da Diocese de Lugo [APDL], Libro II de Bautismos (1704-1799) de la parroquia de San Paio de Diomondi, arciprestazgo de Saviñao, f. 79.

[16] En la vecina comarca de Chantada, sólo cuatro niños son bautizados con el nombre del patrón de la parroquia entre el siglo XVI y el XIX.

nombre es el segundo más asignado a las niñas de la parroquia en ese tramo de siglo, mientras en la parroquia de San Paio de Diomondi no es asignado en ningún caso[17].

Además de los nombres a nivel parroquial, hay que destacar dos santos importantes a nivel de la diócesis: San Froilán, patrón de la provincia de Lugo, y Santa Liberata cuyo culto se quiso fomentar desde la diócesis lucense[18]. Aunque sólo se le asignaron estos nombres a menos del 2% de los niños del coto, se esconden fuertes diferencias en función de la época: cuánto más reciente, menor asignación de estos nombres. El nombre de Liberada parece haber tenido un mayor arraigo que el de Froilán y mayor perdurabilidad pues es un nombre que se encuentra con facilidad en este coto a lo largo del siglo XVIII y, a inicios de ese siglo, llega a situarse como el quinto nombre más habitual del coto. Por su parte, Froilán no tuvo ningún momento de auge ni se puede decir que sea un nombre constante en este coto; posiblemente, la mayor incidencia de este nombre en el coto tenga su origen en una mayor presencia o poder por parte del obispo de Lugo.

Por su parte, los nombres derivados de las órdenes religiosas, tanto en su variante masculina como femenina, estuvieron entre los más habituales constantemente, sobre todo Benito aunque sin quedarse atrás Domingo y Francisco. Sin embargo, hay que matizar que, si bien en su origen la razón de asignación de estos nombres fuesen las órdenes religiosas con influencia en el área, la frecuencia de estos en los siglos posteriores se debió a la transmisión a través de otra persona, de tal forma que su significante original se había perdido. A pesar de alta frecuencia, y quizá como consecuencia indirecta de la exclaustración de los monasterios por de las desamortizaciones del siglo XIX, pierden presencia en el repertorio onomástico.

Se puede constatar pues, que pese a la importancia de transmisión del nombre por parte de los padrinos, la Iglesia consiguió controlar el repertorio onomástico inclinándolo a favor de determinados santos. En los casos en los que

---

17 Camilo Fernández Cortizo, «"Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana" Iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)», *Manuscrits*, 25, 2007, p. 176. Se ha constatado una preferencia por parte del campesinado gallego por las ermitas, preferencia que tiene su reflejo en la onomástica.

18 *Constituciones Synodales*…, *op. cit.,* 1675, Constitución III, lib. III, tít. XVI. La diócesis de Lugo concedía indulgencias a aquellos que asignasen el nombre de esta santa en el bautismo.

no se conseguía que la elección del nombre del niño fuese de un santo, se observó siempre que el nombre asignado estuviese dentro de la ortodoxia de la Iglesia, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX en la que comienzan a aparecer nombres que se alejan de esta tales como Cándida, aunque con pocas incidencias. Junto al control onomástico, también se consiguió controlar la forma de los nombres reprimiendo las formas gallegas tales como Mauro, Tomé o Martiño que desaparecen a lo largo del siglo XVII por su versión castellana[19].

La capacidad de control por parte de la Iglesia de quienes ejercían como padrinos se puede observar no sólo en la presencia de las clases privilegiadas sino que también en la proporción de vecinos y familiares de los bautizados. Tanto los padrinos como las madrinas eran, en su mayor parte, vecinos de la parroquia donde residían los padres de la criatura. Las madrinas superan levemente el 50% de vecindad mientras que los padrinos rozan esta cifra quedándose en el 49,50%. Esta cifra podría ser superior pues se desconoce el lugar de referencia de más del 10% de los padrinos que, en gran parte de los casos, se puede atribuir a que el cura conoce bien a estas personas por lo que no considera necesario anotarlo o porque considera que al anotar el parentesco de los padrinos con los niños ya se da por confirmada la vecindad. También hay que tener en cuenta que la proporción de madrinas cuya residencia no es la misma parroquia que el bautizado se ve aumentado por ese flujo de expósitos que ya hemos comentado.

Aun así, no se puede aseverar que la no pertenencia a la parroquia fuese equivalente a estar fuera de esa comunidad puesto que, dentro de ese porcentaje de padrinos ajenos a la parroquia, la gran mayoría residen en la otra parroquia perteneciente al coto: el volumen de feligreses de Diomondi que apadrinan a algún párvulo de Besteiros es alto, al igual que la presencia de vecinos de Besteiros en los bautismos de Diomondi. Es decir, si en lugar de la parroquia como marco de referencia escogemos el coto jurisdiccional conformado por ambas parroquias, el porcentaje de vecindad entre padrinos y ahijados se eleva por encima del 60% tanto para los padrinos como para las madrinas.

Fuera de estas parroquias, otras opciones escogidas pero con menor frecuencia son vecinos de parroquias contiguas como San Xián de Mourelos o

---

[19] Ana Isabel Boullón Agrelo, «Farruco, Paco, Fran: datos històricos e evolución dos hipocorísticos en Galicia», *Revista Galega de Filoloxía*, 8, 2007, p. 19. Por testimonios epistolares que aporta la autora, se confirma que, pese al registro sistemático de la Iglesia en castellano, se convivía con formas gallegas.

San Bartolomé de Belesar. Cabe destacar aquí, que de entre las nueve parroquias con las que colindaban, se tendía a escoger a padrinos procedentes de aquellas situadas en el margen opuesto del río. Únicamente podemos explicar esto por el propio recorrido del Camino de Invierno que cruza el río en este coto sin pasar por las parroquias contiguas y donde podemos afirmar la existencia de un puente desde tiempos remotos, así como una fuerte tradición de barcas para cruzar el río. De hecho, es justamente en la parroquia donde el puente se sitúa, San Bartolomé de Belesar, de donde procede el mayor número de padrinos foráneos.

Las personas de parroquias no contiguas o, incluso más alejadas, representan casos aislados en esta parroquia pese a estar situada en una vía de tránsito hacia Santiago de Compostela. Lo más lejos que se encuentra son siete casos: tres de la Villa de Monforte, otros tres de Santa Catarina de Anseán, en el municipio de O Corgo, y un padrino procedente de Allariz, al sur de Ourense; todos ellos familiares de la criatura que apadrinan. La casi nula presencia de personas no residentes en la contorna apunta, al mismo tiempo, a la existencia de una fuerte endogamia parroquial en la zona así como a la preferencia por la creación de lazos sociales de amplitud media, centrados en la parroquia propia o colindante.

Podemos afirmar, pues, que los padrinos elegidos estaban dentro del margen de control del párroco ya que podía informarse de aquellos que no eran sus feligreses a través de su párroco. Podemos constatar la existencia de, por lo menos, un mínimo contacto entre los curas de parroquias colindantes desde el momento en que estos son padrinos o bautizantes en las parroquias que no son las suyas, como, por ejemplo, el Licenciado Don Pedro Fernández de Prado que, además de bautizar a varios niños entre 1716 y 1718 en San Pedro de Besteiros, apadrina a otros tantos niños de esa parroquia mientras es el teniente cura de Santiago de Louredo.

La Iglesia también trató de regular el tiempo en el que se debían realizar los bautismos para lo que estableció un plazo de ocho días –quince si se había realizado un bautismo de socorro– para llevar al recién nacido a bautizar. Este mandato fue claramente cumplido por la población como demuestra el hecho de que el 95% de los niños fuesen presentados ante la pila bautismal dentro de ese plazo. Aunque ínfimos, ese porcentaje esconde diferencias temporales pues se puede advertir como a inicios del siglo XVIII se esperaba más días para bautizar: sólo el 89% lo hacía dentro del plazo y, dentro de él, la gran mayoría era entre el tercero y el sexto día. A finales del siglo XIX, el porcentaje de niños bautizados en los primeros ocho días asciende al 99%, pero el día más escogido

para hacerlo es el día siguiente al nacimiento, día en el que se bautiza el 60% de los recién nacidos[20].

Los casos que se salen de plazo son, pues ínfimos, y se concentran en los 9-12 días, como en un intento de cumplir con la fecha establecida. Desconocemos las causas de la espera para bautizar pues, en contra de lo esperado, estos casos no se corresponden con aquellos en los que hubo que realizar un bautismo de socorro, sino más bien con los casos en los que los padrinos procedían de áreas más lejanas, casos que, como ya vimos, eran excepciones[21].

Hemos comprobado ya como la Iglesia era capaz de controlar quién participaba en los bautismos privilegiando levemente a determinadas casas y favoreciendo la interrelación entre los vecinos del coto; así como también controlaba las consecuencias derivadas del mismo al crear un repertorio onomástico vinculado en su mayor parte con la Iglesia y las advocaciones principales o recientes[22]. Junto a esto, sabemos que tenía la capacidad para controlar el método y lugar de administración del sacramento bautismal al ser los clérigos quienes lo realizaban y, en los bautismos de necesidad que era la única ocasión en la que podía bautizar un laico, los párrocos tenían la competencia de invalidarlo. Y, finalmente, regularon la temporalidad del bautismo.

Se puede asegurar, pues, que el sacramento del bautismo confirió más poderes a la Iglesia a nivel local al permitirle controlar las redes sociales construidas sobre él, hasta el punto de convertir en tradición o costumbre las nuevas normas vinculadas con él. Y no sólo adquirió poder, sino que obtuvo la total dependencia de la población ya que todo bautismo tenía que ser aprobado por ella y, por lo tanto, la adquisición de una identidad individual, familiar y social estaba supeditada a ella. Junto con otros métodos y medios de control e intervención en la comunidad que poseía la Iglesia, el sacramento bautismal se convirtió en una herramienta más a su disposición.

---

20 Sylvie Nathalie Hanicot Bourdier, «Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX», *Procesos Históricos. Revista Semestral de Historia, Arte y Ciencias Sociales*, 10, 2006, p. 2. En otras zonas se ha demostrado que la hora era el principal factor que determinaba si el bautismo se realizaba el propio día o al día siguiente del nacimiento; sin embargo, en el Coto de Diomondi no hay apenas diferencia entre la espera de los nacidos antes del mediodía y los de después.

21 El caso de mayor espera tiene lugar en 1751 cuando se espera ciento treinta y un días para bautizar a un niño (nace el 19 de mayo y se bautiza el 27 de septiembre) y el padrino reside en la Villa de Monforte de Lemos.

22 Valga como ejemplo, que sólo quince años después de la canonización de Santa Filomena (1837), ya fue un nombre asignado a varias niñas del Coto.

TUI ENTRE EL CABILDO CATEDRALICIO Y EL GOBIERNO MUNICIPAL: APROXIMACIÓN A DOS FAMILIAS DE PODER EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

José Manuel González Vidal
Universidad de Vigo

Resumen:

La ciudad de Tui representa un caso peculiar en el conjunto de los concejos urbanos gallegos durante la Edad Moderna. De titularidad episcopal compartida teóricamente por obispo y cabildo, inicialmente sus cuatro regidurías tenían un carácter electivo y anual. Con la perspectiva de un estudio social de las *familias de poder*, el objetivo de nuestra comunicación será analizar las conexiones que se establecen entre los miembros del regimiento y las familias del cabildo catedralicio durante la primera mitad del siglo XVIII.

Para ello nos aproximaremos a dos familias con presencia documentada en las dos instituciones en dicho período: los Groba Carrera y los Caviedes Polanco. Ambos linajes tienen vínculos personales y materiales no sólo entre el cabildo catedralicio y el concejo sino también con otras instituciones de dentro (particularmente capellanías y parroquias rurales) y fuera de la provincia.

Palabras clave:

Tui, concejo, cabildo, elites, familias de poder.

Abstract:

The town of Tui is a unique case among all the Galician city councils during the Modern Age. With, both the bishop and the cathedral chapter, sharing in theory the episcopal ownership of the town, four council areas initially had an elective and annual basis. With the prospect of a social study of *power families*, the aim of our communication is to analyze the connections established between members of the regiment and families of the cathedral chapter during the first half of the eighteenth century.

To do this, we will approach two families with documented presence in those two institutions in this period: the Groba Carrera family and the Caviedes Po-

lanco family. Both lineages have personal and material links not only with the cathedral chapter and the council but also with other institutions inside (particularly chaplaincies and rural parishes) and outside the province.

Key words:
Tui, council, cathedral chapter, elites, power families.

Introducción

Hasta el momento los trabajos que han abordado desde el ámbito de la historia política el estudio del gobierno municipal de la ciudad de Tui durante la Edad Moderna han sido más bien escasos y siempre desde una perspectiva general, más bien centrada en la estructura del regimiento y la identificación de aquellos que acceden a sus oficios[1].

Por ello, y en consonancia con las investigaciones que venimos desarrollando dentro del proyecto del grupo de investigadores de Historia Moderna de la Universidad de Vigo (H2M)[2], ante esta comunicación, nos planteamos dar un giro en las aportaciones que nos permitiese, por un lado, profundizar en el conocimiento del propio regimiento en un período concreto como es la primera mitad del siglo XVIII y, por otro, aunque de un modo muy limitado todavía, abrir

---

[1] Véanse particularmente María López Díaz, «La *universitas* tudense: regimiento ciudadano y ejercicio del poder local (siglos XVI y XVII)», en María López Díaz, *Jurisdicción e instituciones locales de la Galicia meridional (XVI-XVIII)*, Vigo, Servicio de Publicaciones Universidad de Vigo, 2011, pp. 295-333 y Juan M. González Fernández, «Los regidores del cabildo municipal de Tui en el siglo XVIII. Apuntes sobre el cargo y su sociología», *Tui. Museo y Archivo Histórico Diocesano*, VIII, 1998, pp. 289-295. También se abordan desde una perspectiva territorial más amplia cuestiones referidas al espacio tudense durante la alta edad moderna en José García Oro y María J. Portela Silva, *Bayona y el espacio urbano tudense en el siglo XVI. Estudio histórico y colección diplomática*, Santiago de Compostela, 1995. Para una versión actualizada, José García Oro y María J. Portela Silva, «El régimen episcopal de Tui y Baiona en el siglo XVI», *Estudios Mindonienses. Anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 28, 2012, pp. 11-474; especialmente el estudio introductorio, pp. 11-25.

[2] Este trabajo se realiza dentro del proyecto I+D «Galicia y la instauración de la Monarquía Borbónica: poder y dinámica política» (Ref. HAR2012-37007) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Así mismo, toda la labor de recogida documental fue realizada siendo becario del programa FPU financiado por el Ministerio de Educación.

otra línea de investigación vinculada a la sociología del poder. Por ello, con el objetivo último de iniciar el análisis de las conexiones existentes durante el período señalado entre aquellos que acceden al cabildo catedralicio y aquellos otros que hacen lo propio en el cabildo municipal, tomamos como ejemplo dos linajes que nos son conocidos y, a priori, distintos por su origen, para ver si se planteaban modos o formas particulares de articular su estrategia de reproducción como familias de poder.

Desde el punto de vista de las fuentes hemos recurrido fundamentalmente a tres tipologías: en primer lugar, las actas municipales conservadas en el Archivo Municipal del ayuntamiento de Tui [AMT], así como las actas capitulares del cabildo custodiadas en el Archivo Histórico Diocesano de la Catedral [AHDT] para la realización de las listas tanto de los capitulares del concejo como de los cargos del cabildo[3]; en segundo lugar, los fondos notariales, conservados también en dicho Archivo Diocesano, con particular atención a la documentación testamentaria referida a los ostentadores de los cargos del cabildo y, en tercer y último lugar, la escasa documentación judicial que hemos podido localizar, especialmente en el fondo de particulares del Archivo del Reino de Galicia [ARG], en la que se han visto implicados miembros de las familias con las que estábamos trabajando. Es conveniente en este punto introductorio, a la vista de los resultados que ofreceremos, señalar que no hemos profundizado en la documentación notarial más allá de los fondos ya citados, lo cual habría sido de gran importancia y muy enriquecedor para nuestro trabajo, pero ha sido del todo imposible por cuestión de tiempo. Queda así pendiente este primer esbozo de ser continuado y ampliado en futuros trabajos.

---

[3] La elaboración de las listas de canónigos así como el vaciado de toda la documentación testamentaria ha sido una labor conjunta con las investigadoras María Seijas Montero y Laura Rodicio Pereira, compañeras en el grupo de investigación H2M. Además de esta comunicación, se están realizando con toda la información obtenida otros trabajos que permitan conocer las posibles conexiones entre las elites del cabildo tudense con otras instituciones eclesiásticas y civiles del territorio gallego durante el siglo XVIII. En este sentido, como parte de los avances del grupo en la materia, las investigadoras anteriormente mencionadas ya han publicado dos trabajos acerca de la conexión entre el cabildo orensano y el cabildo compostelano durante el reinado del primero Borbón. Véanse Laura Rodicio Pereira y María Seijas Montero, «Los cabildos catedralicios de Santiago y Ourense en el reinado de Felipe V: estado de la cuestión, fuentes y perspectivas de investigación», Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna, vol. 8, n.º 32, 2016, pp. 230-248 y «Los cabildos catedralicios de Santiago y Ourense en el reinado de Felipe V: algunos resultados», Studia Historica, vol. 39, n.º 1, 2017, pp. 403-449.

El gobierno en la ciudad de Tui: concejo, obispo y cabildo

Desde la Alta edad media, Tui era ciudad episcopal y cabeza del señorío jurisdiccional perteneciente de forma compartida al obispo y al cabildo catedralicio[4]. Sin embargo, su condición de plaza fronteriza con el Reino de Portugal la convirtió en principal objetivo de ataque del bando portugués en la guerra de Sucesión de Castilla en las décadas finales del siglo XV con pérdida del señorío incluida en favor de Don Pedro Álvarez de Sotomayor[5].

A raíz del triunfo de Isabel la Católica se reintegra el señorío al Obispo y se abre un proceso de reconstrucción interna de la diócesis en la que se incluye, mediante Constituciones sinodales aprobadas en 1482, la recuperación total de la autoridad del prelado sobre el regimiento, conformado entonces, por el juez ordinario y cuatro regidurías, designadas todas ellas directamente (esto es, sin sistema de cobrados ni intervención de terceros) y con carácter anual por el propio obispo, y el procurador general, elegido por el común de los vecinos tanto de la ciudad como de los arrabales que constituían las feligresías de Randufe, Pazos de Reis y Rebordáns. Dicha estructura, más próxima a la propia de un señorío laico o nobiliar que eclesiástico, como es el caso, se mantendrá durante toda la Edad Moderna a pesar del proceso que se abrió en la corte posiblemente por reclamación del propio consistorio cuestionando dicho refuerzo y planteando ciertas «reclamaciones autonomistas e incluso realengas» a finales de la

---

4 Desde un punto de vista teórico, la titularidad del dominio era compartida repartiéndose a su vez las cargas económicas y militares así como la defensa jurídica del señorío. Sin embargo a lo largo del siglo XVI este equilibrio se va a ir recomponiendo en favor de la figura del obispo, no sin conflictos, que incluso requirieron la firma de varias concordias tales como las de 1548 y 1558. Lo que más nos interesa para nuestro objeto de estudio es lo resuelto en materia de provisión de cargos, asunto por el que se mantuvo la discrepancia durante toda la segunda mitad del siglo XVI. Según López Díaz, fue la parte capitular la que resultó verdaderamente perjudicada quedándose limitadas sus competencias a revisar las propuestas episcopales, objetar en caso de no estar de acuerdo con la persona nombrada y formar parte de la investidura. Véase María López Díaz, «La *universitas* tudense…», *op. cit.*, pp. 301-302 y para un análisis más detallado de los cambios en dichas competencias así como su ejercicio práctico durante el siglo XVI, José García Oro y María J. Portela Silva, «El régimen episcopal de Tui y Baiona…», *op. cit.*, pp. 11-18.

5 Para un desarrollo detallado de los avatares de la ciudad de Tui desde la alta edad media hasta su reintegración como señorío episcopal en los albores de la Edad Moderna, Francisco Ávila y La Cueva, *Historia eclesiástica de la ciudad de Tuy y el obispado*, Santiago, Consello da Cultura Galega, 1995 (ed. facs. 1852), t. I.

década de los años 80 del siglo XV[6]. La única variación sustancial que encontramos, al menos desde un punto de vista formal, en la planta municipal se produce en los años cuarenta del siglo XVII, en tiempos de Felipe IV, con la creación de cuatro nuevas regidurías perpetuas y con derecho a teniente concedidas a notables figuras del mundo nobiliar así como la conflictiva enajenación de la vara de alguacil mayor de millones de la ciudad y provincia, con voz y voto de regidor perpetuo en la ciudad. Remarcamos el matiz de *formal* puesto que en su inmensa mayoría dichos oficios hasta la década final del siglo XVII no fueron ejercidos y, cuando lo fueron, estuvieron en manos de tenientes. Ello se debe explicar atendiendo al contexto general de la Corona y al interés del monarca y su valido el conde-duque de Olivares por imbricar de forma activa a las elites de la periferia en la administración del gobierno[7].

En el caso del Cabildo su estructura sufrió un proceso inverso de reducción desde la edad media. Así, desde un cabildo inicialmente conformado por 36 canónigos en la Alta edad media, tras dos bulas papales en 1435 y 1444 para reducir considerablemente su número ante la imposibilidad de mantener un número tan elevado de oficios con adscripción a las rentas de la catedral y el aumento de dos racioneros realizado a finales del siglo XV por el obispo Don Diego de Muros, a principios del siglo XVI conformaban la Mesa capitular de la catedral 25 canónigos, número que se mantendrá sin variación sustancial hasta bien entrado el siglo XIX[8]. Esta es la estructura pero cabe tener en cuenta, como nos ha sido evidente en el manejo de la documentación, que dependía

---

6 María López Díaz, «La *universitas* tudense…», *op. cit.*, pp. 299-301.

7 Respecto a este proceso de acrecentamiento de oficios impulsado desde la Corona en la ciudad de Tui a partir de los años 40 del siglo XVII y toda la conflictividad generada, *Ibidem,* pp. 302-308.

8 En el concordato de 1851 se señalaron 28 canonjías entre las que se incluían las que tenían anejas el Deán y otras cuatro dignidades (Arcipreste, Arcediano, Chantre y Maestre escuela), cuatro canónigos de oficio (Penitenciario, Magistral, Lectoral y Doctoral), siete canónigos de gracia, 4 beneficios de oficio (Maestro de Capilla, Organista, Tenor, Sochantre) y 8 beneficios de gracia o raciones. Véase para el detalle de los designados, Ricardo Rodríguez Blanco, *Apuntes históricos de la Santa Iglesia Catedral, ciudad y antigua diócesis de Tuy*, Santiago, 1879, pp. 247-249. Lo dispuesto en el Concordato no variaba en gran cosa respecto a los datos recogidos a mediados del siglo XVIII, cuando, además de las nueve dignidades (Deán, Chantre, Maestre escuela, tesorero, Arcediano de Miñor, Arcediano de Montes, Arcediano de Cerbeira, Arcediano de Alabuje y Arcediano de Taboexa), había 26 canonicatos –incluyendo cuatro canonjías adjuntas a las dignidades y otro supreso por la Inquisición– teniendo 21 de ellos voz y voto. Véase José García Oro (coord.), *Historia de las diócesis española. Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 605.

todo ello de la provisión efectiva de dichos oficios pues conocemos la existencia de períodos con cargos vacantes bien por la dificultad de encontrar candidatos en aquellos que eran de concurso o bien por la simple tardanza en la provisión o aceptación del título en último caso. Esto no se desmarca de lo que se tiene apuntado por anteriores investigaciones al considerar que el cabildo tudense era una institución de paso, al menos en lo que se refiere a las canonjías de oficio, desde donde se pasaba con rapidez a cabildos más importantes, predominando además generalmente los grados académicos inferiores entre los designados[9].

Familias de poder entre el cabildo y el concejo: el ejemplo de los Groba Carrera y los Caviedes Polanco

Una simple comparativa de las listas de regidores y las de aquellos que formaron parte del cabildo de la catedral de Tui durante el siglo XVIII nos permite intuir las múltiples conexiones familiares que entre ambas instituciones existen. Del mismo modo, también es evidente la vinculación con familias de poder de otros enclaves dentro de la provincia como pueden ser las villas de Vigo o Baiona, dándonos idea de unas estrategias de reproducción de la familia que van más allá de la localidad de la que son oriundos.

A modo de ejemplo, abordaremos el caso de dos familias, las cuales ocupan cargos durante diferentes generaciones en ambas instituciones. Se trata de los Groba Carrera y los Caviedes Polanco.

En el caso de los Groba Carrera, tenemos tres referencias directas dentro del cabildo durante la primera mitad de siglo: por primera vez, en la reunión de 12 de febrero de 1682, Juan de Groba Carrera presenta título del Obispo a su favor de un oficio vacante de canónigo[10] que ocupará hasta su muerte en 6 de abril de 1716, cuando accede al canonicato Don Joseph Jacinto Díaz de Riaño, abad de San Juan de Chenlo, quien toma posesión en diciembre de ese año, en virtud de título concedido por el prelado[11].

En segundo lugar, tenemos a Lorenzo de Groba Carrera, canónigo, quién ante el escribano Benito Durán hace testamento el 4 de abril de 1713, ocho años antes de su fallecimiento en 1721. Como coadjutor suyo ya se presenta en

9 *Ibidem,* p. 605
10 AHDT, Actas Capitulares, Tomo 9, f. 430v.
11 AHDT, Actas Capitulares, Tomo 12, f. 162.

dicho testamento Don Pedro de Represas y Groba, su sobrino, quien toma posesión de la misma canonjía en 27 de febrero de 1721[12].

Por su parte, dicho Represas hará testamento a su vez a 2 de junio de 1747 ante el escribano Antonio Diego de Sil y Leyes, siendo su coadjutor su sobrino Don Francisco González de Groba[13].

El ámbito de extensión de la familia de todas maneras iba mucho más allá del cabildo tudense. En el ámbito eclesiástico llegaba incluso hasta la Curia romana. Así entre las disposiciones testamentarias de Lorenzo de Groba Carrera, se manifiesta que otro hermano de la familia, Francisco de Groba Carrera, está allí desde 1691 siendo el citado Lorenzo en virtud de instrumento firmado ante el escribano Domingo Álvarez encargado de «todos sus bienes, derechos y raciones para que pudiese usar de ellos y venderlos para que le remitiese algunas partidas para su socorro»[14].

Paralelamente otra rama de la familia también va a acceder al cabildo. Se trata de Francisco de Groba Carballido, primo del mencionado Lorenzo de Groba Carrera y abad de la parroquia de Fontenla, quien presenta bula de canonjía en cabildo de seis de octubre de 1714 por muerte de Don Lorenzo Cortiñas[15].

En el ámbito civil también encontramos miembros de la familia en estos años. Así ocurre por ejemplo en el propio concejo, en el que en 1703 entra por primera vez como regidor o jurado electo el Licenciado Don Francisco de Groba Carrera, también primo y albacea de Lorenzo de Groba Carrera e identificado como abogado de la Real Audiencia de Galicia. Dicho Don Francisco repetirá en el cargo en 1710 y ya a finales de esa década volverá a ser designado en cuatro ocasiones consecutivas (1717, 1718, 1719 y 1720).

Más allá de la capacidad que la familia parece tener para ubicarse dentro de las redes de poder a diferentes niveles, lo que demuestra la documentación consultada es que en ningún momento descuidan la atención a las feligresías de las que son naturales y en las que radica la mayor parte del patrimonio que les ha permitido el ascenso[16]. Sirva de ejemplo Lorenzo de Groba Carrera. Natural de

---

12 AHDT, Protocolos Benito Durán, año 1713, ff. 13-18.

13 AHDT, Protocolos Antonio Diego de Sil y Leyes, año 1747, s.n.

14 AHDT, Protocolos Benito Durán, año 1713, f. 13v.

15 AHDT, Actas Capitulares, Tomo 12, f. 82v.

16 No hay que olvidar en este sentido que los párrocos de la diócesis tudense eran los más beneficiados en el reparto social del diezmo, lo que convertía a estas feligresías en importantes lugares para la recepción de rentas que sostuviesen el modo de vida de dicho clero. Según datos de la profesora Ofelia Rey Castelao, a mediados del siglo XVIII el 85% de dicho tributo

la feligresía de San Julián de Guláns, mediante herencias y adquisiciones propias, reparte propiedades no sólo en su feligresía de origen, sino en otras próximas, situadas dentro de la diócesis tudense tales como las feligresías de Tortoreos o Barrantes. Con dichas propiedades y sus beneficios, no sólo afronta sus deudas personales o aquellas que ha contraído en su servicio, sino que asegura la estabilidad y futuro de sus sobrinos, en particular de las mujeres y de aquellos que están volcados en el camino al sacerdocio, práctica que atestiguamos en generaciones posteriores o en otras ramas de la familia que no han llegado al cabildo[17]. Así, por ejemplo, llega a fundar una capellanía consagrada a San Lorenzo en la mencionada feligresía de San Vicente de Barrantes, que posteriormente administrarán, en un primer momento, durante un período de cuatro años, su sobrino Don Pedro de Represas y, posteriormente, el coadjutor de éste último, según consta en su testamento, Francisco González de Groba, con un importante aumento de los bienes incluidos en la fundación[18].

A priori alejada del entorno rural de la diócesis se encuentra la otra familia seleccionada. Se trata de los Caviedes Polanco. En este caso, tenemos muchísima menos información pero ello no le resta interés puesto que nos presenta otro perfil distinto. Tenemos noticia de dos personas dentro de la familia: por un lado, el canónigo Don José Bernardo Caviedes Polanco y, por otro, Don Francisco Caviedes Polanco.

El primero de ellos testa a 14 de mayo de 1744 ante el escribano Antonio Diego de Sil y Leyes[19]. Aunque no tenemos constatación documental ni fecha

---

iba a parar a manos del clero secular, representando el clero parroquial de la diócesis más del 60%. Véase José García Oro (coord.), *op. cit.*, p. 583.

[17] Es el caso de Don Lorenzo de Groba y Carrera, abad y cura de la feligresía de San Juan de Chenlo. Aunque la documentación que manejamos no nos permite establecer el vínculo familiar exacto entre ambas ramas de la familía –intuimos que puedan tratarse de nuevo de primos del otro Lorenzo de Groba Carrera–, gracias al recurso que se plantea ante la Real Audiencia en 1755 en pleito por administración de bienes en la feligresía de Guláns, conocemos que otro Groba Carrera, que también responde al nombre de Francisco, no sólo financió la ordenación sacerdotal del arriba mencionado abad de Chenlo sino que hizo lo propio con la de su sobrino, ya fallecido, Don Lorenzo de Ojea, e incluso se hizo cargo económicamente del embarco hacia las Indias de su otro sobrino, Don Juan de Ojea, veinte años atrás, tras decidir dejar la carrera eclesiástica. Estamos ante un ejercicio absoluto de provisión de las más dispares salidas vitales dentro del mismo núcleo familiar. ARG, Fondo Particulares, leg. 2521, núm. 68.

[18] AHDT, Protocolos Benito Durán, año 1713, f. 16.

[19] AHDT, Protocolos Antonio Diego de Sil y Leyes, año 1744, s.n.

exacta de acceso a la canonjía, deducimos, sin haber localizado testamento que así lo atestigüe, que tiene un antecedente directo en la figura de Don Joseph Jacinto Díaz de Riaño, tío materno, quien ya ocupó una canonjía del cabildo a partir de 1716, como referíamos anteriormente. Por ello, sería plausible que su acceso estuviese vinculado a una coadjutoría concedida por su tío. Ello nos permitiría explicar la presencia de un linaje como es el de los Caviedes Polanco, originario del arzobispado de Burgos, dentro del cabildo tudense.

Otra incógnita en torno a esta figura es la de su segundo testamento. Gracias a las ímprobas listas elaboradas y amablemente cedidas por el profesor Domingo González Lopo en las que se recoge toda referencia encontrada en los protocolos notariales conservados en el Archivo Diocesano de Tui de cargos y oficios del cabildo, tenemos constancia de que un hombre identificado como Don Jose Bernardo Caviedes Polanco realizó un testamento ante el escribano tudense Pedro Gómez Pérez en 1771. Dicho testamento desafortunadamente no ha sido encontrado pues podría aportarnos mucha más información del que conocemos de 1744, en el que no se incluye referencia alguna a los bienes, derechos y raciones remanentes, y únicamente contiene una exposición somera de las deudas que tiene con su servicio y con el abad de la feligresía de San Simón de Lira.

Dicho documento nos podría, al mismo tiempo, aportar información sobre su vínculo con el otro miembro de la familia que hemos referido, Don Francisco Caviedes Polanco, pues en estos momentos más allá del apellido, desconocemos el parentesco concreto que tienen ambos. No tenemos datos en las fuentes consultadas que nos permitan identificar tampoco su oficio, profesión o incluso su status social. Sin embargo, de forma tangencial, gracias a las actas del municipio de Baiona (AMB) creemos poder intuir su vinculación, como era el caso de muchos otros regidores electivos, con el mundo letrado, de la abogacía o en cualquier caso vinculado con profesiones de plumas[20]. Así, en

[20] La presencia del colectivo letrado ya ha sido apuntada como elemento significativo entre los regidores electivos en otras investigaciones. Durante el siglo XVII más que por el número total de titulares (representan apenas el 12% del total el grupo de los letrados y el 14% el colectivo de profesionales de pluma) destacan por su tendencia a repetir en el oficio. Véase María López Díaz, «La universitas tudense…», *op. cit.*, p. 319-320.
Para el siglo XVIII, Juan Miguel González Fernández señala una continuación en las décadas iniciales de esa idea apuntada por la profesora López; sin embargo, también apunta a un cambio durante la segunda mitad de siglo al ampliarse el número de letrados que acceden al concejo pero teniendo estancias más cortas. Incluso, dicha presencia del mundo letrado en el

1750 le es concedido poder por la villa de Baiona para que presente ante el corregidor de Betanzos, lugar donde reside, el Real Despacho ganado por la villa en el Consejo de Hacienda dentro del pleito que litiga con Don Alonso Romero Caballero, administrador de las rentas provinciales, para que ponga en ejecución lo resuelto en Madrid[21]. No podemos profundizar en este sentido puesto que carecemos, en estos momentos, de mayor información que, en primer lugar, confirme que nos estamos refiriendo a la misma persona, y, sobre todo, lo más importante, los motivos y razones que expliquen su residencia en Betanzos. En este contexto, se nos hace difícil entender, salvo por una cuestión derivada del carácter itinerante de su profesión, por qué no figura, ya no como heredero, sino siquiera como albacea o testigo del testamento de 1744 de Don José Bernardo Caviedes Polanco.

Para terminar, en cambio, en el ámbito local tenemos más certezas. Podemos constatar que dicho Francisco es designado por primera vez como regidor del concejo en 1736 repitiendo en el cargo de forma discontinua hasta 1771 (1737, 1739, 1746, 1747, 1751, 1752, 1752, 1767, 1769, 1770 y 1771), con lo que resulta ser con esas 11 ocasiones uno de los regidores que más veces repitió en el oficio de carácter electivo –señalemos además que no estamos atendiendo, por no tener analizada la información referente a dicho asunto, el posible ejercicio de alguna tenencia de los regimientos perpetuos durante estos años– en un momento además en el que, como otras investigaciones han demostrado no sólo para el concejo de Tui sino para otros concejos urbanos gallegos, empieza a hacerse visible el desinterés por el ejercicio de los oficios capitulares[22].

---

concejo afecta al cargo de alcalde o juez ordinario con índices superiores al 60% del total de ostentadores del cargo para el período posterior a 1777. Véase Juan M. González Fernández, «Los regidores del cabildo…», *op. cit.*, p. 294.

21 AMB, Libros de actas, 33/4, CO 14/01/1750, ff. 7-8.

22 Precisamente para el caso de Tui el hecho de que progresivamente desde finales del siglo XVII se observe una reducción de aquellos que ejercían la regiduría en más de cinco ocasiones en beneficio de aquellos que solo accedían una vez apunta hacia ese progresivo desinterés por el desempeño de estos oficios. Para más detalle, véase María López Díaz, «La universitas tudense…», *op. cit.*, pp. 310-317. Para la situación de otros municipios gallegos en la segunda mitad del XVIII y el impacto del absentismo capitular cfr. María López Díaz, «Oligarquías urbanas, crisis del Antiguo Régimen y primera liberalismo de Galicia, 1750-1815», *Obradoiro de Historia Moderna*, 19, 2010, pp. 187-214; María López Díaz, «Reformismo borbónico y gobierno municipal (las regidurías compostelanas, siglo XVIII)», *Obradoiro de Historia Moderna*, 15, 2006, pp. 205-237 y María López Díaz, «Municipio y reforma: Ourense, otro ejemplo del fracaso de la política reformista borbónica», *Cuadernos Feijonianos de Historia Moderna*, III, 2006, pp. 133-181.

Conclusiones

El carácter fragmentario y reducido de las fuentes que hemos manejado no nos permite plantear de forma sólida una idea global de las dinámicas presentes en la ciudad de Tui en lo que a movilidad de las familias de poder durante la primera mitad del siglo se refiere. Para ello necesitaríamos profundizar en el estudio de los fondos notariales de los miembros de las familias referidas así como extender dicho análisis a otros linajes presentes en el cabildo y el concejo, aunque sea con un parentesco secundario, es decir, ya no sólo hermanos, sobrinos o primos, sino también cuñados, yernos, etc.

Sin embargo, nos parece plausible, en una primera aproximación, contraponer la idea de estos dos ejemplos de acceso y reproducción en el poder que pueden ser extensibles a otros linajes. Todo ello está vinculado a las peculiaridades de la propia ciudad y las posibilidades que ofrece dentro de las aspiraciones familiares; estamos ante una capital de provincia –con lo que ello implica a la hora de acceder o dar el salto a la representación del reino en cortes tras la concesión del voto al Reino de Galicia en 1623– que es a su vez cabeza de señorío y sede episcopal en una diócesis, además, fuertemente ruralizada con multitud de feligresías o parroquias y un potencial importante a la hora de hablar de patrimonio rústico que sostenga toda la carrera ascendente.

Los Groba Carrera representan un linaje de poder creado y sustentado en el rural, con ramificaciones, sobre todo, en el mundo eclesiástico, pero también en el civil. No sólo heredan capital sino que de forma activa lo adquieren más allá de su parroquia de origen de tal manera que, bien en su explotación directa, bien a través de los réditos derivados de su explotación indirecta, dicho capital se convierte en sustento, en el caso de aquellos que se queden en el ámbito parroquial, o en dinero, que da acceso a estudios o títulos, en el caso de aquellos que hagan carrera y que, posteriormente, desde su posición puedan impulsar a otros miembros.

En el caso de los Caviedes Polanco, el interés por conformar una estrategia familiar es el mismo pero, en este caso, su origen foráneo parece que les otorga una mayor movilidad o, por lo menos, un mayor rango de acción, incluso aunque los personajes de los que hemos tratado, en el avance de la investigación, pudiesen ser considerados segundones. Es así probable que en su lugar de origen tengan constituida una base territorial o una red de influencia suficientemente sólida, del mismo modo que los Groba lo hacen en la provincia de Tuy.

Sea como fuere, es evidente el interés que tanto los cargos del cabildo como los del concejo tudense ejercen sobre estos linajes. A falta de un estudio real que

atienda a las particularidades y diferencias en el atractivo de los diferentes cargos para según qué familias –no genera en el ámbito del poder municipal el mismo interés ni responde a los mismos objetivos una regiduría electiva que una regiduría perpetua o incluso una tenencia; en el eclesiástico, del mismo modo, una ración, una canonjía o un deanato no presentan la misma utilidad, ya no sólo en un sentido económico, sino en las posibilidades de ascenso a sedes de mayor prestigio–, para buena parte de ellas la ciudad de Tui parece actuar más como estado intermedio hacia dignidades u honores superiores que como punto último de llegada.

«CON LA IGLESIA HEMOS TOPADO». LAS COMPLICADAS RELACIONES ENTRE LOS AGENTES DE LA MONARQUÍA Y LOS MIEMBROS DEL ESTAMENTO ECLESIÁSTICO EN LA VALENCIA DEL SETECIENTOS

María del Carmen Irles Vicente
Universidad de Alicante

Resumen:

Las relaciones entre los agentes de la monarquía a nivel local –corregidores– y los integrantes del estamento eclesiástico resultaron en ocasiones complicadas. Disputas de tipo honorífico, por la preeminencia a la hora de sacar adelante una propuesta o conseguir el respaldo necesario para un proyecto concreto, llegaron a tensar el trato entre personalidades notables pertenecientes a los dos estamentos privilegiados. En nuestra comunicación pretendemos abordar el estudio de alguno de esos momentos de tensión vividos por los representantes de la Corona en diferentes municipios valencianos, así como las alianzas y facciones que se forjaron entre la élite local en respaldo de cada uno de los implicados en el enfrentamiento; apoyos que en ocasiones fueron mucho más allá del marco local e involucraron a autoridades superiores, especialmente al capitán general de Valencia.

Palabras clave:

Conflictividad, preeminencias, corregidor, capitán general, honor.

Abstract:

Relations between the agents of the monarchy locally –*corregidores*– and members of the clergy were sometimes complicated. Type honorary disputes, for preeminence when taking a proposal forward or get the necessary support for a specific project, came to tension the treatment of notables belonging to the two privileged classes. In our communication we intend to approach the study of one of those moments of tension experienced by representatives of the Crown in different Valencian towns, as well as alliances and factions that were forged between the local elite in support of each one of those in-

volved in the confrontation; sometimes supports that were far beyond the local framework and involved higher authorities, especially the captain general of Valencia.

Key words:
Conflict, preeminence, *Corregidor, Capitán general*, honor.

En la Edad Moderna, como en cualquier otra época o etapa histórica, la conflictividad estaba latente y se originaba por múltiples razones: de carácter político, social, económico, religioso… Los enfrentamientos podían producirse entre individuos concretos, entre grupos de poder, entre miembros de diferentes estamentos; podía tratarse de luchas en sentido vertical, pero también horizontal. Evidentemente, en un trabajo de las características que nos ocupan, con importantes limitaciones espaciales, debemos constreñir el objeto de atención a un círculo restringido, y esa es precisamente nuestra intención, limitar a unos ejemplos puntuales, claros exponentes de una realidad común más amplia y que se reproducía, con mayor o menor frecuencia, en otras áreas geográficas peninsulares.

El ámbito territorial en el que centramos nuestra exposición es el antiguo reino de Valencia, convertido ya en provincia en el periodo cronológico de que nos ocupamos, el siglo XVIII. Los grupos humanos que nos interesan son, por un lado, los agentes de la monarquía con presencia en los principales ayuntamientos valencianos, aquéllos convertidos a raíz de la Nueva Planta en sedes corregimentales, donde tuvieron acomodo desde ese momento corregidores y alcaldes mayores –con poder delegado del monarca– y, por otro lado, los representantes de la Iglesia, eclesiásticos encumbrados a puestos relevantes dentro de la jerarquía y con un elevado status. Entre ambas fuerzas vivas de la población se ocasionaron acalorados enfrentamientos y enconadas disputas en multitud de ocasiones, derivados de las preeminencias que cada una de ellas creía tener y que intentaron hacer valer en detrimento de la contraria. Unos cuantos ejemplos, localizados en diferentes ciudades del sur valenciano, nos servirán para radiografiar otras tantas experiencias vividas por unos y otros en defensa de las hipotéticas prerrogativas que cada uno creía tener.

Un caso, paradigmático por muchas razones, lo protagonizaron el corregidor de Orihuela Tomás Giménez de Iblusqueta y el deán de la catedral de dicha ciudad, Alfonso de Azcoitia y Loyola.

El origen del conflicto cabe situarlo en el disfrute que ambas personalidades apetecían de la calificada como mejor residencia de la población, unas casas propiedad de Juan Rossell, señor de Benejúzar[1]. A lo que parece, esa vivienda había sido ocupada, hasta su fallecimiento, por el anterior corregidor, el coronel Pedro Narváez[2]. Las versiones dadas por los dirimentes presentaban, sin embargo, algunas imprecisiones, cuando no claras contradicciones. Según Azcoitia, tras la muerte de Narváez había pasado a arrendar dichas casas y practicado en las mismas aquellas obras que estimó pertinentes para dejarlas a su gusto. Por aquel entonces, parece que ya el Ayuntamiento había manifestado su interés por ellas y pretendido se le entregaran para el futuro gobernador-corregidor, a lo que se negó el deán por considerar que en el núcleo urbano existían «otras muchas de igual o mayor comodidad». Apoyaba su argumento diciendo que varios gobernadores las habían ocupado con anterioridad, entre ellos el propio Marqués de Rafal.

Provisto el nuevo corregidor, el ya citado Giménez de Iblusqueta, a su llegada a la ciudad se alojó en una vivienda distinta a la elegida por el Consistorio, pero ese acomodo resultó temporal, pues el 23 de junio de 1760, «llevado de un ardor extraordinario y preocupado de cólera», se adueñó de las casas que ocupaba Azcoitia por la fuerza, causando, en palabras de éste, «el escándalo mayor y nunca visto en aquella ciudad»[3].

El procedimiento utilizado por el coronel Giménez consistió en presentarse con una compañía de soldados ante las casas en disputa, «levantar cerrajas y abrir puertas» y, acto seguido, tomar posesión de ellas. En el memorial que poco después remitió el deán al monarca se quejó de las tropelías cometidas por el militar al invadir la vivienda, del agravio que contra la persona de un eclesiástico había cometido –cuando era «el primer personaje, no sólo de aquel pueblo, sino de todo el obispado»–, como también de la injusticia manifiesta que suponía persistir en su pretensión de desposeerle de la vivienda cuando ya el alcalde mayor Pedro Alejandro de Rivera[4] le había hecho saber «su ninguna justicia»,

---

1 David Bernabé Gil, «El patrimonio de los marqueses de Rafal (1639-1736)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 24, 2006, pp. 253-304.

2 Enrique Giménez López y María del Carmen Irles Vicente, «Los corregidores militares de Orihuela en el siglo XVIII», *Revista de Historia Militar*, 81, 1996, pp. 83-106.

3 Archivo General de Simancas [AGS], Guerra Moderna [GM], leg. 1377, «Memorial de D. Alfonso de Azcoitia».

4 María del Carmen Irles Vicente, «Los agentes de la justicia. Los alcaldes mayores de Orihuela en el siglo XVIII», en Enrique Giménez López (ed.), *De cosas y hombres de nación valenciana*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006, pp. 113-151.

como respuesta a un recurso planteado por Azcoitia en su juzgado. Es más, dispuesto a acabar con la creciente tensión que la disputa estaba causando, el deán dijo avenirse a cederle las casas siempre y cuando «se las pidiese políticamente», lo que, por supuesto, no iba a producirse.

En el Antiguo Régimen los agravios de carácter honorífico eran los que mayor encono producían, y en este sentido Azcoitia se sentía seriamente lesionado, como no dudó en repetir una y otra vez, al apuntar que se había «practicado con él toda aquella falta de atención, urbanidad, respeto y tropelía que se pudiera con la persona más miserable y humilde del pueblo». Evidentemente, apostillaba, semejante comportamiento no podía sino acarrear nuevos problemas, enfrentamientos y desencadenar una espiral de violencia entre las «gentes de bien», por lo que reclamaba que se pusiera freno a los desmanes del militar.

¿De qué manera podría el monarca subsanar la ofensa sufrida? El deán lo tenía claro y así lo expuso en su escrito a Carlos III al solicitar que se dignase «mandar que el actual gobernador dé al suplicante la pública satisfacción de dejarle libres y desembarazadas al instante dichas casas, para que use de ellas a su arbitrio y voluntad, con lo que quedará desagraviado su honor».

Como solía ser habitual cuando el monarca había de tomar alguna decisión importante que afectara a la práctica de gobierno, o a la estimación y calidad de un candidato a empleo público, el rey recurrió en agosto de 1760 al titular de la primera institución valenciana, el capitán general, el navarro Manuel de Sada y Antillón, gran castellán de Amposta desde tres décadas atrás, e instalado en la capitanía general valenciana desde el mes de marzo último[5].

Dispuesto a cumplir el encargo regio, Sada se dedicó a averiguar el proceso que había dado lugar al enfrentamiento entre las dos autoridades oriolanas: política y eclesiástica. No le resultó complicado acumular información sobre la disputa, pues las noticias sobre el origen y desarrollo del conflicto abundaban en la propia capitanía general, «por los muchos y prolijos antecedentes que a instancia de ambos interesados se me tienen representados sobre esta dependencia»[6].

En la respuesta dada por Sada al monarca no sólo respaldó la violenta actuación del corregidor, sino que se atribuyó su origen al señalar que respondía a «la

---

5 Enrique Giménez López, *Los servidores del rey en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de València, 2006, pp. 505-506.

6 AGS, GM, leg. 1377, «Manuel de Sada y Antillón a Ricardo Wall. Valencia, 8 de octubre de 1760».

última orden que tuvo mía aquel gobernador para habitar la casa»–. Los argumentos en que fundó el alto militar la pertinencia de la medida adoptada fueron estrictamente de carácter honorífico: «la indubitable preferencia que en justicia, equidad y buena política entendí le pertenecía como primer jefe y cabeza de aquella ciudad» a su gobernador.

Remontándose al origen del conflicto, Sada advirtió que nada más comunicársele su nombramiento como corregidor de Orihuela, el coronel Giménez lo puso en conocimiento del ayuntamiento, al tiempo que le encargaba que «por su justo precio le dispusiese casa competente para su habitación». Con puntualidad decidió el ayuntamiento, en acuerdo del 15 de marzo, que pasara a ocupar la que había sido residencia de sus antecesores, por entender que reunía todas las cualidades necesarias para facilitar el mejor desempeño del cargo, al ser

> la más cómoda y proporcionada para la colocación y buen orden del despacho y oficinas del empleo, y hallarse en el mejor sitio para la conveniencia del público, concurrencia de las gentes y más fácil y útil administración de justicia.

A su llegada a Orihuela, sin embargo, se encontró el corregidor con que el deán le disputaba el disfrute de la vivienda con el argumento de que el dueño se la había cedido «de pura galantería y sin pagar alquiler», por lo que recurrió Giménez al capitán general en busca de solución y éste, considerando que el argumento expuesto por el eclesiástico era inadmisible y sólo fruto de «un espíritu muy sublime de sobrada emulación», procedió a zanjar el asunto «no por términos de formalidades judiciales», como intentaría posteriormente el eclesiástico, sino «por los de mi interposición y uso de las facultades políticas y gubernativas que me competen». Como en muchas otras ocasiones a lo largo de la centuria, en este asunto se reprodujo de forma claramente perceptible el enfrentamiento entre los dos modelos que pugnaron repetidamente por imponerse a lo largo del Setecientos, el que daba prioridad a la vía gubernativa, y el que apostaba por la preeminencia de la vía judicial[7].

Pese a que el capitán general asegurase actuar en el conflicto más como mediador que como juez, lo cierto es que el resultado de dicha mediación no sirvió

---

[7] Pablo Fernández Albaladejo, «La monarquía», en *Actas del Congreso Internacional sobre «Carlos III y la Ilustración»*, t. I, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, pp. 1-89. Enrique Giménez López, «El debate civilismo-militarismo y el régimen de Nueva Planta en la España del siglo XVIII», en Enrique Giménez López (ed.), *Gobernar con una misma ley. Sobre la Nueva Planta borbónica en Valencia*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999, pp. 13-47.

para calmar los ánimos, sino para abrir nuevas vías donde reivindicarse las partes en conflicto. En carta orden de 20 de junio Sada tomó partido por el gobernador, notificándoselo tanto a éste como al deán, y animando al último a que acatase su decisión y descartara cualquier posibilidad de recurrirla; sin embargo, el canónigo no sólo no se conformó, sino que acudió hasta la más alta instancia: el rey. El corregidor, por su parte, contando con el respaldo de la máxima autoridad militar valenciana, pasó a ocupar la vivienda en disputa, comprobando, al hacerlo, que en la misma no había «la menor seña de habitarla nadie», lo que no fue óbice para que el deán intentara nuevamente privarle del disfrute de la vivienda.

El capitán general achacó la decisión adoptada por Azcoitia a los «figurados resentimientos» del deán, que concordaban con el carácter de buena parte de la sociedad oriolana, a la que calificaba el militar de pueblo «sumamente dominado de emulaciones, parcialidades y quimeras». Por esa misma razón buscó Sada actuar con un visible «ejemplo de moderación y prudencia, que tanto allí se necesita por la facilidad y ligereza con que aquellos ánimos se enardecen y precipitan por causas muy despreciables y ligeras».

Aunque el capitán general asegurara estar convencido de que su recomendación surtiría efecto, las medidas que emprendió posteriormente nos alertan de que no debía estar tan seguro de ello, o bien pretendía precaver cualquier posible cambio en un futuro más o menos lejano, pues pese a «la poca importancia del asunto», escribió al gobernador del Consejo y le previno de la posibilidad de que el eclesiástico acudiera a dicha instancia, movido por su «cavilosidad»[8].

Para Sada, que el deán no hiciera referencia, en su escrito al monarca, al amplio expediente seguido en la capitanía general, y que había culminado con una «providencia gubernativa» dada por él mismo, era buena muestra de las malas artes del eclesiástico, que escondía a la superioridad todo el proceso seguido hasta el momento. También puso especial énfasis en la «altanería del deán» y en cómo procedía «de puro capricho» al reivindicar el disfrute de la vivienda en liza.

En su misiva a Ricardo Wall, secretario de Estado y Guerra, Sada reiteró que ningún fundamento sólido podía encontrarse en las argumentaciones del eclesiástico, antes bien su actuación en todo el proceso constituía un claro ejemplo de desobediencia a la autoridad superior, de soberbia y altivez personal, así como

---

8 Según le trasladó Sada a Ricardo Wall, Azcoitia «ya no quería la casa, sino insistir en la irrisible etiqueta de que se le había de dar una muy cumplida satisfacción».

exponente de hasta dónde podía llegar un individuo que, por el mero hecho de salirse con la suya, no sopesaba el alcance de su conducta, al tiempo que constituía para el conjunto de la sociedad oriolana «muy mal ejemplo y escándalo la libertad y osadía de sus vanas elaciones y jactancias, no sólo en perjuicio del honor y carácter de este jefe militar [corregidor], sino del que aun a mí [capitán general] me corresponde por mi oficio».

El escrito del capitán general al secretario de Estado buscaba tanto el refrendo por parte de la superioridad a las decisiones por él tomadas, como la adopción de medidas contundentes que impidieran en un futuro la aparición de conflictos como el que se había producido en Orihuela, para lo cual consideraba imprescindible amonestar al deán Azcoitia:

> serias providencias que considero necesarias para escarmentar y contener a quien valido de su estado y carácter ha hecho tan corto aprecio de las que yo, lleno de experiencias y celo de la paz, tenía dadas con la mayor premeditación y arreglo.

Los atentados honoríficos en este asunto no se limitaron a la pugna entre deán y corregidor por el disfrute de la vivienda, como llevamos dicho; también se vislumbra otro enfrentamiento de mayor calado en el uso hecho por el eclesiástico de la figura del alcalde mayor –recurriendo, por tanto, a la vía civilista o jurisdiccionalista– para sustentar la legitimidad de su petición, y que rechazó taxativamente el capitán general, defensor de la vía gubernativa, al catalogar de inferior al letrado[9].

La resolución al conflicto suscitado acabó con sendos escritos enviados desde la corte al deán y a Sada. En el primero se le notificaba a Azcoitia que el monarca había aprobado las providencias dadas por el capitán general a fin de ubicar al gobernador en las casas en disputa, pero también se le ponía al corriente del malestar regio por su actuación, al tiempo que se le advertía de forma contundente que de continuar en un futuro en semejante actitud sería objeto de sanción:

---

9 Según señaló el capitán general, «omitiendo la memoria de este expediente, que era y es el principal, comete el atentado de traer a colación otro, que al parecer fraguó su cavilosidad por ante *aquel alcalde mayor*, quien *en ningún caso pudiera haber puesto la mano donde yo la tenía*, preocupado, sin el notorio vicio de nulidad y *la más reverente desatención a las exenciones y respetos de mi oficio*; en tanto grado que sólo por esto, aun prescindiendo de lo demás, merecen entrambos una severa corrección». En AGS, GM, leg. 1377, «Manuel de Sada y Antillón a Ricardo Wall. Valencia, 8 de octubre de 1760». Las cursivas son nuestras.

ha sido de su Real desagrado la conducta de Vm en este lance, advirtiéndole que, de no corregirla en lo sucesivo, tomará SM la providencia que baste a contenerla[10].

En la segunda misiva, dirigida al capitán general, se ponía especial énfasis en la aprobación del monarca a las «acertadas providencias» adoptadas por Sada para el disfrute de las casas en disputa, al tiempo que se le informaba de la censura de que había sido objeto el deán y se le encarecía reprendiese al alcalde mayor por haberse arrogado un asunto en que estaba ya entendiendo un juez superior.

Otra disputa honorífica en la que tuvo parte activa un canónigo se produjo en el seno del consistorio alicantino cuando el regidor decano Francisco Burguño fue obligado a ceder su asiento al referido eclesiástico[11].

El origen del problema se suscitó en una reunión del cabildo municipal en la que se trataban las cuentas de fábrica de la iglesia de Santa María y a la que asistió Alejandro Morant, canónigo de la misma, en representación del obispo. Morant, acogiéndose a una real cédula del año 1742, exigió tomar asiento en el puesto ocupado por el primer regidor de la clase de nobles.

La cédula en cuestión disponía que el obispo, o su diputado, había de presidir aquellas sesiones que se celebraran con ocasión de tomar las cuentas de iglesia en recinto sagrado; en el caso de que se llevaran a cabo fuera del templo las autoridades eclesiásticas debían ser acomodadas en el mejor lugar tras los gobernantes, sus tenientes o jueces reales.

Pues bien, al ser respetada la voluntad del canónigo, y Burguño relegado en su posición de preeminencia, éste recurrió ante el Consejo de Castilla manifestando que había sido objeto de «una especie de monstruosidad contraria a todas las reglas legales y ceremoniales». También apostilló que la referida provisión no afectaba a las sesiones capitulares, sino únicamente a las juntas particulares, al tiempo que reivindicaba que «a ninguna persona extraña, por calificada que fuera, se le concediese mejor lugar por derecho hallándose sentada la ciudad en cuerpo de ayuntamiento»[12].

---

10 AGS, GM, leg. 1377, «A D. Alfonso de Azcoitia».

11 Sobre la amplia participación de la familia Burguño en el ayuntamiento de Alicante, Verónica Mateo Ripoll, *Oligarquía y poder en el siglo XVIII*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1994.

12 Archivo Municipal de Alicante, Armario 1, lib. 58, ff. 46-54.

La petición de Burguño no cayó en saco roto, pues en marzo de 1779 el Consejo ordenaba al consistorio alicantino no alterar en adelante la preeminente posición del regidor decano, que debería ocupar el primer asiento situado a la derecha del presidente del cabildo.

Más arriba hacíamos referencia a la labor desarrollada por Manuel de Sada y Antillón en la resolución del conflicto entre el corregidor Giménez de Iblusqueta y el canónigo Azcoitia, pues bien, otro enfrentamiento en el que participó activamente el capitán general de Valencia, esta vez Victorio de Navia[13], fue el que se suscitó a comienzos de la década de los 90 en la ciudad de Jijona, si bien esta vez no se trató de un enfrentamiento directo entre dos individuos, como en el caso que acabamos de tratar, sino más bien de la oposición y denuncias de un grupo de jijonencos, con mucho peso en la población, que lograron atraerse la voluntad del capitán general, y que utilizaron argumentos de carácter religioso para intentar deshacerse del titular del corregimiento.

En 1792 el capitán general Victorio de Navia envió al Consejo de Castilla un certificado del párroco de Jijona en el que destacaba el reiterado incumplimiento del precepto de confesión y comunión por parte del corregidor Antonio Roca y Huertas.

Antonio Roca era un letrado murciano, nacido en Beniel, muy aficionado al estudio, que había traducido varias obras del latín y francés antes de incorporarse a la carrera de varas. Según apunta Enrique Giménez, la publicación de una de dichas traducciones –*Discurso sobre la renovación de los estudios desde el siglo XIV, especialmente eclesiásticos* del Abate Gouset– fue rechazada al contar con la censura negativa de José Miguel de Flores en 1787[14].

Dispuesto por aquel entonces a entrar al servicio del monarca, se encomendó a su compatriota, el todopoderoso conde de Floridablanca, de quien solicitó su protección y ayuda para conseguir un cargo que le permitiera mantenerse él y su familia[15]. A raíz de dicha petición informó Ramón Hevia, decano de la sala de Alcaldes de Casa y Corte, que Roca se hallaba traduciendo dos obras france-

---

13 Sobre la trayectoria personal y profesional de Navia, Enrique Giménez López, *Los servidores del rey…, op. cit.*, Valencia, 2006, pp. 439-440.

14 *Ibidem,* p. 489.

15 Roca solicitó a Floridablanca el «consuelo de su caridad, a vista del esmero con que ha socorrido y socorre a sus paisanos», en AGS, Gracia y Justicia [GJ], leg. 164, «Antonio Roca a Floridablanca, Madrid, 19 de mayo de 1787». Un mes más tarde reiteraba idéntica petición porque, según decía, su «mérito se halla sepultado en el olvido», *Ibidem,* «Antonio Roca a Floridablanca, Madrid, 12 de junio de 1787».

sas, que sus facultades eran muy limitadas, «pero de lo poco que gana socorre a su madre viuda y a una hermana ciega que residen en Murcia».

Aunque la meta de Antonio Roca era bastante ambiciosa, pues se postuló para la plaza de asesor del Virreinato del Río de la Plata[16], vacante por ascenso de José Pareja y Cortés a Oidor de la Audiencia de Buenos Aires[17], y fue consultado para sendas plazas en esta última Audiencia y en la de Manila, lo cierto es que obtuvo un destino mucho más modesto, como titular del corregimiento de Jijona, donde reemplazó, ese mismo año de 1787, a Roque Marín Domínguez[18].

El nuevo corregidor de Jijona, soltero, y con unas preocupaciones en el terreno cultural que probablemente no fueran compartidas[19], ni comprendidas, por la mayor parte de los jijonencos, experimentó desde bien pronto el rechazo de una parte de la población sometida a su jurisdicción. Probablemente ahí radicase el origen de la denuncia anteriormente citada y de que fue objeto en 1792.

Según apuntó el capitán general con motivo del envío al Consejo del certificado en el que se recogía el incumplimiento del precepto de obligada comunión, el provincial del obispado le había puesto en antecedentes «para que tomase providencia a fin de acordar a dicho corregidor la obligación en que se hallaba de edificar aquel pueblo y no escandalizarlo con tan claras transgresiones de los preceptos de la Iglesia»[20].

A decir de Navia, su primer impulso fue amonestar al corregidor y mandarle que cumpliese puntualmente el precepto de anual confesión y comunión; no obstante, tras meditarlo cambió de opinión por temer «no produjesen otro efecto sus amonestaciones que el de sufrir los desaires que había experimentado ya». Los desaires a que hacía referencia el capitán general se arrastraban desde un par de años atrás, cuando Navia había requerido la presencia del corregidor

---

16 AGS, GJ, leg. 164, *Memorial de Antonio Roca.*

17 Sobre las Audiencias americanas y su composición, Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La Corona española y las Audiencias en América, 1687-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

18 *Gaceta de Madrid*, 29 de junio de 1787.

19 Según refiere E. Giménez, durante el tiempo de su mandato en Jijona, Roca «procuró mejorar las comunicaciones con Alicante para acabar con el aislamiento de la población, 'pues de ese modo se conseguirá que los naturales sean sociables, que aprendan educación y que destierren la barbarie, la vanidad y otros entusiasmos quijotescos de que sin razón, causa ni motivo están ahora poseídos, llamando con esas ridiculeces la atención de los pueblos de las inmediaciones», en Enrique Giménez López, *Los servidores del rey…, op. cit.,* p. 490.

20 Todo el proceso en Archivo Histórico Nacional, Consejos, leg. 23.624.

en Valencia para tratar «asuntos del real servicio» y éste se había negado a acudir por sospechar que el militar albergaba ocultas intenciones en su contra[21].

También el carácter del letrado, al que Navia calificó «de un genio altivo y falto de subordinación», así como la sospecha de que tenía importantes valedores en la Corte –«estar acaso fiado de alguna protección»–, le hizo variar en su primera intención y optar por someter el asunto al parecer del Consejo.

Para averiguar lo que de cierto había en los hechos notificados por el capitán general, se solicitaron diferentes informes que sirvieron para arrojar luz sobre el tema. Así, el más exhaustivo, redactado por Fernando Redondo, gobernador del obispado de Orihuela, permitió perfilar la figura del corregidor Roca y Huertas al indicar que «observaba un porte muy retirado, empleado siempre en su despacho y estudio». Buena prueba de su carácter retraído y poco dado a relacionarse con los vecinos de Jijona era que en el tiempo que llevaba al frente del cargo –algo más de cuatro años–, apenas había entablado relaciones con la élite local, conociéndosele únicamente el trato que mantenía con «dos casas de las más distinguidas de aquella ciudad».

A más de para conocer el carácter reservado de Roca, el informe de Redondo sirvió para valorar sus conocimientos de leyes y la aplicación que de las mismas hacía en su práctica diaria, pues lo definió como «bastantemente instruido y práctico en lo forense y que daba pronto despacho a los negocios»; pero también para detectar algunos defectos:

> se le advertía dejarse llevar de la iracundia, prorrumpiendo en voces, principalmente en la corrección de los delitos y si encontraba resistencia al cumplimiento de sus órdenes.

El comentario de Fernando Redondo que más pudo contribuir a aclarar la situación fue el que vinculó la praxis política del corregidor a su relación con el estamento eclesiástico. Según apuntó, el excesivo apego de Antonio Roca por la justicia era la que le había propiciado la enemistad de amplios sectores del clero, tanto regular como secular. Las malas relaciones con el primero eran resultado del empeño puesto en que sus integrantes cumplieran las disposiciones que impedían a cualquier miembro de la comunidad pernoctar fuera del con-

---

[21] Sobre las conflictivas relaciones entre corregidor y capitán general, María del Carmen Irles Vicente, *Al servicio de los Borbones. Los regidores valencianos en el siglo XVIII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de València, 1996, pp. 312-318.

vento; mientras que la falta de unión con el segundo nacía de la censura a éstos por no asistir a los oficios religiosos con la debida puntualidad.

Una vez realizada esa especie de retrato sobre el carácter y actuación del alcalde mayor, que completó anotando asimismo la frecuencia de sus prácticas caritativas[22], el gobernador del obispado de Orihuela entró a comentar la supuesta falta de cumplimiento del precepto de confesión y comunión, además de forma reiterada. También en esta denuncia se constató la falta de veracidad y el empeño puesto en censurar al representante de la Corona en el municipio.

El origen del problema radicaba en la falta de asistencia por parte del corregidor a los oficios religiosos que, de forma reiterada, se había producido en la Cuaresma de los tres últimos años. Dicha ausencia, sin embargo, estaba plenamente justificada y había venido propiciada por diferentes razones, como el dirigirse a Archena a tomar unos baños para aliviar los dolores reumáticos que padecía, caso del viaje emprendido en 1791; haberse desplazado a Agost y San Juan de Alicante en 1790 para desempeño de una comisión…

No haber justificado a su vuelta a Jijona el cumplimiento del referido precepto de confesión y comunión parece que había despertado alguna inquietud entre sus vecinos y había contribuido a que se generaran todo tipo de sospechas. La realidad, sin embargo, era que Roca y Huertas asistía habitualmente a todas las funciones públicas en compañía del ayuntamiento y que se le había visto «recibir al Señor» el Jueves Santo de 1788.

Detrás de la denuncia parece que estaba la inquina y maledicencia que le profesaba el párroco y clero jijonenco por las razones arriba expuestas, pero también «por haber corregido a uno de ellos por amistades escandalosas y a otro porque mantenía en su casa mesa de juegos prohibidos», motivo por el cual había estado preso.

En apoyo de la bondad del corregidor y denunciando la mala fe de algunos vecinos comparecieron, asimismo, diferentes integrantes del consistorio jijonenco –como el regidor Francisco Rovira, el procurador general Pablo Verdú y el síndico personero Juan Soler– que culparon a «algunos malintencionados» de querer «turbar la paz y sembrar inquietudes»[23].

---

[22] Fernando Redondo lo calificó como «limosnero y caritativo con los pobres, a quienes repartía limosna todos los días a su puerta».

[23] Del corregidor aseguraron los referidos integrantes del ayuntamiento que su «caridad llegaba a tanto que todo lo que adquiría lo distribuía en limosnas a los pobres; que se le veía en las iglesias asistir a los divinos oficios con la mayor devoción; que repetía bandos públicos para que las gentes estuviesen en el templo con la decencia y veneración debida; y adminis-

Probado fehacientemente que la denuncia sobre las veleidades religiosas del corregidor era infundada, restaba averiguar la identidad de su supuesto protector, por lo que se pidió al capitán general que dijera de quién se trataba. Éste, que no pudo dar nombre alguno, dijo haberlo sugerido por considerar que sólo contando con el respaldo de un poderoso valedor sería justificable la audacia e insolencia con que había obrado, negándose a presentarse ante él en la ciudad de Valencia –«era mucho que tuviese tal avilantez y faltase tan repetidamente a la obediencia y subordinación que se le debía»–.

Después del proceso seguido parece que todo se redujo, en buena medida, a un problema honorífico y de preeminencia, como se pudo constatar con la respuesta dada por Victorio de Navia tras conocer la resolución final, que exculpaba enteramente al corregidor y exigía al capitán general no «tomar providencia alguna sobre este particular». Tocado en su amor propio y ofendido por el menosprecio que, entendía, pasaba por alto la jerarquía existente entre ambos cargos, Navia pidió «se borre el desaire que sufre la dignidad de los oficios que sirvo», pues, según aseguró:

> con el citado ejemplar queda desautorizado el capitán general presidente de esta Real Audiencia quien, por consecuencia, no podrá responder a S.M. por la quietud del reino que le tiene encargada.

Otro personaje que padeció múltiples conflictos de tipo honorífico y experimentó serias dificultades para que se le reconociera la preeminencia social que creía tener sobre buena parte de la sociedad fue el mariscal de campo Antonio Alós y Rius, marqués de Alós, corregidor de Alicante entre 1747 y 1759. El principal agravio de este tipo lo sufrió de la familia Canicia, una de las más poderosas e influyentes de la ciudad, varios de cuyos miembros formaron parte del ayuntamiento de la ciudad –como regidores de la clase de nobles– a lo largo del Setecientos y que estaba emparentada con los marqueses del Bosch y condes de Torrellano[24].

---

traba justicia sin respetos; que corregía los vicios y miraba por el bien común; y, por último, que su vida era tan religiosa y abstraída que siempre se le encontraba en casa aplicado a su estudio, sin más trato de gentes que la de algunos eclesiásticos, religiosos y otras personas de carácter».

[24] Enrique Giménez López, *Militares en Valencia (1707-1808)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990, pp. 107-109; y «Los corregidores de Alicante. Perfil sociológico y político de una élite militar», *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 6-7, 1986-87, pp. 67-86.

Además de con los Canicia, Alós tuvo también desencuentros con ciertos miembros del estamento eclesiástico, según trasladó al Marqués de la Ensenada en febrero 1752. Los individuos de los que se quejó fueron José Jiménez, provisor vicario general de Orihuela, Baltasar Lledó, foráneo de la misma, y el notario de curia Juan Bautista Sánchez. La razón alegada, que «postergando mi carácter, se me ha tratado como el más inferior individuo de esta ciudad»[25].

El origen de ese menosprecio honorífico padecido por Alós radicaba en el monitorio que el primero de ellos había expedido contra él, así como haber participado en «su auxilio y notoriedad» los otros dos, especialmente el notario, quien había usado de ciertas estratagemas engañosas para notificárselo –«con pretexto de quererme hablar»–. La queja del corregidor iba también dirigida al eco que la medida había tenido en la sociedad alicantina –«ha sido tan escandalosa al pueblo la no esperada novedad»– así como a tener su origen en materia tan «fútil y despreciable» como la simple entrega de un testimonio que el corregidor se había negado a dar en un principio.

Para acabar estas breves notas sobre un tema que despertó tantas pasiones y acalorados enfrentamientos en la época, y a modo de conclusión, apuntar que el mismo apenas ha quedado esbozado, que requiere de trabajos más exhaustivos y que a la hora de dirimir en la Corte a favor de uno u otro contendiente no siempre se caminaba en la misma dirección, sino que se tuvieron en cuenta múltiples circunstancias y factores, la conjunción de los cuales sería la que, en último término, propiciaría el éxito de una de las posiciones en litigio. A su vez, y como también hemos indicado, señalar que muchas veces la conflictividad entre diferentes instancias de poder respondía a un enfrentamiento mucho más estructural, como el que se daba entre defensores de la llamada vía civilista o jurisdiccionalista y los que sustentaban la primacía de los militares y la vía gubernativa.

---

[25] AGS, GM, leg. 1372, «El marqués de Alós al marqués de la Ensenada, Alicante, febrero de 1752».

LA VISITA DE CARLOS IV A VALENCIA EN 1802. OBSERVACIONES A LAS PRÁCTICAS Y DISERTACIONES DE LAS PRINCIPALES INSTITUCIONES VALENCIANAS

Maria-Llum Juan-Liern
Universitat de València

Resumen:
La visita real a Valencia en 1802 pretende mostrar algunas dinámicas de legitimación observadas a través de la figura central del rey y el discurso leal de las dos principales instituciones valencianas.

Palabras clave:
Monarquía absoluta, Carlos IV, visita real, Valencia 1802, imagen, poder.

Abstract:
The royal visit to Valencia in 1802 aims to show some dynamics of legitimation observed across the central figure of the king and the loyal speech of the two main Valencian institutions.

Key words:
Absolute monarchy, Carlos IV, royal visit, Valencia 1802, image, power.

Este trabajo pretende aportar una aproximación al material histórico excepcional, y al tiempo representativo, de algunos procesos y mecanismos de legitimación política (y simbólica) de la soberanía real observados en las postrimerías del Antiguo Régimen con motivo de la visita de la familia real a Valencia en noviembre de 1802. Un modelo basado en la figura central del monarca, que plasmaba la dignidad y exaltaba las cualidades más genéricas en una imagen que les permitiese consolidar y legitimar el uso que hacían de ese poder. Para abordarlas, este estudio descriptivo se centrará en los discursos complacientes de las princi-

pales instituciones valencianas que jugaron la baza de la lealtad: la Ciudad, la Universidad y la Silla episcopal.

La forma de representación del poder absoluto del rey (por derecho divino) y las concepciones políticas y culturales puestas al servicio ideológico con la articulación de la exaltación y magnificencia del poder real, quedan reflejados en uno de los actos festivos más sobresalientes desde el punto de vista político como es la visita de un monarca a una ciudad[1].

Valencia entre el tiempo de crisis y el tiempo de revueltas

Señalan los especialistas que la crisis del viejo orden fraguó en la década de 1760, culminó con el estallido de la Revolución Francesa y se prolongó hasta la gran oleada revolucionaria de 1848. En España, los motines de 1766 anunciaron esta quiebra que se produjo durante el reinado de Carlos IV (1789-1808).

Después de un largo periodo de guerras que empezaron en 1793, los acontecimientos adquirieron un carácter prerrevolucionario y también los motines se materialización en 1766, en 1793 y en 1801, reapareciendo en marzo de 1808, cuando la muchedumbre asaltó en Aranjuez la residencia de Godoy y proclamó rey a Fernando VII en Madrid. Las noticias de los sucesos de Madrid y las abdicaciones de Bayona prepararon el ambiente de revuelta en Valencia (como había ocurrido en 1793).

La proclamación de la república en Francia produjo en el territorio valenciano una reacción antiextranjera que sintonizó con las medidas contrarrevolucionarias de la monarquía española y enlazó con la antigua antipatía popular hacia los franceses. En 1793 distintas personas con títulos nobiliarios y la burguesía mercantil de la ciudad de Valencia, instituciones y municipios, reclutaron miles de voluntarios ávidos de unirse al ejército en guerra con Francia. El mismo

---

1 M.ª Ángeles Pérez Samper, *Barcelona, Corte. La visita de Carlos IV en 1802,* Barcelona, Universidad de Barcelona, 1973; *Ídem,* «La imagen de la monarquía española en el siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 20, 2011, pp. 105-139; *Ídem,* «Reyes inmediatos», *Pedralbes,* 34, 2014, pp. 39-50; M.ª Pilar Monteagudo Robledo, «Liturgia y Monarquía. La legitimación del poder monárquico en la Valencia barroca»,*Saitabi*, XLIII, 1993, p. 224; Jesús Bravo (ed.), *Espacios de poder: Cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII),* Madrid, UAM, 2002; Alfredo Chamorro Esteban, «Ceremonial monárquico y rituales cívicos: las visitas reales en Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII», *Pedralbes,* 34, 2014, pp. 301-322.

año, el motín antifrancés fue la primera manifestación de xenofobia al servicio del movimiento reaccionario. En este contexto hay que situar la evolución ideológica del periódico *Diario de Valencia*, cuyo primer número se presentaba en 1790 como ilustrado, y que con el tiempo experimentaría un giro congruente con el aislamiento contrarrevolucionario.

La paralización del comercio exterior para las principales manufacturas de las ciudades que se encontraron sin pedidos y con artesanos sin trabajo, y el plan de obras públicas sin suficiente financiación que contemplaba la construcción de la plaza de toros, la Puerta del Real, la elevación de la Alameda y la prolongación del camino del Grao, y también el alza de los precios de los productos agudizó los conflictos sociales. Y la necesidad de recaudar dinero para cubrir los gastos de las guerras y pagar los intereses de los vales reales, obligó a la hacienda a nuevos impuestos para evitar la quiebra financiera de la monarquía. La tensión se hacía visible en las calles, y para garantizar el orden, a finales del siglo XVIII se decretó el reclutamiento por sorteo con el fin de formar milicias provinciales en el Reino de Valencia, como las que existían en Castilla. El sorteo de milicias coincidió en 1800 con el reparto de una contribución extraordinaria, y las quejas y disturbios comenzaron en diciembre, pero se repitieron en agosto de 1801. El motín protestaba contra el sorteo decretado por el intendente, pero detrás del motín se encontraban viejas y nuevas oligarquías enfrentadas al intendente y a una política de reforzamiento del Estado que quitaba atribuciones a los poderes locales. El intendente se vio obligado a huir de la ciudad y el nuevo capitán general, abolió el decreto de milicias, retomando el sistema de voluntarios. Un mes después, la revuelta se desplazó al campo. La revuelta agraria afectó a numerosos pueblos situados en el camino real a Madrid y en la ribera del Xúquer, donde las tensiones producidas por el régimen señorial, contaban con la connivencia de parte de la burguesía de las ciudades, produciéndose una amplia revuelta rural contra los derechos señoriales. En definitiva, era una situación prerrevolucionaria que se estaba gestando en tierras valencianas[2].

---

[2] Manuel Ardit, *Revolución liberal y revuelta campesina: un ensayo sobre la desintegración del régimen feudal en el País Valenciano (1793-1840)*, Barcelona, Ariel, 1977; Manuel Sanchis Guarner, *La ciutat de València: síntesi d'Història i Geografia urbana,* Valencia, Ajuntament, 1989, pp. 381-382; Antoni Furió, *Història del País Valencià,* Valencia, Alfons el Magnànim, 1995, pp. 418-462; *El primer liberalisme: l'aportació valenciana: [exposició] Monestir San Miquel dels Reis,* València, Biblioteca Valenciana, 2001.

Visita familia real: monarquía ceremonial o escénica

Hemos intentado apuntar al inicio del trabajo que el rey era presentado como promotor del cambio y de la modernización. No obstante, también era reflejo de la continuidad del orden político, social e histórico. Y los Borbones trataron de construir una imagen nueva propia del siglo de las Luces.

> […] como alma, cabeza y corazón del cuerpo del reino […]. La presencia del rey sería, pues, imprescindible para vida del reino […] el rey y su pueblo como cara y cruz de la moneda política e histórica, una unidad indisoluble, no pude entenderse por separado, pues uno explica al otro, uno depende del otro[3].

Con el fin de proyectar sobre la sociedad el poder y la autoridad real mediante la exaltación del trono, también son de importancia las fiestas, los espectáculos, «[…] la fiesta será un elemento clave de aleccionamiento doctrinal, reforzándose su carácter aparatoso y espectacular para acentuar su componente propagandístico»[4]. En palabras de Pilar Monteagudao,

> las fiestas siguen siendo utilizadas en el siglo XVIII como arma y expresión de un orden político que, redefinido por nuevas ideas –la del pensamiento ilustrado–, alcanza una nueva etapa en la evolución histórico-política del Estado: la de las monarquías del absolutismo ilustrado[5].

Con fecha 25 de noviembre de 1802, procedentes de Barcelona, se recibe la visita de la familia real a Valencia, donde se había realizado el correspondiente ceremonial celebrativo de los desposorios (efectuados en Nápoles, por poderes, el 25 de agosto de dicho año) de Fernando, príncipe de Asturias, con su prima María Antonia de Borbón[6].

---

3 M.ª Ángeles Pérez Samper, «Reyes inmediatos», *Pedralbes,* 34, 2014, p. 40.

4 Arturo Morgado García, «La reforma de la fiesta religiosa en el Cádiz de fines del siglo XVIII», *Revista de Historia Moderna*, *Anales Universidad de Alicante,* 28, 2010, p. 185. Para la reflexión de la fiesta como la exaltación de una realidad que adopta una sobredimensión política, véase Uwe Schultz, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días,* Madrid, Alianza, 1993, pp. 9-16, 255-269.

5 M.ª Pilar Monteagudo Robledo, «Fiesta y poder. Aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico», *Pedralbes,* 15, 1995, p. 196.

6 El método de aproximación para su estudio ha sido, básicamente, extraer y analizar las fuentes documentales del Archivo Histórico Municipal de Valencia [AHMV] respecto a los

En realidad, como dice Villa-Urrutia, se había celebrado un doble enlace matrimonial hispano-napolitano,

> […] tratábase, pues, de un trueque de coronas: la de Nápoles sería para la Infanta, y la de España había de ser para la princesa María Antonia». En parecidos términos se expresa Izquierdo Hernández: «Esta boda colmaba la ambición de la reina Luisa, deseosa de una corona para todas y cada una de sus hijas. Ahora bien, la reina de Nápoles, con iguales ambiciones, no consintió en el enlace sino a trueque de que su hija María Antonia casase con el heredero del cetro español […] El deseo de colocar a sus hijas en un trono había llevado a las dos reinas [María Luisa y María Carolina] a olvidar pasajeramente sus enemistades y el doble enlace quedó acordado[7].

Y, asimismo,

> […] La preocupación de Godoy ante estos matrimonios parece indudable; pues, además de afectar a la política española y a la familia real, era algo que le afectaba a él personalmente. Como observa Carlos Seco: «En 1801 estaba ya muy clara, para la reina y el favorito, la disposición de ánimo del príncipe heredero […] Sin duda, comprendía lo que esa alianza matrimonial podía significar en un futuro próximo: la corte de Nápoles, y en especial la reina María Carolina, representaban uno de los baluartes más firmes de la reacción antirrevolucionaria y antifrancesa desencadenada en 1792»[8].

La primera noticia sobre la visita real llegó a Valencia en 16 de febrero de 1802, mediante una orden real que recibió el Ayuntamiento para la mejora de los caminos reales que configuraría el viaje Zaragoza-Barcelona-Valencia-Madrid, y que la familia real pensaba realizar con el mencionado acontecimiento[9]. Formalizada la visita se nombraron diversas comisiones encargadas de acometer

---

libros capitulares ordinarios y de actas de la Ciudad, el libro de Instrumentos del año 1802, y el conjunto de cartas reales y cartas misivas de ese mismo año; las actas de deliberaciones capitulares del Archivo de la Catedral de Valencia [ACV]; los claustros generales de catedráticos correspondientes a los años 1801-1803 del Archivo Histórico de la Universitat de València [AU]; las instituciones valencianas que intervinieron y su proceder durante la estancia real en la Biblioteca Histórica de la Universitat de València [BHUV]; el Real Acuerdo del año 1802 del Archivo del Reino de Valencia [ARV], así como la bibliografía especializada.

7 M.ª Ángeles Pérez Samper, *Barcelona, Corte…, op. cit.*, p. 47.

8 *Ibidem,* p. 50.

9 Para un examen más exhaustivo del procedimiento seguido en la organización de dichos festejos: [ARV], Real Acuerdo año 1802, *Carta-orden del Consejo para que esta Audiencia in-*

las necesarias obras públicas; velar por el abastecimiento; organizar el alojamiento; celebrar misas y *Te Deums*, funciones ecuestres, elaborar el boceto de las medallas conmemorativas; y agasajar a Godoy y demás comitiva real. Se planificaron los actos: realización de castillos de fuegos artificiales, corridas de toros, noches de luminarias, música callejera, declamaciones poéticas, diversiones para los gremios, renovación vestuario de los miembros de la ciudad, decoración con arquitecturas efímeras de los edificios oficiales, iglesias y corporaciones, acuñación de medallas conmemorativas, así como el alzamiento de una pirámide-obelisco en la plaza de Santo Domingo, que quedó en proyecto. E incluso el rector de la Universidad, confió al pintor valenciano Vicente López el ya conocido cuadro de *Carlos IV y su familia homenajeados por Universidad de Valencia*, como obsequio para sus majestades.

Estos preparativos unidos al ceremonial practicado por la ciudad de Barcelona y el modelo de la visita realizada por Felipe V a Valencia en 1719 enmarcaron el protocolo a seguir. La familia real se alojó en el palacio real, desde donde se dispuso el tradicional besamanos. A las puertas del palacio esperaban la llegada de los reyes y príncipes, la Real Audiencia, el cabildo eclesiástico, el tribunal de la Inquisición y la Real Maestranza. Bajo el toque de campanas, siguió el canto del *Te Deum* en su capilla, trasladándose a sus aposentos una vez finalizado el acto religioso. Al día siguiente, 26 de noviembre, se solemnizaron dos ceremonias que completaban el modelo de visita real dieciochesca: la visita de los reyes a la catedral y el besamanos real.

Antes de la llegada del rey, la catedral fue testigo de una disputa entre los cabildos civil y eclesiástico[10]. Defendía el primero su derecho a llevar la vara de

---

forme sobre el ceremonial que se observa en el recibimiento SSMM, p. 7v; [BHUV], *Diario de Valencia*, viernes 12 de noviembre de 1802, n.º 43, *Festejos de Valencia en obsequio de sus Soberanos,* Diario Antg III (82); *Compendio de todas las funciones, adornos, carros triunfales, fachadas, castillos y demás composiciones de la carrera, por donde han de transitar Sus Majestades, en su feliz llegada a esta muy honorable, leal y coronada ciudad de Valencia, en tres conversaciones del tío Tomás Belmar y su consorte Teodora Ramírez*, Var. 336 (17); Biblioteca Serrano Morales [BSM], *Continuación de la relación sucinta de los adornos de la carrera que previno la visita real de 1802*, F-39/143; *Fiestas en honor de Carlos IV*, F-39/90-107; *Canción que en obsequio de SSMM y AAA publica el Consulado de Valencia,* F-39/91; *Valencia feliz en 1802 con el arribo de SSMM y AA,* F-39/95; *Demostraciones de amor, fidelidad y obediencia en varios festejos,* F-39/100; *A sus augustos monarcas Carlos IV y María Luisa de Borbón…* 6843-II.

10 [AHMV], *Libro capitular ordinario y de actas año 1802*, D-191, Cabildo extraordinario de 26 de noviembre de 1802, pp. 423v-426v; y Cabildo 6 de diciembre de 1802, p. 431v, «Deseando la Ciudad que se adelante y siga el asunto acerca de lo ocurrido con el cabildo

palio en el recibimiento de los reyes, como se hizo con la venida del primer Borbón. El cabildo catedralicio, refutaba que dentro de la iglesia el palio siempre lo había llevado el cabildo eclesiástico, al que correspondía por derecho, y que sólo como muestra de gentileza, había consentido que el Ayuntamiento lo llevara durante la visita de Felipe V a la catedral. Para salvar el «enfrentamiento» en medio de tanta solemnidad, a la llegada del monarca a la Metropolitana los miembros del cabildo eclesiástico eran los portadores del palio con el que sería cubierto Carlos IV en su recorrido por la catedral. La ceremonia se celebró como era costumbre: bendición de los reyes en la puerta de la seo, adoración del *Lignum Curcis*, entrada bajo el palio de manos de los canónigos de la catedral, entonando el *Te Deum* y concluyendo con una oración de gracias a Dios.

No obstante, el Ayuntamiento expuso a Godoy la polémica con la Iglesia y la humillación recibida no sólo al ver que los canónigos llevaban la vara de palio sino también su atrevimiento de salir con ella a la calle, pues, su jurisdicción pertenecía al cabildo civil. El Ayuntamiento, vía judicial, solicitó el amparo de posesión de la vara de palio en las visitas reales, que fue resuelto a favor del cabildo eclesiástico en su derecho para el interior del templo y a favor de la Ciudad el de ser portadora fuera de ella.

En definitiva, y como señala Monteagudo[11], se evidenciaba no sólo una lucha de poder con el cabildo eclesiástico sino también con la propia monarquía. Con el primer Borbón, la Iglesia estaba facultada para recibir al monarca bajo el palio, aunque consintió que lo llevara el Ayuntamiento. Con la abolición de los Fueros, la monarquía continuó sometiéndose al ritual religioso, sin embargo, el cabildo civil pasó a ser un cuerpo funcionarial más de la potestad regia. Este episodio, pues, refleja un conflicto de mayores dimensiones: la lucha por el control del poder, en este caso entre la mitra valentina y la Ciudad de Valencia, en un intento de evocar el tiempo foral ya inexistente.

Durante los días posteriores, se celebraron diversos actos por parte de los colegios profesionales, el comercio de Vara, los gremios, las principales institucio-

---

eclesiástico el día que SSMM fueron a la catedral, de lo que el Sr. Joaquín Villarroya se haya encargado por parte de la misma. Ha acordado: Que el dicho Sr. Villarroya active por los términos de Justicia, según está determinado por la Ciudad y dé cuenta en todos los Ayuntamientos del Estado que tenga este asunto, por lo cual se le pase el oportuno oficio»; [AHMV], *Libro de Instrumentos año 1802,* D-192, Exposición de los SS. Moral y Abás sobre la posesión de llevar el Ayuntamiento las varas de palio en la entrada de SS.MM. en la Catedral, s.f.

[11] M.ª Pilar Monteagudo Robledo, *El espectáculo del poder. Fiestas reales… op. cit.*, p. 118-119.

nes… en general, todo el pueblo valenciano: fuegos artificiales, alboradas, torneos, corridas de toros, canciones, danzas, música, cabalgatas, ofrendas, representaciones teatrales, carros triunfales, misas… El 9 de diciembre, y coincidiendo con el cumpleaños de la reina, la Real Maestranza dispuso una función ecuestre, recitales poéticos, una cena y un baile.

La propia familia real también combinó los actos festivos con los actos religiosos, abandonando la ciudad de Valencia rumbo a la corte el 13 de diciembre de 1802.

Intervención de las principales instituciones valencianas: arzobispado y universidad

En general, los discursos y actuaciones que envuelven a las instituciones evidencian cuál es la construcción formal del discurso monárquico, y en el caso valenciano la actuación de la Universidad, la Real Audiencia, la Real Maestranza, la Real Sociedad Económica de Amigos del País Valencia, la Academia de Bellas Artes de San Carlos, el Seminario de Nobles, las Escuelas Pías, el seminario sacerdotal Santo Tomás de Villanueva, la orden militar de Montesa, el arzobispado y el cabildo metropolitano, no resulta excepcional ni en sus manifestaciones ni respecto al contenido esencial de la imagen real.

La *Pastoral* del arzobispo Joaquín Company

Existen diversos documentos en el Archivo de la Catedral de Valencia relativos a la venida de la familia real a Valencia en el año 1802[12]. Igualmente, ha sido localizada en la Biblioteca Histórica de la Universitat de València[13], la *Pastoral* del arzobispo Joaquín Company Soler (1732-1813). Al describir el pensamiento del arzobispo debemos atender en primer lugar a sus logros académicos. Se educó en el colegio-Universidad de Gandía regentado por los jesuitas; ingresó

---

12 [ACV], Libro de deliberaciones y acuerdos del Ilmo. Cabildo del año 1802*, Índice individual de cuanto se practicó en esta Santa Iglesia de Valencia con motivo de la venida de SSMM y AA,* leg. 329, pp. 151-156.

13 [BHUV], *Carta Pastoral que dirige a sus diocesanos el arzobispo de Valencia con motivo de la venida de Sus Majestades a la Ciudad. En Valencia, en la imprenta de don Benito Monfort, año 1802,* Var. 226.

en la Orden de san Francisco con quince años (1734); inició estudios universitarios en Filosofía hacia 1747-1748; fue lector de Teología moral de 1760; catedrático de Artes (1756); Definidor general de su Orden; Comisario general de los franciscanos (1789); General de la toda la Orden (1792); promovido para el arzobispado de Zaragoza en 1797, y finalmente, su llegada a la diócesis valenciana en 1800 como arzobispo de la Silla valentina, promovido por Pío VII y hasta su muerte en 1813[14]. Aunque no es una novedad en la trayectoria del prelado (recuérdese la *Pastoral* con motivo del sínodo de Pistoya[15]), con la carta-pastoral escrita con motivo de la venida de la familia real a Valencia, fechada en 30 de octubre de 1802, queremos mostrar que se confirma en la sede valentina el valioso apoyo de los argumentos religiosos en connivencia con los gobernantes regalistas, al sujetar lo eclesiológico al interés político.

> […] Quién pensara que unos principios de año tan funestos habían de tener unos fines tan dichosos? […] Vuestra ocupación continua ha sido desde entonces preparar cuanto habéis estimado conducente para obsequiar a nuestros soberanos. El clero, la nobleza, el comercio, la agricultura, las artes, los gremios y todo el pueblo se han esmerado en apurar los medios de manifestar su amor, respeto y veneración a sus reales personas[16].

Y, desde ese cariz de aleccionamiento doctrinal, bajo el inocente y piadoso aspecto existe un simbolismo de calculado cariz político.

> […] Vosotros sabéis bien, y lo acreditáis con el ejemplo, lo que nos enseña S. Pablo cuando dice, que los soberanos de la tierra son unas vivas imágenes de nuestro gran Dios, y los ministros por quienes ejerce su imperio en los pueblos […] y nos enseña-

---

[14] Justo Pastor Fuster, *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a las de Vicente Ximeno*, vol. 2. Imprenta Ildefonso Mompié, Valencia, 1830, pp. 347-354; Germán Ramírez Aledón, «El arzobispo fray Joaquín Company. Un franciscano ante los problemas de su tiempo», en E. Callado Estela (ed.) *La Catedral Ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en el siglo XVIII,* Valencia, 2014, pp. 89-130.

[15] Maria Llum Juan Liern, «La *Pastoral* del arzobispo Company sobre la Iglesia valentina con motivo del Sínodo de Pistoya. Una perspectiva de abordaje para su estudio», en Emilio Callado Estela (coord.), *La Catedral Ilustrada: Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII»*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2017, pp. 47-70.

[16] [BHUV], *Carta pastoral que dirige a sus diocesanos el arzobispo de Valencia, con motivo de la venida de sus Majestades a esta ciudad. En Valencia, en la imprenta de don Benito Monfort, año 1802,* Var 226, p. 4.

ron que se les debía obedecer no tanto por el temor del castigo, como por un deber que nos impone la religión[17].

También el arzobispo actúa como un agente social para el normal desarrollo de los fastos reales, al incluir algunas pautas de comportamiento para la referida visita real:

> Procurad pues, que en vuestras funciones se conserve el mejor orden. Haced ver, que estas demostraciones de júbilo tienen su origen en el amor filial, que profesáis a nuestros soberanos. Que todo el cúmulo de funciones dedicadas en obsequio, no son más que unas voces vivas que publican los sentimientos de buenos vasallos que abrigáis en vuestros pechos. Y que estáis prontos a sacrificar vuestros intereses, vuestra quietud, y hasta vuestra misma vida por nuestros augustos monarcas. Si estas demostraciones brillantes con que celebráis la venida de nuestros soberanos fuesen acompañadas de la observancia de estos sólidos principios de la religión, serán aceptas a nuestro gran Dios, y podréis esperar, no sólo que el Señor os llene de bendiciones, sino que también lograreis de nuestro augusto monarca una protección la más decidida a vuestro favor[18].

Respecto al interés por señalar el cambio de mentalidad del origen del poder político de los reyes, indirecto en los Austrias que les llega por delegación del pueblo (el primer receptor del poder de Dios), y sustancialmente transformado en origen directo, *iure divino,* como lo consideran los Borbones, queda ejemplificado en el documento episcopal:

> […] Que el trono sobre el que se sientan los reyes no es el de un hombre, sino del mismo Dios que reina en él, como decía David de su hijo […] sabéis bien que las personas de los reyes son sagradas, que los profetas les reverenciaron, y miraron como asociados de Dios para ejercer por ellos su imperio soberano, y nos enseñaron que se les debía obedecer no tanto por el temor del castigo, como por un deber que nos impone la religión[19].

En definitiva, el cuerpo eclesiástico es utilizado para exaltar la majestad soberana legitimando el poder monárquico. Los súbditos deben obediencia, amor y colaboración en las tareas del rey, personificación del bien común y de la pú-

---

17 *Ibidem,* p. 5.
18 *Ibidem,* p. 9.
19 *Ibidem,* p. 5.

blica felicidad. Y la monarquía, se asegura la obediencia y felicidad de su pueblo. Religión y monarquía continúan ligadas eficazmente, «[…] En fin, sed buenos cristianos y buenos vasallos del rey, y seréis eternamente felices, que es lo que os desea vuestro amantísimo prelado»[20].

La *Elegía* de Vicente Blasco, rector de la Universidad de Valencia

Debe recordarse que en la Universidad valenciana destacan tres instancias: la propia institución (claustro), el municipio y el arzobispado. En las dos primeras, la huella de Pérez Bayer y Vicente Blasco se afianzan al singularizar en sus actuaciones la promesa de la devolución del Patronato a la Ciudad. También es sabido que el rector de la Universidad era un canónigo con formación académica (habitualmente doctor en teología), sin embargo, la elección de Vicente Blasco por el monarca Carlos III para la provisión del canonicato, contraviniendo la normativa canónica dada su pertenencia a la Orden de Montesa, significó el enfrentamiento directo con el arzobispo Fabián y Fuero (a su vez, canciller de la Universidad, máximo responsable de la misma), y por consiguiente, un paso más de la monarquía en la articulación de la política de intervención, ahora, en la línea del cambio universitario (la expulsión de los jesuitas en 1767 había sido el primer paso), donde cifraron la posibilidad de una amplia reforma educativa y cultural (para las aulas valencianas el plan de estudios de 1787, llamado en honor a su rector, *Plan Blasco*[21]).

El rector Blasco (1735-1813) nos permite reflexionar sobre su trayectoria en un recorrido histórico que transcurre desde sus pilares formativos en la escuela teológica tomista, su nexo con las claves genéricas del movimiento *novator*, su pertenencia a la orden militar de Montesa, la influencia del erudito Mayans, su actitud humanista, la docencia universitaria en filosofía moderna, sus preocupaciones intelectuales por las corrientes innovadoras que se vivían en Europa (correspondencia con el botánico Cavanilles), su religiosidad (rigorismo moral), hasta sus responsabilidades al servicio de la monarquía borbónica (protegido de Pérez Bayer) primero, como preceptor de los Infantes reales (1768), canónigo de la catedral de Valencia (1780) y la asunción del rectorado de la Universidad

---

20 *Ibidem,* pp. 13-14.

21 *Plan de Estudios aprobado por S.M. y mando observar en la Universidad de Valencia,* Valencia, Ayuntamiento, 1984; Salvador Albiñana, *Universidad e Ilustración. Valencia en la época de Carlos III,* Valencia, IVEI, 1988.

de Valencia (1784-1813) después, se ajustó a la ortodoxia imperante, desvelando su músculo intelectual y organizando su cronología vital gracias a la protección y el favor de las instancias gubernamentales[22].

Con motivo de la visita real, la Universidad valenciana también participó en los preparativos. El rector Blasco, en sintonía con los presupuestos monárquicos, realizó una composición poética en honor a la familia real que constituyó un paseo por el alfabeto de los atributos simbólicos de la monarquía.

> […] fulgorem insolitum sub noctem vidit in urbe altaque mox crevris ignibus astra peti. Quis Deus, inquit, adest? Quis nostris sedibus hospes successit tanto dingus honore? Quid hoc? […] Exsultat Dominis devote Valentia et offert gratum festivis obsequiis animum. Laetitia plausuque fremunt plateaeque viaeque, ludit et inventis ingeniosus amor. Qua Rex ingreditur, sunt ornamenta per urbem qualia Caesaribus Roma suis posuit[23].

Descrito por el rector Blasco sucedió del siguiente modo:

> Mirabar quid avarus agros liquiset arator, quid studiosa domum villica, pastor oves. Nempe benignus adest et servantissimus aequi Carolus ac nostros gaudet adire focus. Quin et adest tanti coniux dignissima Regis, quin et spes patraiae Regia progenies[24].

Y en consecuencia con las dinámicas de cohesión, el discurso complaciente del rector Blasco insta a exteriorizar el amor al rey.

> Sentio quam merito nunc rusticus advolet urbem, nil iam nil mirum nemo quod arva colat. Pergite concordi venerari pectore Regem, nam mala corrumpunt iurgia ruris opes[25].

****

---

22 Maria Llum Juan Liern, *El rector Vicente Blasco García (1735-1813): entre la Ilustración y el Liberalismo,* València, Institució Alfons el Magnànim, 2017.

23 [BSM], *Poesías que en obsequio de los reyes y príncipes nuestros Señores publica la Universidad de Valencia, Valencia en la oficina de José de Orga, 1802*, 6843-II (23); Justo Pastor Fuster, *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a las de Vicente Ximeno*, vol. 2, Imprenta Ildefonso Mompié, Valencia, 1830, p. 368.

24 *Ibidem,* p. 369.

25 *Ibidem,* p. 369.

La visita de la Carlos IV y su familia a Valencia en 1802 corresponde al irrenunciable proceso de exhibición de poder, magnificado en ese contexto posterior a los sucesos revolucionarios de 1789, en esa mezcla de liturgia e ideología, y cuya eficacia simbólica de la monarquía conformó la retórica del poder y definió su discurso en el caleidoscopio de sus valores culturales y morales.

Con voluntad de clarificación, los documentos confirmatorios han ido hilvanando los discursos, de notoria significación, de las principales instituciones valencianas, desvelando un recorrido servicial con la monarquía (y su imagen), en un escenario marcado por el episodio revolucionario en Francia y su expansión y en una coyuntura de conflictividad antiseñorial, de trances bélicos (1793-1808), y también el motín y revuelta valencianos de 1801, son claros exponentes de una situación prerrevolucionaria, contraria al Antiguo Régimen. Por ello, los discursos de la mitra valenciana y del rector de la Universidad, de significación transcendental sobre todo para los implicados, venían en cumplir su papel propagandístico (de lealtad y adhesión a la corona) al impulsar, divulgar (y aleccionar) los festejos de la visita real.

RIVALIDAD DE PREEMINENCIAS ENTRE CABILDO CIVIL Y EL ECLESIÁSTICO EN LOS CORTEJOS PROCESIONALES DEL *CORPUS CHRISTI*. ANTEQUERA (SIGLO XVI)*

Milagros León Vegas
Universidad de Málaga

Resumen:

Entre 1598 y 1606 la procesión del *Corpus* en Antequera quedó suspendida por desavenencias entre los miembros del concejo y el clero de la Colegiata por ocupar los mejores puestos y más cercanos a la Sagrada Forma para significar así su posición predominante en la sociedad del momento.

Las alteraciones a describir en el presente artículo forman parte del proceso de institucionalización de una fiesta, cuyo culmen estético y simbólico se confirma durante el siglo XVII, bajo la ideología contrarreformista de Trento.

Abstract:

Between 1598 and 1606 the *Corpus Christi*'s procession in Antequera was suspended because of disagreements between the members of the Council and the clergy. These disagreements focused on the matter of who must occupy the best positions in the procession (that is: as close to the Communion Bread as possible). These locations signify the status in that society.

The changes described in this paper are part of the process of institutionalization of a festivity, which reach its crowning moment (aesthetically and symbolically) during the seventeenth century, under the ideology of Trento.

Palabras clave:

Corpus Christi, procesión, altercados, Edad Moderna, Andalucía (España).

* El presente trabajo queda inscrito dentro del proyecto I+D: *Familia y comunidad rural: mecanismos de protección comunitaria en el interior peninsular (ss. XVIII-1900)*, referencia HAR2013-48901-C6-5-R.

Key words:
Corpus Christi's procession, quarrel, Early Modern Age, Andalusia (Spain).

Introducción

En la Edad Moderna las procesiones públicas de carácter religioso constituyen un espacio propicio para la ostentación social, capaz de lograr un sincretismo paradigmático entre las dignidades municipales y eclesiásticas de cualquier localidad. En Antequera esta representatividad no fue siempre armónica y son varios los incidentes registrados en los solemnes festejos del *Corpus Christi*, entre 1595 y 1605. El orden de los miembros en la comitiva fue el principal motivo de disputa entre el cabildo de la Iglesia Colegial y el concejo, pues este último siempre pretendía ir después de la clerecía, lo más cerca posible de la Sagrada Forma[1].

La importancia alcanzada por el conflicto se desprende de las propias Ordenanzas municipales otorgadas por Carlos I en 1531, al regular en su primer capítulo lo relativo a tan importante desfile. No obstante, el litigio trasciende a las más altas instancias del Consejo Real. Así, encontramos una valiosa documentación en el Archivo Histórico Nacional de Madrid –Sección Diversos: Concejos y ciudades–, sobre los sucesos acaecidos en torno a esta solemnidad en Antequera, destacando la real provisión de 1599 y los interesantes dibujos que la acompañan, donde vemos representada la precisa colocación de los representantes de ambas corporaciones durante la suntuosa procesión, a respetar desde esa fecha en adelante. De igual modo, hemos hallado manuscritos relacionados con el tema en la Sección de Fiestas Votivas del Archivo Histórico Municipal de Antequera; informaciones todas ellas completadas con la consulta de los Libros Capitulares del cabildo civil y de la Real Colegiata de Santa María, en concreto las actas relativas al periodo 1595-1605.

---

[1] Un pleito similar al tratado en este trabajo, de etiqueta granadino, lo encontramos analizado en los artículos de: Pedro Gan Giménez, «En torno al Corpus granadino del siglo XVI», *Chronica Nova*, 17, 1989, pp. 91-130 y Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, «Fiesta y litigio en la Granada barroca: a propósito de un dibujo de la procesión del Corpus de 1695», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 39, 2008, pp. 49-64.

El *Corpus Christi*: Festividad religiosa y escenario de poder

Entre las diferentes celebraciones religiosas que jalonaban la vida cotidiana del «hombre moderno» la del *Corpus* adquiere, sin duda, una posición señera dentro del calendario litúrgico[2]. No obstante, pese a su marcado sentido confesional, la participación del concejo, así como de otras corporaciones laicas (las cofradías), junto con la teatralidad de los actos que acompañaban a la Sagrada Forma en su lucimiento por las calles de la ciudad (música, danzas, representaciones de cómicos…), convierten este día en el arquetipo de «fiesta barroca», donde los elementos sacros y profanos van de la mano con el fin de adoctrinar a unas poblaciones, en su mayoría ignorantes, mediante la estimulación de los sentidos[3]. Precisamente, esa armonía entre lo divino y lo humano es lo que convierte

---

[2] Sin ánimo de ser exhaustivos, sobre la dimensión social de la festividad del Corpus durante el Antiguo Régimen pueden consultarse los trabajos de: M.ª Pilar Bertos Herrera, *El tema de la Eucaristía en el arte de Granada y su provincia*, Granada, Universidad de Granada, 1985; María Isabel Viforcos Marinas, *La Asunción y el Corpus, de fiestas señeras a fiestas olvidadas*, León, Universidad de León, 1994; Carlos José Romero Mensaque, «La conformación popular de la religiosidad sevillana en el Barroco y la Ilustración: la importancia del vecindario», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 13, 2000, pp. 113-132; *I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales «Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco español»*, Segovia, Cofradía del Corpus de Sepúlveda, 2008; Fermín Labarga García (ed.), *Festivas demostraciones. Estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*, Logroño, 2010 y Santiago Valiente Timón, «La fiesta del Corpus Christi en el Reino de Castilla durante la Edad Moderna», *Ab Initio*, 3, 2011, pp. 45-57.

[3] La producción historiográfica sobre la cultura barroca coincide en señalar una ideología común en todas las manifestaciones de este periodo –entre las cuales encontramos, lógicamente, la celebración del *Corpus*–, fundamentada en la legitimación divina de los poderes civiles y eclesiásticos insertos en un orden social jerarquizado con Dios a la cabeza. Véase sobre este tema las obras, ya clásicas, de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975 y Antonio Bonet Correa, *Andalucía Barroca. Arquitectura y urbanismo*, Barcelona, Ediciones Polígrafa, 1978. La aplicación de la plástica barroca a la celebración del *Corpus* la encontramos perfectamente captada en los estudios de la capital hispalense realizados por Vicente Lleó Cañal, *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en la Sevilla de los S. XVI y XVII*, Sevilla, Diputación Provincial, 1975 y *Fiesta grande: el Corpus Christi en la historia de Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1991. En este mismo sentido apuntan las reflexiones de Yayoy Kawamura, *Festividad del Corpus Christi en Oviedo: la fiesta barroca y su entorno artístico social en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Oviedo, Nobel, 2001. Conforme a estas teorías y centrados en el estudio de la provincia malagueña, existen trabajos que resaltan la impronta de la mentalidad del Seiscientos dentro del marco urbano y en las demostraciones festivas de la sociedad de la época. Es el caso de: Lorenzo Pérez del Campo y Francisco Javier Quintana Toret, *Fiestas barrocas en Málaga. Arte efímero e ideología en el siglo XVII*, Málaga, Diputación

la devoción al misterio de la transubstanciación en una de las festividades más significativas del Antiguo Régimen[4].

Principalmente, la función del *Corpus* estaba organizada desde su origen en torno a un solemne oficio litúrgico y a un desfile procesional, si bien a ambos eventos se les añadieron, con el tiempo, otros actos catequizadores y lúdicos, tales como las representaciones de autos sacramentales, el acompañamiento musical y los bailes. En efecto, el culto a la Sagrada Forma se consagra «general» para toda la cristiandad con la Bula *Transiturus de hoc mundo* promulgada por Urbano IV en 1264. No obstante, fue en 1312 cuando la fiesta cobró realmente fuerza tras la confirmación de dicha prerrogativa papal por Clemente V, quien le otorgó el grado de solemnidad, comenzando desde esa fecha, en algunas localidades europeas, las exhibiciones de la Eucaristía en las que participaban todos los estamentos de la ciudad. Cinco años más tarde, la procesión del *Corpus* fue plenamente instituida por el Papa Juan XXII con la publicación de las decretales clementinas o *Liber septimus*[5]. Ahora bien, si la Iglesia acentuó los elementos de penitencia y oración en estos desfiles también es verdad que admitió, e incluso propició, la inclusión de prácticas profanas, con objeto de difundir el culto entre los grupos populares. Ello provocó, en las décadas iniciales del siglo XVI, la oposición frontal del emergente movimiento protestante, crítico ante este tipo de irreverentes usos y hacia el propio misterio eucarístico. La polémica suscitada por las desviaciones de la ortodoxia católica será afrontada por los principios

---

Provincial, 1986, pp. 17-20 y Antonio Parejo Barranco, «Una ciudad que era un escenario», en *Una lectura simbólica de la Antequera barroca*, Antequera, Ayuntamiento de Antequera, 2002, pp. 105-121.

4 Fernando Martínez Gil y Alfredo Rodríguez González, «Estabilidad y conflicto en la fiesta del Corpus Christi», en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 46. Esta misma idea recorre los trabajos de Hilario Rodríguez de Gracia, *El Corpus de Toledo: fiesta religiosa y profana en los siglos XVI y XVII*, Toledo, Caja Castilla La Mancha, 2001; María Ángeles Pérez Samper, «Lo popular y lo oficial en la procesión del Corpus en Barcelona», en David González Cruz (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 133-178 y María Jesús López Portero, «Religiosidad y heterodoxia: la celebración del Corpus Christi en el sur de la comunidad de Madrid durante la Edad Moderna. Notas para su estudio», en José Ruiz Fernández y Juan Pedro Vázquez Guzmán (coords.), *Religiosidad popular*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2010, pp. 291-314.

5 José Carlos Vizuete Mendoza, «Teología, liturgia y derecho en el origen de la fiesta del Corpus Christi», en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus…, op. cit.*, p. 19.

tridentinos, en los que se afianza el dogma contrarreformista, a la vez que se regula y legitima, entre otras cuestiones, todos los aspectos conmemorativos del *Corpus*, exaltado como la conquista de la verdadera Iglesia contra la herejía[6].

Sin embargo, a pesar de su aparente carácter cohesivo y estabilizador e incluso «oficial», la participación multitudinaria del vecindario durante los actos previstos a lo largo de dicho día provoca, cuando menos, tensiones entre los distintos círculos sociales implicados, especialmente entre quienes ostentan esferas de poder en el ámbito municipal. Según lo referido, no es de extrañar que las dos instituciones encargadas de organizar todo el ceremonial, los cabildos civil y eclesiástico, pugnen en determinadas ocasiones por conseguir los mejores puestos dentro del desfile, momento álgido de la jornada, sobre todo por el seguimiento e implicación popular a lo largo del mismo. Por lo tanto, la grandiosidad y suntuosidad de la procesión del *Corpus* van a ser aprovechadas por los capitulares para significar de manera tangible su condición privilegiada perpetuando, de esta manera, sus esquemas mentales fundamentados en una sociedad estamental[7]. Al tratarse de una festividad religiosa, los miembros de la clerecía van a ocupar, inevitablemente, el lugar más destacado dentro de la comitiva aunque, según comprobaremos a lo largo de este estudio, las autoridades laicas no renuncien a mejorar su posicionamiento en un acto considerado «escaparate» de la sociedad y del poder local de la época[8]. En definitiva, estamos

---

6 Palma Martínez-Burgos García, «El simbolismo del recorrido procesional», en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus…, op. cit.*, pp. 157-159.

7 Así ocurre en Málaga capital donde, a pesar de apreciarse ciertas rivalidades a la hora de organizar los festejos, no se registran incidentes graves como los acaecidos en las celebraciones antequeranas. Esta actitud diplomática es advertida en el estudio realizado por Pilar Ybáñez Worboys, «La fiesta del Corpus en la Málaga de principios del siglo XVI», en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 377-386. Además de los miembros de las dos corporaciones, la autora destaca la presencia de personajes ilustres dentro del cortejo, en concreto militares, invitados por el cabildo civil en un intento de aumentar la expectación popular y, con ello, evidenciar aún más su prestigio.

8 Ejemplos sobre el papel desempeñado por los representantes locales en los desfiles religiosos los encontramos en los trabajos de Federico Fernández Basurte, «La representación de la sociedad local a través de la procesión de Semana Santa (1600-1700)», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *Actas del I Simposium de Religiosidad Popular en España*, t. I, San Lorenzo de El Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1997, pp. 629-643 y «El concejo y las fiestas de la Inmaculada en Málaga. 1640», *Espacio, Tiempo y Forma*, *Serie IV, H.ª Moderna*, 7, 1994, pp. 195-210.

ante un conflicto de preeminencias, entendido dentro de un orden social fuertemente jerarquizado y comúnmente aceptado. Nuestro interés se centra en una problemática habitual en la España Moderna y en otros lugares europeos, fundada en el choque de intereses surgido entre corporaciones de distinta naturaleza, cuyos representantes, lejos de adoptar una postura conformista, aprovechan cualquier oportunidad para defender sus derechos y prerrogativas por encima del resto[9].

Centrándonos en el caso de Antequera, entre la documentación utilizada para este estudio contamos con un voluminoso expediente remitido por la ciudad al Consejo Real en 1598, donde se incluye un interrogatorio de siete preguntas dirigidas a un sector concreto de la población antequerana[10]. Ocho vecinos –varones de edades comprendidas desde los veintidós a treinta y seis años, cuyos oficios van desde bizcochero, albañil, carpintero, mercader o curtidor–, respondieron al cuestionario con el único fin de demostrar la predeterminación del clero a obstaculizar ese año la solemne procesión. El principal atractivo de dicho documento reside en la descripción de algunos aspectos sobre los preparativos de la fiesta del *Corpus* al margen del desfile, apuntados de forma muy somera en las actas capitulares, y que son perfectamente aplicables a los faustos de cualquier otro año, entre los siglos XVI y XVII.

En líneas generales se describe una Antequera esmerada en acondicionar sus espacios públicos y sacros, en consonancia con la magnificencia del evento. Se trataba de transformar la urbe asemejándola a un gran templo, desde el cual la muchedumbre encontraría el marco idóneo para venerar a Dios sacramentado[11]. Para ello era necesario adecentar y «sacralizar» los lugares recorridos por la Sagrada Forma. Normalmente, el dinero invertido en todos estos embellecimientos salía, casi en su totalidad, del fondo municipal de propios. Por su parte, los vecinos colaboraban limpiando las calles y adornando las fachadas de sus casas[12]. Asimismo, todas las vías del circuito procesional estaban engalanadas con altares conmemorativos del triunfo de la eucaristía y perfumadas

---

9 Consúltese sobre este tema: Andrés Sarriá Muñoz, «Conflictos entre poder civil y el clero en la Málaga del Antiguo Régimen», *Isla de Arriarán*, XI, 1998, pp. 159-168.

10 Archivo Histórico Nacional [AHN], Diversos [D], Concejos y ciudades [CC], leg. 5.

11 Juan Estanislao López Gómez, «El Corpus Christi de Toledo: metamorfosis de la ciudad y la procesión», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *Actas del I Simposium de Religiosidad…, op. cit.*, p. 415.

12 Francisco Alijo Hidalgo, *Ordenanzas de Antequera 1521*, Málaga, Universidad de Málaga, p. 17.

con plantas olorosas[13]. Tampoco faltaban los artificios de fuego, de los que tanto gustaba el pueblo. En 1598 sabemos de la incorporación y disimulo de estos preparados de pólvora entre unos ramajes colocados en una construcción efímera levantada sobre unas ruinosas casas en la cuesta Zapateros, a base de empalizadas de madera y arcos triunfales, aderezado todo con «mucho ornato», en ese afán de solemnizar la travesía de la Sagrada Forma por las principales arterias urbanas. La Plaza de San Sebastián –uno de los espacios públicos más destacados del floreciente núcleo poblacional[14]– era, por sus inmejorables condiciones de acogida y participación popular, el lugar elegido para colocar un gran tablado, al parecer bastante aparatoso, con el propósito de albergar figuras de dimensiones considerables –muy acorde con el gusto barroco imperante en este tipo de celebraciones–, que servirían de trasfondo a las representaciones de las compañías de teatro contratadas para escenificar distintos autos sacramentales. Otro escenario de similares características y con iguales fines teatrales se disponía dentro de la propia iglesia colegial de Santa María[15]. Precisamente, en el interior de este templo se podían admirar, desde una hora temprana, las andas y el palio prevenidos para resguardar y honrar la Sagrada Forma en su paseo por Antequera.

Los actos comenzaban por la mañana con la dedicación de los oficios litúrgicos en la citada Colegiata en presencia de los munícipes –acomodados en unas bancas reservadas sólo para ellos– y algunos vecinos, hasta llenar el aforo de la Colegiata. Concluida la solemne misa era costumbre que el clero abandonara el coro y se sentara junto al concejo para presenciar las mencionadas danzas y representaciones dramáticas de pasajes bíblicos[16]. A continuación, sobre las doce

---

[13] En concreto, se preferían las juncias: planta de unos ocho a doce decímetros de altura, con flor verdosa de buen olor.

[14] Sobre la expansión urbanística de la ciudad puede consultarse el estudio de Antonio Bonet Correa, «Valoración urbana y artística de Antequera», en José María Fernández, *Las Iglesias de Antequera*, Antequera, Caja de Ahorros, 1971, pp. 9-59; y Francisco Alijo Hidalgo, «Estudio demográfico y urbanístico de la ciudad de Antequera», *Jábega*, 23, 1978, pp. 11-16.

[15] A pesar de no contar con descripciones físicas de estos escenarios para el siglo XVI, sí tenemos cifras del costo de dichas construcciones, aunque con fecha anterior a la localización del conflicto. Así, los gastos del entarimado para las celebraciones de 1582 ascendieron a 5.745 maravedís. Estas cantidades corrían a cargo de las arcas municipales, a las que se sumaban los contratos con las compañías de teatro –en esta ocasión de origen italiano–, el dinero dado a bailarines –generalmente gitanos–, así como los sueldos de pintores, carpinteros, etc. *Vid*. AHN, D, CC, leg. 5.

[16] La incorporación a los festejos de estos elementos lúdicos y su significación, en los que se mezcla lo religioso con lo profano, es abordada por la mayoría de las investigaciones sobre el

del mediodía, los comisarios civiles nombrados al uso alzarían el palio, bajo el cual se emplazaba la Custodia del *Corpus Christi*, precedida por la clerecía allí presente[17]. A las puertas de Santa María se congregaban, junto a un gran número de espectadores, el resto del cabildo civil con sus velas de cera blanca prendidas, las cruces de las distintas iglesias parroquiales, las cofradías –con sus insignias y estandartes– y representantes de los oficios más destacados del municipio –quienes portaban sus objetos o enseres representativos–, dispuestos todos ellos a formar en procesión y así recorrer un largo itinerario que les llevaría a la parte baja del núcleo urbano para después volver al punto de partida, la antigua villa, perfilada por los límites de la fortaleza musulmana.

El contexto descrito en el interrogatorio e informe enviado a Madrid en 1598 incorpora algunas novedades importantes, en discordancia con el «habitual» ritmo del evento. En dicho año, los declarantes en el proceso aseguran no haber visto habilitadas en la Colegiata ni las andas ni el palio, en contra de lo acostumbrado. Pero sin duda, el momento más tenso de la ceremonia fue cuando, concluidos los oficios y autos, el eclesiástico depositó el Santo Sacramento, como de ordinario estaba, en un arca pequeña y dorada encima del altar mayor apagando sus luces, cuando lo normal era que permanecieran encendidas todo el día. De poco sirvieron los llamamientos al orden por parte del concejo. El clero se encerró en el coro de la iglesia, ante el asombro y descontento de la comitiva y del común expectante en los distintos espacios públicos de la ciudad. De todas formas, la cancelación de la procesión no sorprendió excesivamente a las autoridades civiles pues el clero, ante la negativa de los capitulares a marchar bajo el dictamen del prelado malagueño, don García de Haro, convino en suspender la salida del cortejo un día antes de sobre-

---

Corpus, encuadrándose dentro del conjunto de historias sobre costumbres y mentalidad en la Edad Moderna. Un ejemplo cercano al ámbito espacial en el que nos movemos lo encontramos en el trabajo de Francisco José Rodríguez Marín, «La festividad del *Corpus Christi* malagueño a través de su Historia», *Isla de Arriarán*, 9, 1997, pp. 117-137.

[17] La Custodia, una de las obras más destacables dentro del arte sacro, encierra en sí misma toda una iconografía, propia y representativa del misterio eucarístico y de la concepción religiosa de la sociedad que la crea. Así lo destaca el estudio de Fernando Llamazares Rodríguez, «Orfebrería eucarística; la custodia procesional en España», en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus…, op. cit.*, pp. 123-155. En el caso particular de Antequera, su Museo Municipal conserva piezas importantes labradas entre los siglos XVI y XVIII catalogadas, entre otras, en el trabajo de Rafael Sánchez-Lafuente Gémar, «Catálogo de la platería del Museo Municipal de Antequera», *Revista de Estudios Antequeranos*, 2, 1993, pp. 197-330.

venir la jornada festiva, pues «menor inconveniente era dexar de salir que andar a las manos, que no conviene a gente eclesiástica»[18].

Este escandaloso suceso marcará un nuevo tiempo, en el que la organización del desfile del *Corpus* será incuestionable bajo la obligatoriedad de los decretos otorgados por el Consejo Real y el Obispado de Málaga.

La procesión del *Corpus* se suspende: la crisis previa a la institucionalización de la fiesta

La cancelación de desfiles festivos, con importantes connotaciones conmemorativas, tiene sus antecedentes en la ciudad de Antequera en aquellos organizados en honor a Santos patronales, implicados en el triunfo de las armas cristianas y en el fin de la ocupación musulmana en 1410. Desde 1568, y durante nueve años consecutivos, las procesiones protagonizadas por la imagen de Santa Eufemia (16 de septiembre) y las reliquias de San Felipe y Santiago (1 de mayo) fueron anuladas por desavenencias entre las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad, quienes pugnaban por aparecer lo más cerca del pendón, estandarte simbolizado con la Jarra de Azucenas, divisa del conquistador de la plaza, el Infante don Fernando. Fue necesario esperar a la real ejecutoria de Felipe II, del 15 de marzo de 1577, para reglar y retomar la normalidad en dichos acompañamientos, en los cuales la corporación municipal debía colocarse «en forma de ciudad», en dos hileras paralelas al eclesiástico, quedando éste flanqueado y resguardado del bullicio de los fieles expectantes, mientras las máximas dignidades lo harían inmediatas al pendón, culminando así la cohorte[19].

Sin embargo, a pesar de transcurrir con normalidad los actos festivos desde 1577, la rivalidad por legitimar puestos dentro de los desfiles públicos seguía

---

[18] Archivo Histórico Municipal de Antequera [AHMA], Fondo de la Real Colegiata de Santa María [FRCSM], Actas Capitulares [AACC], lib. 3, fols. 202r-203r. Sesión del 20 de mayo de 1598. En esta reunión se alude a la altanería de los regidores y jurados y a la mala comunicación mantenida con los comisionados eclesiásticos encargados de tratar con ellos los asuntos referentes a la procesión. Ante esta actitud, poco conciliadora de los munícipes, el clero acuerda: «temiendo con cordura los daños e injurias que con violencia la çiudad podía hazer contra el clero y huyendo desto, que no salga la procesión de la iglesia, sino que en ella se diga la misa, chançonetas y motetes con mucha solemnidad, como es costumbre».

[19] Milagros León Vegas, «Las procesiones patronales en Antequera: Escenario de poder y rivalidad entre el cabildo civil y eclesiástico (S. XVI)», *Baetica*, 30, 2008, pp. 351-366.

latente entre ambas instituciones, tanto que en 1595 volvió a reanudarse la polémica en torno al *Corpus*[20]. Las disconformidades entre el vicario, don Diego de Olivera, y el corregimiento llevan a la excomunión preventiva de estos últimos[21] y a la cancelación de tan solemne fiesta desde 1596 a 1598, limitándose la conmemoración al acto exclusivamente litúrgico[22].

Durante ese periodo tiene lugar una batalla de alegatos entre demandantes ante el Consejo Real –la más alta dignidad institucional de la Monarquía–, encargado de mediar y resolver en el asunto. El resultado es la real provisión del 24 de septiembre de 1598, destacable por imponer una innovación en el modo de formar ambos cabildos[23].

Curiosamente, este documento no sólo intenta resolver las discrepancias sino decretar una normativa común, aplicable a todas las conmemoraciones previstas en el municipio, ya fueran sacras o profanas.

Conforme a las razones esgrimidas por las partes, el Consejo resuelve alinear a ambas corporaciones en cuatro hileras delante de la Custodia, de manera que las dos centrales fueran ocupadas por los religiosos, flanqueadas a su vez por otras dos filas integradas por los capitulares civiles, ordenados según preeminencias: primero los maceros, seguidos de los regidores y jurados, respetando las antigüedades dentro de los distintos cargos. Del mismo modo –según puede comprobarse en un interesante dibujo incorporado en otra disposición de 1599–, detrás del Santo Sacramento se colocaría el preste y después el corregidor, escoltado a su derecha por el alférez mayor y a izquierda por el regidor más antiguo[24].

---

[20] Curiosamente, en medio de esa vorágine, el Consejo, sin ser advertido todavía de la suspensión de la procesión, expide una Real Provisión dónde se ordena al clero que respete al cabildo en su deseo de ir en «forma de ciudad», tal y como se tenía dispuesto. Asimismo, dictamina que la clerecía vaya delante del Santísimo ataviada con sobrepelliz. AHMA, Fondo Municipal [FM], Gobierno [G], Disposiciones y autoridades supramunicipales [DAS], caja 36 (II), carpeta 102.

[21] AHMA, FM, Funciones Votivas [FV], leg. 832. El prelado desmiente además, el que se hubiera excomulgado al gobierno municipal.

[22] AHMA, FM, AACC, lib. 1608, s/f. Sesión del 21 de mayo de 1598.

[23] AHN, D, CC, leg. 5.

[24] *Ibidem*.

Modelo y forma en que la ciudad de Antequera debe ir con la clerecía en la procesión del *Corpus*, según ratificación del Consejo del 29 de marzo de 1599

Fuente: Archivo Histórico Nacional. Diversos. Concejos y ciudades, leg. 5.

Textualmente, la real orden se expresa en los siguientes términos:

> Dixeron que mandaban y mandaron que en las dichas procesiones, justiçia y reximiento de la dicha ciudad vayan en dos coros delante del Santísimo Sacramento, començando por los maçeros que la dicha ciudad tiene, y luego los jurados, y luego los regidores por su orden y antigüedad, los quales lleben en medio otros dos coros que el clero y cavildo de la dicha ciudad açen. Y los dos coros que justiçia y reximiento de la dicha ciudad han de hacer se rematen y acaben detrás del preste, que ba rebestido detrás del Santísimo sacramento, detrás del qual dicho preste vaya el corregidor, que es o por tiempo fuere de la dicha çiudad, y llebe a su mano derecha al alférez mayor de ella y a la izquierda al regidor más antiguo por remate de los dichos coros; y así lo proveyeron y mandaron[25].

Con todo, la ciudad no muestra conformidad con lo proveído. En realidad, se resiste a desfilar simplemente para «resguardar» al clero del bullicio del pueblo.

25 *Ibidem*.

No quiere ser sólo un elemento protector, aspirando a consolidar un puesto propio e identificador de su distinción dentro de la procesión. El recurso no tiene éxito. La nueva provisión del 30 de marzo de 1599 corrobora la del año previo, llamando a los capitulares al orden dispuesto en esta última.

Justamente, el 10 de junio 1599 se celebró la fiesta del *Corpus* con la normalidad prevista[26]. A las cinco de la mañana, los miembros del cuerpo concejil fueron citados por el corregidor, don Juan de la Mota, en las casas de cabildo, para notificarles el apremio de la orden de 1598, advirtiendo de las penas pecuniarias –veinte mil maravedíes para la Cámara–, si no se cometía lo estipulado. Una vez leída la disposición real, los caballeros salieron en dos coros, precedidos de los maceros y revestidos con ropas de damasco carmesí, hasta la Colegiata de Santa María. Tras la misa, el escribano se acercó al clero participándoles el concierto acordado para la procesión, quienes satisfechos con lo previsto, mostraron su asentimiento. A continuación, el corregidor se dispuso a colocar a todos los participantes en el evento. Los ocho regidores más veteranos de la corporación levantaron el palio destinado a cubrir la Custodia. De inmediato se ubicaron en una hilera, encabezada por el macero e integrada por la mitad de regidores y jurados, además de un escribano de cabildo. Después irían los jurados, comenzando por los de más reciente nombramiento, y detrás los regidores situados por antigüedades –hasta llegar al portador de la primera vara del palio–, llevando todos ellos sus velas blancas encendidas. De la misma forma se dispuso quienes marcharían en el lado izquierdo. Por último el corregidor, yendo a su derecha el regidor más antiguo –en lugar del alférez mayor, al no encontrarse presente–, y a la izquierda quien le seguía en antigüedad, concurriendo detrás del Santísimo[27]. «Y así se desfiló sin que hubiera ruido ni alboroto»[28].

Aparentemente, la normativa de discurrir en dos hileras se mantuvo hasta 1605, fecha en la que se producirá la reforma definitiva del cortejo, ante las continuas desavenencias y altercados sucedidos a lo largo del trayecto en los primeros años del siglo XVII. Lo cierto es que en 1605 volvieron a reanudarse las

---

[26] AHN, D, CC, leg. 5. «Autos que se hizieron el día del Corpus Christi del año de mil y quinientos y noventa y nueve, sobre el acompañamiento que la ciudad hizo en la proçesión y forma de el y cumplimiento de las Reales Provisiones dadas. Año de 1599».

[27] La sustitución del alférez mayor por el regidor más antiguo estaba prevenida por la justicia de la ciudad, desde el 5 de mayo de 1596. AHMA, Fondo Judicial [FJ], leg. 51, exp. 12.

[28] *Ibidem*. Por una notificación de Francisco del Rincón Benavente, secretario del prepósito y cabildo de Antequera, se sabe que este orden se respetó en la procesión del *Corpus* del 1 de junio de 1600.

dificultades y la procesión prevista para el jueves 9 de junio quedó anulada[29]. La repercusión de este hecho provocó entre los vecinos reacciones tan escandalosas como en ocasiones pasadas; aún más si cabe, al hallarse presente por aquellos días en la ciudad el obispo de Málaga, «haziendo oficio pontificial, caso no comprendido en la dicha executoria»[30]. Al problema de incorporar la figura del prelado en la comitiva se unía el vergonzoso comportamiento llevado en la procesión durante los anteriores años por ambos cabildos, ya que por su cercanía se quemaban con las velas e incluso se increpaban, según atestigua la propia documentación:

> … porque los dos cabildos, eclesiástico y seglar no llevan la decencia que conviene por la comunicación que entre ellos se trava y por llevar los unos y los otros belasençendidas, que yendo tan juntos, aunque no quieran los unos se hazen daño a los otros, asín con la lumbre como con la çera y se ofenden…[31].

El sábado, 11 de junio de 1605, Antequera recibe un mandato del vicario general del obispado malagueño, el doctor Francisco del Pozo, quien usa de la facultad concedida por el Concilio de Trento a los ordinarios para mediar en este tipo de asuntos:

> Se hordena y manda que el cabildo eclesiástico y toda la clerecía precedan en la dicha procesión çerrando su señoría, llevando el Santísimo Sacramento delante y las varas del palio de él los regidores nombrados en forma acostumbrada, sin que aya novedad; y luego, siguientemente, su Señoría, sus ministros y criados que le van ministrando y sirviendo, y después el señor Pedro Costilla corregidor y su alcalde mayor y de los demás señores regidores en forma de çiudad y en horden, de manera que sus maseros vayan tres varas antes más que menos apartados del estado eclesiástico, y lo hagan y cumplan así los dichos cabildos eclesiástico y seglar y demás clerecía, sin dar lugar a escándalos, ynquietudes ni alborotos, pena de escomunión mayor y de mil ducados, aplicados la mytad para gastos de guerra que su Magestad haze contra ynfieles, y la otra mitad para la fábrica de esta yglesia[32].

---

29 AHMA, FM, FV, leg. 832, «Probisión que dio el Señor Obispo de Málaga para el Corpus Christi de 1605», s/f.

30 *Ibidem*. La ejecutoria se refiere a la Provisión de 1598, donde no se prevé nada en caso de participar el prelado en la comitiva.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

Esta vez, la corporación civil no tuvo reparos en aceptar el mandato emitido desde instancias eclesiásticas, pues era la colocación que interpretó en la provisión de 1599. El *Corpus* salió de la manera referida –separados ambos cabildos una distancia de cuatro varas y siempre el eclesiástico delante del secular– durante el desfile de 1605, consiguiendo, de esta forma, el objetivo marcado al inicio de las disputas.

Modelo y forma en que la ciudad de Antequera interpretó la provisión real de 1599. Orden respetado en el desfile del *Corpus* desde 1605 en adelante

Fuente: Archivo Histórico Nacional. Diversos. Concejos y ciudades, leg. 5.

Según nos confirma la sesión capitular realizada por la clerecía, el 27 de junio de ese mismo año, la comentada alineación será la observada «de aquí adelante» en tales celebraciones[33]. Prueba de ello es la uniformidad de los acuerdos reflejados a partir de esa fecha en las actas municipales y eclesiásticas, relativos a cuestiones como el nombramiento de los comisarios encargados de los preparativos, el calendario de misas durante la octava o el reparto de la cera entre el cortejo del *Corpus*[34].

33 AHMA, FRCSM, AACC, lib. 4, fols. 355v-356r.
34 AHMA, FM, AACC, lib. 1611, s/f. Sesión del 6 de junio de 1608.

Pasados dos años, la misiva despachada por el obispo de Málaga, don Alonso de Moscoso, el día 1 de junio de 1607, consigue la aprobación y consenso entre ambas partes[35]. En ella no sólo se previene la situación del prelado entre los miembros del preste, también se dispone a los músicos y cantores –enmarcados por los dos coros formados por el estamento eclesiástico delante de la Custodia–, y lo más importante, la colocación de los cabildos, uno detrás de otro: el clero antes que el concejo, distanciados por un espacio algo mayor a los tres metros[36].

Si bien es cierto que este intricado litigio en torno a la procesión del *Corpus* puede tacharse de anecdótico –pues no existen noticias de que dichos altercados volviesen a suceder–, debemos considerar su importancia pues llegó a los tribunales reales, aparte de acarrear consecuencias muy graves entre el vecindario, quien vio tambalear la simbiosis entre el poder religioso y civil, presumiblemente inquebrantable en un tiempo de efervescencia contrarreformista. Comprobamos cómo la pretendida «utilidad social» de la procesión –concebida como una estructura estática y solemne, capaz de crear un sentimiento de «colectividad» y de comunidad sólida entre sus organizadores y el pueblo «espectador»–, se viene abajo en determinados momentos al prevalecer la defensa del honor y los privilegios corporativos por encima del cumplimiento del dogma de fe y la estabilidad del orden social.

En el caso analizado, como en otros muchos rituales que marcan la vida de las sociedades de la Edad Moderna, el conflicto precede a la regulación de la norma y el protocolo a seguir.

---

35 AHMA, FM, Libro Copiador [LC], lib. 2146, fols. 45r-46v. «Constituçiones de cómo an de yr los cabildos desta ciudad y iglesia mayor y la orden que an de tener en yr en las proçesiones y otras cosas».

36 En el Setecientos se acentuará el carácter religioso de la fiesta en detrimento de los elementos profanos imperantes en la centuria anterior. *Vid*. Alfredo Rodríguez González y Fernando Martínez Gil, «Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 1, 2002, pp. 151-175.

LAS AUTORIDADES ECLESIÁSTICAS DE VIZCAYA EN RELACIÓN CON LOS PODERES LAICOS: VÍNCULOS SOCIALES Y CONFLICTOS (1550-1699)

Elena Llorente Arribas
UPV/EHU

Resumen:

En el Señorío de Vizcaya entre mediados del siglo XVI y finales del XVII, las instituciones eclesiásticas de una serie de poblaciones son ocupadas por una serie de familias enriquecidas mayoritariamente en base al comercio que llevan a cabo un proceso de ascenso. La evolución de estas autoridades religiosas en la esfera local y regional, parte determinante para erección y mantenimiento de la hegemonía de sus linajes, se produce de forma paralela a su incursión en el poder político, y del mismo modo está condicionada por las relaciones con los poderes laicos. En todo el proceso juegan un papel esencial el capital social de los actores, sus vínculos y las redes de relaciones y desafecciones tejidas entre ellos, que constituyen el motor y el medio gracias al cual se articula la construcción de la élite eclesiástica en la Edad Moderna, entre otras muchas cosas.

Palabras clave:

Autoridad eclesiástica, poder laico, vínculos sociales, conflictos, Señorío de Vizcaya.

Abstract:

Lordship of Biscay between the mid-sixteenth century and the end of the seventeenth, ecclesiastical institutions of a number of villages are held by a number of rich families based mainly trade who carry out a process of ascent. The evolution of these religious authorities in local and regional sphere, fundamental in building and maintaining the hegemony of their families, is produced in parallel with their foray into the structures of political power, and likewise it is conditioned by relations with the secular powers. Throughout the process play an essential role the social capital of the actors, their ties and networks of relationships and disaffections woven between them, which are the motor and the

means by which the construction of the ecclesiastical elite was articulated in the Modern Age, among many other things.

Key words:
Ecclesiastical authority, secular power, social ties, conflicts, Lordship of Biscay.

Contexto y actores[1]

Este estudio sobre el clero local en conexión con la autoridad laica del lugar desde el punto de vista del análisis social relacional, está enmarcado dentro de una investigación que se halla en curso. Éste se sirve como plataforma de una serie de familias ubicadas en cuatro poblaciones del Señorío de Vizcaya entre mediados del siglo XVI y final del XVII, cuyos núcleos de origen son Bilbao, Elorrio, Portugalete y Lequeitio. No obstante, para el desarrollo de este breve artículo tomaremos dos linajes cuyo caso resulta muy insigne para nuestro fin.

Las casas están considerablemente relacionadas entre sí y sus dinámicas son muy parejas en todos los aspectos de la vida. El conjunto de parentelas está integrado por élites en construcción, de las que hay que destacar su primigenia atribución de hidalguía derivada del derecho foral vizcaíno; el beneficio para sus habitantes comienza por la distinción social a través del propio título[2]. En base a este punto de partida, desarrollan entre los siglos XVI y XVII aproximadamente un proceso de ascenso en varios planos. La primera dedicación es el

[1] Este trabajo está enmarcado dentro del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España HAR2013-48901-C6-4-R, «El proceso de la modernidad. Actores, discursos y cambios, de la sociedad tradicional a la revolución liberal, s. XVI-1850». Años 2014-2017.

[2] Numerosas obras tratan los fueros detalladamente, como José M.ª Portillo Valdés, «El País de los fueros. Política, instituciones y derecho en las provincias vascas», en José M.ª Imízcoz, *Redes familiares y patronazgo. Aproximaciones al entramado social del país Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XIX),* Vitoria, Universidad del País Vasco, 2001; Juan J. Laborda, *El Señorío de Vizcaya: nobles y fueros (c.1452-1727),* Barcelona, Marcial Pons Historia, 2012; Javier Enríquez Fernández (transcripción), *Fuentes jurídicas medievales del Señorío de Vizcaya: Fueros de las Encartaciones de la Merindad de Durango y de las herrerías*, Bilbao, Sociedad de Estudios Vascos, 1994.

comercio, especialmente en los sectores de la lana y el hierro, situándose su mayor éxito entre la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del XVII; a través de ello tiene lugar su expansión extra regional, siguiendo las rutas hacia el sur e Indias y hacia Flandes que vehiculan el comercio en la época[3]. Ello repercute positivamente en su ocupación de cargos de locales y regionales, eclesiásticos entre otros, y en base a este contexto se facilita su ascenso en las instancias de la Monarquía.

El progreso en la Iglesia

En el proceso de ascenso en la iglesia, se distinguen dos clases de ocupaciones que son llevadas a cabo simultáneamente por cada una de las familias. Por una parte las seculares y regulares clásicas; por otra aquellas que corresponden a fundaciones creadas y gobernadas por entes privados, como las capellanías familiares, que tienen un peso muy considerable en la Iglesia vizcaína. Dentro de las segundas existe, además de los clérigos responsables del cuidado de las almas, la figura del patrón laico. Se trata de un individuo que funda o posee, administra y se beneficia económica y honoríficamente de una institución eclesiástica, como capilla, iglesia u obra pía, sin haber tomado los votos religiosos ni tener funciones al respecto[4]. Así mismo, éste es quien elige a los responsables de celebrar los oficios[5]. Así que en la Iglesia de Vizcaya existe una manifiesta dualidad entre

---

[3] Destacan artículos como Luis M.ª Bilbao Bilbao, «El ascenso mercantil del País Vasco en los siglos XIII al XVII», *Cuadernos de Alzate: revista vasca de la cultura y las ideas*, 31, 2004.

[4] El patronato laico implica someter a la autoridad de personas laicas el control de las propiedades de tipo eclesiástico y la percepción de sus rentas económicas. Además, el patronato proporciona al individuo un símbolo y reconocimeinto de poder y de un estatus elevado Esto se debe a una relación tan estrecha con la Iglesia, al hecho de proporcionar un servicio tan importante para la comunidad como el religioso, y a la exposición pública de elementos simbólicos de prestigio familiar en las propiedades eclesiásticas mencionadas. Ignacio Atienza. «Pater familias, señor y patrón: oeconómica, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen», en Reyna Pastor de Tongueri (coord.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*, CSIC, Madrid, 1990, p. 436. También Elena Catalán Martínez, *El precio del purgatorio: los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*, Universidad de País Vasco, Bilbao, 2000.

[5] Es el caso de los capellanes, encargados de decir las misas en las capellanías. Una tarea similar en los templos sean o no de patrón laico tienen los beneficiados, ocupados en atender las demandas de aniversarios y memorias de misas encargados a la iglesia y que reciben una

cargos religiosos y laicos, como entre templos con presencia laica y no en el conjunto de su personal.

Aclarada esta coyuntura, para ilustrar la progresión en la esfera de la Iglesia de los linajes vizcaínos tomaremos un caso significativo. Éste se concreta en los Pérez Urquizu y los Ochoa Iturbe, de Elorrio. A ellos se añadirán los Marzana, que entroncan con los Ochoa Iturbe a finales del siglo XVI[6]. El valor de este ejemplo reside primeramente en la centralidad y hegemonía que ambos linajes comparten en la vida económica, comercial e institucional en su localidad entre los 60 del siglo XVI y hasta los primeros años del XVII, al mismo tiempo que en los diversos y profundos lazos relacionales que les unen posteriormente[7]. Cuando comienzan a aparecer en la Iglesia y el concejo local, entre los 60 y 70 del quinientos, los hermanos Pérez Urquizu y Ochoa Iturbe llevan a cabo una considerable actividad como poseedores de herrerías, y como productores y comerciantes de elementos de hierro, sobre todo armas[8].

Sobre esta base los Ochoa Iturbe ejercen como mayordomos de la iglesia parroquial entre los años 1560 y 1590 al menos en tres periodos a través de Agustín Ochoa de Iturbe y su hijo Joan Ochoa de Iturbe Pérez Urquizu, en una suerte de sucesión paterno-filiar[9]. Respecto a las ocupaciones más privadas, paralelamente el hijo ejercerá como patrón administrando las múltiples obras pías fundadas por su progenitor y por su tía paterna María Ochoa de Iturbe[10], continuando así con

---

asignación llamada beneficio a cambio. Elena Catalán Martínez, «El derecho de patronato y el régimen beneficial de la Iglesia española en la Edad Moderna», *Hispania Sacra*, 56, 113, 2004, pp. 152-162. Al respecto, también Máximo Barrio Gozalo, *El sistema beneficial de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834),* Universidad de Alicante, Alicante, 2010.

6 Joan Ochoa de Iturbe Pérez Urquizu y María Antonia de Marzana casan entre los 80 y los 90 del quinientos. Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, A.M.A], Marzana, C.6, N15, año 1603.

7 Esta situación encuentra continuidad, aunque con un perfil más bajo y menos hegemónico, en los descendientes de los dos linajes hasta la segunda mitad del siglo XVII.

8 Herrerías de Diego Pérez de Urquizu hacia 1576, cedidas en arrendamiento. Archivo Foral de Bizkaia [AFB], Municipal, Elorrio, 136/1798, año 1580. Paralelamente, herrería y molino de Zénita de Agustín Ochoa de Iturbe. Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA, Marzana], C.7, N.20, año 1561.

9 El primero ocupa el puesto en 1565-1566 y 1584; el segundo en 1595 y 1599. Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Francisco Hurtado de Esquivel, refer. 681, años 1564-1573; Juan Martínez Esteibar, refer. 682, año 1584; Antonio Yurreta Uría, refer. 687, año 1595; *ibidem,* refer 690, año 1599.

10 Ello desde 1581 y a partir de 1593 respectivamente. Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C.7, N.6, año 1601; C.6, N.11 año 1592.

la presencia pública de sus antepasados. Por su parte los Marzana tendrán una importante parcela de autoridad eclesiástica antes del enlace con los Ochoa Iturbe, contando en su mayorazgo con el patronato de las iglesias de San Martín de Marzana, San Miguel de Arrázola y San Juan de Axpe. Desde 1563 el patrón es Pedro Vélez de Marzana. Este cometido es heredado por su sobrina María Antonia de Marzana, que lo comparte con su marido Joan Ochoa de Iturbe[11].

La carrera de los Pérez Urquizu resulta igual de prolífica. Entre esta década y los 80, tanto Diego como Juan Pérez de Urquizu son patrones de capellanías fundadas por sus hermanos Antonio y Catalina[12]. Ello implica que desde el momento en que comienzan a reunir un capital lo invierten en levantar fundaciones eclesiásticas privadas en las que posicionarse. Estos puestos son prácticamente simultaneados con otros dos. Primero con el de patrón y administrador del Arca de la Misericordia de Elorrio, órgano caritativo público de la villa[13], ocupado por el doctor Francisco Pérez de Urquizu en 1565-1566[14] y por su hermano Juan en 1587[15]. Y del mismo modo, con la mayordomía de la iglesia parroquial de Elorrio y la anexa San Agustín de Echevarría, desempeñado por Pedro Pérez de Urquizu hacia 1590[16]. De esta forma, el linaje se mantiene muy presente en la Iglesia elorriana durante al menos tres décadas.

Capital social: redes relacionales

Esta progresión en la Iglesia está marcada por las relaciones sociales, que constituyen el patrimonio inmaterial necesario para cada linaje. La integración de

---

[11] Fundación Sacho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana,C.12, N13, año 1563, fechas concretas 1563, 1571 y 1603.

[12] Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Francisco Hurtado de Esquivel, refer. 681, años 1564-1573.

[13] Las arcas de la misericordia son pósitos creados en base a algunos legados píos depositados voluntariamente por las élites, con el objetivo de destinar tal dinero a paliar las miserias de la comunidad. Su origen se encuentra en las épocas medievales de malas cosechas y ruina. Elena Catalán Martínez, *El precio del…, op. cit.,* pp. 42-43.

[14] Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Francisco Hurtado de Esquivel, refer. 681, años 1564-1573.

[15] Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Juan Martínez Esteibar, refer. 683, años 1585-1589.

[16] Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Juan Martínez Esteibar, refer. 684, años 1590-1594.

una persona en cualquier organismo está condicionada por su inclusión y la de los más allegados a él en ciertos círculos de amistad y apoyo, así como por la clientela de que disponga. Del mismo modo determinan el progreso de cada individuo las enemistades con distintos grupos sociales, conflictos que muestran una competencia por alcanzar las posiciones de autoridad, institucionales y no.

La afirmación procede de una concepción que entiende la sociedad como un conjunto de relaciones y asume que lo que la teje son los vínculos entre los individuos y colectivos[17]. El resultado es un entramado denso en el que toda persona depende para desarrollarse del valor, las capacidades y las características de quienes conforman su capital relacional[18]. Los lazos están regulados por obligaciones personales que deben cumplirse de forma recíproca, a través de la correspondencia con favor, apoyo o don material. Ya tengan lugar entre semejantes socialmente o se trate de relaciones de desigualdad, teniendo en cuenta que ambas conexiones se entrecruzan y superponen constantemente, se caracterizan por el compromiso y la necesidad mutuas[19]. Pero al mismo tiempo la inclusión en un grupo conlleva con otro la rivalidad y el conflicto al entrar en contradicción sus intereses[20]. Ahora bien, entre las relaciones que estos hombres entablan, las que establecen con la autoridad laica poseen especial relevancia para comprender su posicionamiento y desarrollo en los puestos de poder.

Las relaciones con los poderes laicos

Las evoluciones de las élites eclesiásticas y laicas caminan de forma entrelazada. Los cruces, interacciones y fusiones con el ámbito del poder laico se producen a través de las relaciones personales entabladas entre los individuos, del mismo

---

[17] José M.ª Imízcoz, «Actores sociales y redes de relaciones en las sociedades del Antiguo Régimen. Propuestas de análisis en historia social y política», en Carlos Barros, *Historia a debate: el retorno del sujeto*, Historia a debate, Santiago de Compostela, 1995.

[18] Al respecto de la vertebración social en base a vínculos personales y de este modo de análisis, destaca José M.ª Imízcoz con publicaciones como «Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen», en José M.ª Imízcoz (dir.), *Élites, poder y red social: las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (Estado de la cuestión y perspectvas),* Bilbao, Universidad del País Vasco, 1996.

[19] Es fundamental la solidaridad: ayudar, corresponder, mantener confianzas. James Casey, *Familia, poder y comunidad en la España Moderna: los ciudadanos de Granada (1570-1739),* Universitat de València, Valencia, 2009.

[20] José M.ª Imízcoz, «Familia y redes sociales en la España Moderna», en Francisco J. Lorenzo Pinar (ed.), *La familia en la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008, p.156.

modo que gracias a dichas interacciones evoluciona la propia gestación de élite de los dos campos, puesto que están muy conectados y uno se apoya en el otro.

Antes de analizar los vínculos con la autoridad civil local, advertimos que en el seno de la Iglesia del Señorío ya tienen lugar encuentros semejantes. Éstos derivan de descrita dualidad entre cargos laicos y religiosos que se produce en la institución, descrita anteriormente. La ocupación de puestos en ambas esferas de forma sucesiva o solapada por integrantes del mismo linaje o con estrecha confianza, así como el favoritismo que se evidencia entre ellos al designar candidatos[21], se combinan con el desempeño por una misma persona de puestos eclesiásticos de una y otra clase. La existencia de una relación de patronazgo-clientelismo, como vínculo de desigualdad acordado y beneficioso para las dos partes, sale a relucir, pues la posición de autoridad del patrón laico implica la gestión de personal a su cargo que se encuentra en situación de desigualdad, subordinación y dependencia mutua[22], procedan éstos o no de su entorno familiar o amistoso. Además, aflora regularmente el conflicto, dado que mantener una buena convivencia y un acuerdo claro en el reparto de competencias entre patrón laico y subordinados religiosos no es tarea fácil, con vínculo afectivo previo o no.

Introduciéndonos en el terreno de lo civil, en el mismo periodo que las referenciadas ocupaciones eclesiásticas Agustín Ochoa de Iturbe será alcalde o formará parte del gobierno de Elorrio, concretamente en 1561 y 1567[23]. La presencia de los Pérez Urquizu en la alcaldía será más notable, mostrando una

---

[21] Generalmente la elección de capellanes o beneficiados por el patrón laico de un templo o capellanía se produce entre familiares; pero también pueden ser amigos (personales o del linaje), como en Elorrio cuando Martín Abad de Arespacochaga es nombrado capellán de la capellanía fundada por la poderosa María Ochoa de Iturbe. Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C.6, N.17 año 1609.

[22] El patronazgo y clientelismo constituyen un tejido social con modelos de relaciones basadas en la sistematización y ritualización las dependencias interpersonales verticales. Tomás A. Mantecón Movellán, «Honor, patronazgo clientela en el Antiguo Régimen», en José M.ª Imízcoz, (dir.), *Redes familiares y patronazgo. Aproximaciones al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Universidad del País Vasco, Vitoria, 2001, p. 49. Supone un intercambio en que al superior se le debe veneración en forma de objetos, auxilio, consejo. Al inferior se le debe afecto y gratitud expresado en forma de mercedes. Antonio M. Hespanha, «A mobilidade social na sociedade do antigo regime», *Tempo (revista del Departamento de História de la Universidade Federal Fluminense),* 21, 2006, p. 140.

[23] Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C.10, N.21, año 1561. AFB, Municipal, Elorrio, 64/679, año 1567.

enorme regularidad hasta comienzos del XVII: Juan Pérez de Urquizu en 1587, 1591, 1595 y 1600, Francisco en 1565 y Pedro en 1567. La siguiente generación tomará el relevo aunque de forma más tímida, pues el nieto de Agustín Ochoa, Juan Ochoa de Iturbe y Marzana, desempeñará este cargo en 1609[24]; y Juan de Urquizu, hijo de Juan Pérez, en 1622 tras ejercer como abogado en el concejo en la primera década del siglo[25].

Familia y amistad

Las conexiones más estrechas y abundantes que vinculan las evoluciones de los mandos políticos y eclesiásticos de nuestras oligarquías, son aquellas que se insertan en la familia y tienen que ver con los lazos de sangre y matrimoniales. Primeramente debemos referir que los dos linajes sobre los que estamos tratando están fusionados desde los 60 del siglo XVI a través de casamientos, conformando un gran grupo hegemónico en Elorrio; Pedro Pérez de Urquizu y su hermana Ana casan respectivamente con Agustín Ochoa de Iturbe y María Ochoa de Iturbe[26]. En la generación siguiente se sumarán los Marzana, pues el hijo de Agustín Ochoa contraerá matrimonio con María Antonia de Marzana[27].

Bien es cierto que este vínculo no implica necesariamente una amistad y unos apoyos recíprocos, los cuáles puedan repercutir en el ascenso institucional de los familiares y en la imbricación de su carrera en los dos sectores de gobierno. Sin embargo sí es el caso de los Ochoa Iturbe y los Pérez Urquizu; entre la década de los 70 y los 90 se representan mutuamente como albaceas testamentarios[28]. Casi al tiempo Antonio Pérez Urquizu tiene en cuenta al nieto de

---

24 Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Antonio Yurreta Uría, refer. 697, año 1608-1609.

25 Archivo Foral de Bizkaia [AFB], Municipal, Elorrio, 294/3898, año 1622.

26 Agustín Ochoa de Iturbe y Ana de Urquizu, 1561. Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C.7, N.20, año 1561. Pedro Pérez de Urquizu y María Ochoa de Iturbe, ya casados en 1566. Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Francisco Hurtado de Esquivel, refer. 681, años 1564-1573.

27 A finales de siglo, dado que tienen ya una hija en 1600. Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C.12, N.10, año 1600.

28 Pedro Pérez de Urquizu y su hermano Diego, en nombre de Agustín Ochoa de Iturbe en su primer testamento. Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Pedro Ibáñez Esteibar, refer. 678, año 1577. A la inversa, en 1592. Archivo Foral de Bizkaia [AFB], Municipal, Elorrio, 329/4150, año 1592. Ello implica una confianza mutua y la asunción de una responsabilidad sobre el cuidado de los bienes y herederos del otro.

Agustín Ochoa, Juan Ochoa Iturbe y Marzana, al repartir su testamento[29], además de nombrarle a él y sus hermanos como patrones de sus obras pías[30], por lo que la conciencia de grupo familiar y la relación de solidaridad se consolida con el tiempo.

En este contexto, se aprecia una concentración de cargos de diversa índole en manos de las mismas personas. Ello se materializa especialmente en los cabezas de cada familia en términos generales y en Agustín Ochoa de Iturbe y Juan Pérez de Urquizu en concreto. Pero de forma más importante se produce una suerte de relevo en puestos de una y otra índole entre cuñados, además de entre hermanos y padres e hijos, y cierta acaparación de una serie de asientos. Un ejemplo lo constituye la relación entre Agustín y sus cuñados. Su temprana ocupación en 1565 de la alcaldía, de la dará paso en los años siguientes a la sucesión de los hermanos Pérez Urquizu como alcaldes, justo a partir de la fecha del matrimonio de Pedro Pérez con su hermana. A la vez, el desempeño de la mayordomía de la iglesia por don Agustín en los 60 y en los 80 vendrá sucedida o se solapará con el mismo cargo por Pedro Pérez o el de patrón del Arca de la Misericordia por su hermano Juan. Así, en los mismos años unos y otro trabajarán codo con codo en los principales asientos civiles y religiosos de la villa.

Todo ello supone una asociación de ciertos lugares de gobierno con estas familias durante casi tres decenios. La posición que ostentan estas parentelas en su entorno y su capacidad de acción, se concretan y manifiestan externamente en numerosos elementos materiales e inmateriales que difunden públicamente una representación de este poder que se pretende impregne las conciencias; tanto de los socialmente iguales y potenciales competidores como de los subordinados. La mencionada asociación es uno de ellos, y el papel que tiene en la construcción de la hegemonía del linaje es destacado[31].

---

[29] Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C.7, N.27, año 1600.

[30] Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, A.M.A], Marzana, C.13, N.22, año 1605, fecha concreta 1600.

[31] La cuestión de las representaciones simbólicas de una situación de poder efectiva es un tema amplísimo en el que no pretendemos centrarnos; pero es parte importante de la conformación de unas élites de poder religioso y laico, y para comprender cómo se tramitan las relaciones sociales verticales y horizontales que las entretejen. Ernest Gombrich, *Meditaciones sobre un caballo de juguete y otros ensayos*, Debate, Madrid, 1999. Roger Chartier, *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992. Pierre Bourdieu, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto,* Taurus, Barcelona, 1988.

Otras amistades

De forma general, la amistad es un vínculo establecido de forma electiva entre personas de un nivel equivalente fijada sobre afinidades personales[32], pero las implicaciones de este concepto son poliédricas. Como ya hemos dicho, en el seno de la familia e independientemente de tal situación puede existir una buena convivencia, una amistad y solidaridad, o bien no. Al tiempo, se trata de un calificativo que forma parte de la definición de las relaciones desiguales en general[33]. Pero del mismo modo concierne a personas en igualdad social y no conectadas por un vínculo familiar, acepción sobre la que trataremos brevemente en este punto. Nos referimos a las conexiones con lo institucional y la *res publica* de una relación forjada sobre el intercambio de mercedes recíprocas entre individuos de la élite que no son familia directa, como el apoyo en pleitos, la asignación de responsabilidades como la de albacea testamentario o tutor de los hijos o la testificación a favor en probanzas de limpieza de sangre o solicitudes de hábito militar, las cuáles dan a entender un favoritismo mutuo.

Las familias Pérez Urquizu y Ochoa Iturbe preservan estos lazos de favor con otros oligarcas de la localidad, como los Arespacochaga y en concreto Martín Abad de Arespacochaga[34]. Éstos se entremezclan, bien de forma simultánea o bien alternándose consecutivamente, en los mismos cargos políticos y eclesiásticos tanto privados como públicos, y en idénticas instituciones: la iglesia parroquial y el concejo de la localidad[35]. Así, los primeros y el segundo están unidos por un

---

32 José M.ª Imízcoz, «Las redes sociales de la monarquía: familias y redes sociales en la construcción de España», en Francisco Chacón y Joan Bestard, (eds.), *Familias. Historia de la sociedad española (desde el final de la Edad Media hasta nuestros días),* Cátedra, Madrid, 2011, p. 402.

33 Es también amistad la relación entre personas en desigualdad y familiares, como entre marido y mujer o padre e hijo. Antonio M. Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 157.

34 Se desarrolla entre los siglos XVI y XVII una intensa amistad entre la influyente autoridad religiosa que es Martín Abad de Arespacochaga y los Pérez-Urquizu y sus hijos. El primero se compromete como albacea testamentario de Diego de Urquizu, hijo de Diego Pérez de Urquizu, en 1592, lo que revela un alto nivel de confianza con dos generaciones. Archivo Histórico Provincial de Bizkaia [AHPB], Juan Martínez Esteibar, refer. 684, años 1590-1594.

35 Entre las citadas ramas familiares tiene lugar esta triple conexión, pues a lo personal se suman otras dimensiones. En lo religioso hay un claro favoritismo mutuo: Martín Abad es elegido capellán de las capellanías fundadas por los Pérez Urquizu-Iturbe en los 90 del XVI; igualmente podemos ver a Antonio Abad de Urquizu, primo carnal de Diego de Urquizu e

triple vínculo bastante entretejido, configurándose tándems o asociaciones personales-profesionales considerablemente poderosas. La alianza se compone por un lado de una necesaria cooperación profesional de integrantes de los dos ámbitos entre sí, tanto en el marco de la Iglesia como en el político; esto deriva de forma casi natural del desempeño de labores en los dos círculos de poder oficial principales, en el mismo tiempo y un espacio tan reducido como el local. La situación de cercanía se refuerza sustancialmente con la existencia de una amistad, teniendo presente que con mucha frecuencia ésta afecta directamente al progreso o dificultad del individuo en su carrera institucional, religiosa y no.

Conflicto

La creación de uniones positivas implica en cualquier coyuntura la conformación de un grupo de influencias y la adscripción a él. Y ello conlleva intrínsecamente la identificación del otro, la contraposición y la competencia frente al potencial adversario por la preminencia[36]. Efectivamente, el poder siempre implica algún tipo de desigualdad y supone algún tipo de conflicto. Según Lévi-Strauss la desigualdad y jerarquización social son propias de los regímenes complejos, a diferencia de los primitivos, y estas características llevan aparejado un alto nivel de conflictividad[37].

La dinámica expansiva de las instituciones eclesiásticas y por ende de las élites que las dirigen provoca situaciones muy tensas de competición. Muchas veces estos organismos son la correa de transmisión de las tensiones entre los linajes de la oligarquía, dado que como sucede con las instancias de otra índole estas personas ingresan en ellas aspirando a la reproducción social[38]; a su vez, dicha

---

hijo de Juan Pérez de Urquizu, como beneficiado en la iglesia de Elorrio en 1609 cuando el mencionado Martín está asentado en dicho puesto desde los 90 del siglo anterior. *Ibidem.* En el plano político y al mismo tiempo, Juan Martínez de Arespacochaga, hermano del susodicho, será alcalde de Elorrio repetidamente en 1607 y 1614 alternándose en el cargo con los hijos de los matrimonios Pérez Urquizu-Iturbe. Archivo Foral de Bizkaia [AFB], Municipal, Elorrio, 329/4155, año 1607.

36 Florencio Jiménez Burillo (coord.), *Psicología de las relaciones de autoridad y poder,* UOC, Barcelona, 2006, p. 41.

37 Florencio Jiménez Burillo, *Psicología de…, op. cit.,* pp. 42-43, 64.

38 Bartolomé Yun, *Marte contra Minerva: el precio del Imperio Español. 1450-1600*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 58.

transmisión a las instancias de poder provoca que el conflicto de expanda y afecte al total de la comunidad[39].

Uno de los perfiles de enfrentamiento más significativo que hallamos en relación con las élites vizcaínas, es el que tiene lugar entre los laicos y religiosos que conforman el cuerpo de personal de la Iglesia local. A pesar del reparto de roles y responsabilidades y de que su convivencia esté reforzada frecuentemente por lazos familiares, amistosos y de patronazgo, aflora asiduamente la rivalidad por la extensión de las competencias administrativas y privilegios de cada parte. Entre aproximadamente 1563 y 1571 se enfrenta el antiguo solar de los Marzana, como patrones que son de San Martín de Marzana, San Miguel de Arrázola y San Juan de Axpe, con un conjunto de clérigos presbíteros de los templos por el derecho de nombramiento de nuevos capellanes. El protagonista es Pedro Vélez de Marzana, patrón de la casa Marzana, pero la tensión colea hasta la frontera entre los siglos XVI y XVII al ser heredado el patronato y en cierto modo en conflicto por los descendientes: la sobrina María Antonia de Marzana y su cónyuge Juan Ochoa de Iturbe[40].

A través de la casuística podemos llegar a la lectura de las relaciones de poder y horizontales que tienen lugar en torno al universo de la autoridad religiosa; aunque siempre desde el punto de vista de dicha élite y de lo que quiere transmitir, con mayor o menor premeditación. Así, encontramos una desacreditación de la labor desarrollada por el contrario y de sus capacidades y una loa de las intenciones y valores propios, dirigida a modelar la imagen del individuo proyectada hacia sus clientes, al conjunto popular y al resto de oligarquías.

Algunas conclusiones

La Iglesia implica para estas parentelas un trampolín para la construcción de sus hegemonías; suma peso y polivalencia a su poder económico, añadiendo una dimensión administrativa y oficial y reforzando su autoridad moral. El ascenso, permanencia y descenso de poder eclesiástico de estas élites camina de la

---

39 Como reza la idea propuesta por Antonio M. Hespanha, los conflictos aunque estén protagonizados por varias familias, sean o no sostenidos por partes individuales, no se reducen a un asunto privado y terminan por afectar al total de la comunidad. Antonio M. Hespanha, *La gracia del…, op. cit.,* p. 23.

40 Fundación Sancho El Sabio, Archivo Marqués de la Alameda [FSS, AMA], Marzana, C12, N13, año 1563, fechas concretas 1563-1603.

mano de su carrera política. La ligazón entre los dos ámbitos se manifiesta en primer término en los picos de éxito y de discreta presencia de cada parentela durante las mismas etapas.

Esta simbiosis entre lo eclesiástico y lo administrativo y político, que se manifiesta a través de una fusión en cada familia e incluso en los mismos individuos, se encuentra facilitada en el Señorío de Vizcaya por la fuerte presencia que tiene el patronato laico. La existencia de estos cargos que no implican tomar los votos, facilita la compatibilización de una integración entre las autoridades eclesiásticas y la presencia en los otros organismos de gobierno, como los políticos o militares.

Al hilo de ello, se observa la existencia de una conexión íntima entre el desarrollo social de las distintas parentelas a través de la gestión de sus vínculos relacionales familiares, clientelares, amistosos o sus confrontaciones, y las fluctuaciones que experimentan en sus carreras dentro del escalafón eclesiástico. Cada uno de los movimientos realizados en el primer ámbito posee un enorme potencial para condicionar parcialmente la evolución del segundo, adquiriendo un papel especialmente relevante. La conjunción que tiene lugar entre el brazo político y el religioso en manos de la élite, está atravesada y condicionada por completo por el entramado de relaciones que guía la vida del individuo del Antiguo Régimen, en el marco público como en el privado.

La construcción de hegemonías protagonizada por estas familias muestra una evolución compuesta por continuos y complejos cruces de caminos entre los diferentes campos vitales. En este juego se produce una combinación constante entre los factores de inclusión y exclusión social, las dos caras de la moneda en cada gesto. Ambos son canalizados a través del favorecimiento en las instituciones de quienes integran el círculo de apoyos y relaciones propias, algo que al mismo tiempo va en detrimento del ascenso de otros grupos de individuos aliados entre sí.

RELIGIOSIDAD, CLIMA Y CONFLICTIVIDAD: EL SANTUARIO DE SAN CAYETANO EN CREVILLENT (1770-1826)[1]

Cayetano Mas Galvañ
Universidad de Alicante

Resumen:

El control del santuario de San Cayetano de Crevillent (Alicante) fue causa –entre 1770 y 1826– de una serie de conflictos y pleitos, originados en problemas puramente locales, que provocaron un duro enfrentamiento entre el ordinario diocesano de Orihuela y la Real Audiencia de Valencia, para terminar siendo avocados al Consejo de Castilla. Por otra parte, el voluminoso expediente conservado aporta una información muy variada, entre la que cabe destacar la que pone de manifiesto la relación entre dicha conflictividad y los factores climáticos.

Palabras clave:

Valencia, siglos XVIII-XIX, conflictividad, Pequeña Edad del Hielo.

Abstract:

The control of the shrine of San Cayetano in Crevillent (Alicante) caused –between 1770 and 1826– a great deal of conflicts and lawsuits, which taking its origin from local problems, provoked a hard confrontation between the Bishop's Court of Orihuela and the Royal Court (*Audiencia*) of Valencia, and eventually was resolved by the Council of Castile. Furthermore, these voluminous documents brings us a wide range of information, notably about the relationship between such conflicts and climatic factors.

[1] Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación «Oscilaciones climáticas y crisis agrarias en el Levante español durante la Pequeña Edad del Hielo» (HAR2013-44972-P), financiado por el MINECO. Hemos actualizado completamente las grafías y puntuación de los textos citados.

Key words:
XVIII-XIX centuries, shrines, conflict, Little Ice Age.

Introducción

«Això és més llarg que el plet de Sant Gaietà». Con esta expresión popular tan gráfica se recuerda aún hoy en Crevillent (Alicante) el largo contencioso que tuvo lugar, durante las dos primeras décadas del siglo XIX, por el control del santuario de San Cayetano. Originado en una disputa entre facciones locales, el pleito terminó enfrentando –con no poco encono– al ordinario eclesiástico de Orihuela con la Audiencia de Valencia, lo que en último término forzó que el asunto fuera dirimido por el Consejo de Castilla. En realidad, no se trató de un solo pleito, sino de una acumulación de ellos; del mismo modo, fue fruto de una conflictividad que rebasó ampliamente las salas de los tribunales y los referidos límites cronológicos. Esta comunicación –amén de dar a conocer un caso hasta ahora desconocido y de notable entidad–se centrará en dos aspectos: Por una parte, dada la extensión y complejidad de la documentación conservada[2], se establecerá la estructura básica y cronología de los hechos, dejando para ulteriores trabajos los necesarios análisis, en particular los de tipo social y jurídico-ideológico; y por otra parte, se pondrá de manifiesto el papel que el factor climático desempeñó en dicha conflictividad.

Una historia conflictiva

Orígenes y demolición del primer santuario

El santuario de San Cayetano fue fundado hacia 1673 por los duques de Arcos, titulares del Marquesado de Elche, en una dehesa señorial situada en la sierra de Crevillent. Bajo este patronazgo, la devoción al santo –que pronto se

[2] La documentación del pleito se conserva, íntegra, en el Archivo Histórico Nacional [AHN], Consejos [Cons.], leg. 23187. Se trata de más de 2.100 folios, con diferentes numeraciones correspondientes a las diferentes piezas que integran el legajo (que oportunamente se citarán). Aunque existen otras fuentes complementarias, destaca el libro de Acuerdos parroquiales [Ac. par.] del Archivo de la Parroquia de N.ª S.ª de Belén de Crevillent [APBC].

mostró muy milagrero– se difundió rápida y exitosamente en las comarcas cercanas. El momento culminante lo marcaba la romería, que se celebraba durante tres días en torno a su festividad (el 7 de agosto) y atraía a gran número de gentes.

Pese a tal implantación, y de común acuerdo, el obispo D. José Tormo y el señor jurisdiccional decidieron en 1770 demoler la ermita y trasladar la imagen y el culto del santo a la parroquia de Crevillent. Las razones no sólo radican en argumentos morales y de control de este tipo de devociones, sino en el proyecto de levantar un nuevo templo y fundar el clero parroquial, dotándolo de doce plazas[3]. Para esto, se hacía necesario contar con las más que cuantiosas limosnas del santo. En efecto, en 1780 el obispo ordenó que de dichos ingresos se descontasen 80 libras anuales como contribución a la masa de horas canónicas (dotada con un total de 210 libras)[4].

La segunda ermita

A la muerte de Tormo, en noviembre de 1791, ya existía en el pueblo un claro estado de opinión favorable al retorno del santo a la sierra, que fue capitalizado por una familia: la de los Ardid, destinados a ser los grandes protagonistas del conflictivo segundo y último periodo en la historia del santuario. Poseedores de amplios recursos económicos, su miembro más descollante fue el presbítero D. Cayetano Ardid y Mas (1736-1812), pero entre sus miembros se contaban labradores, juristas y miembros del Santo Oficio (el propio D. Cayetano fue comisario[5]).

Ardid actuó de acuerdo con un plan que ejecutó a la perfección. En mayo de 1791, adquirió los terrenos de la antigua ermita y solicitó al gobernador de la diócesis permiso para levantar una nueva, bajo la advocación de N.ª S.ª de la Luz[6]; se le concedió de inmediato. A continuación, obtuvo el apoyo municipal

---

3 Archivo Municipal de Elche [AME] H/29-7, *Real Cédula de S. M. en que se sirvió aprobar la Concordia otorgada entre el Ilmo. y Rvmo. Sr. Don Joseph Tormo, obispo de Orihuela, y el Excmo. Sr. D. Antonio Ponce de León Spínola de la Cerda […] duque de Arcos*, 2-mayo-1771, Murcia, Felipe Teruel.

4 *Ibidem.*

5 Así se intitula en diversos documentos judiciales; en uno de ellos, su abogado explica la renuncia al fuero inquisitorial (AHN, Cons., leg. 23187, pieza [pa.]. 2.ª, f. 8v).

6 AHN, Cons., leg. 23187, «El cura y clero de la Iglesia Parroquial de la villa de Crevillente con José y Celedonio Ardid […] sobre si debe conservarse, o no la imagen de San Cayetano en la Iglesia Parroquial de dicha villa» [1815], ff. 2v-3v.

y del señor jurisdiccional (que en ningún momento hizo valer su antiguo patronazgo), para trasladar la imagen del santo a la nueva ermita. Por decreto del ordinario, de 29 de diciembre de 1791, también se accedió a la petición[7] (a condición de que Ardid otorgase escritura de cesión de la ermita a la imagen), explicitando claramente que dicha autorización tenía carácter de *por ahora*, y sin perjuicio del destino dado por el ordinario a las limosnas y ofrendas recolectadas; dicha cesión tampoco implicaba el nombramiento de capellán de la ermita. Por su parte, Ardid recuperaría sus derechos como propietario del santuario en caso de que la imagen volviese a la parroquia. La donación fue aceptada por el cura, ante escribano y testigos, y se tomó razón de ella en el oficio de hipotecas de Elche[8]. Pese a la claridad de estos actos jurídicos, la escritura de cesión sería releída, interpretada y retorcida hasta extremos sorprendentes en los posteriores pleitos; llegado el momento, el propio Ardid –de modo en absoluto creíble– declaró que se le forzó «con violencia a otorgarla» (para «evitar un tumulto»[9]). El traslado a la sierra tuvo lugar el 5 de enero de 1792, con acompañamiento de las autoridades civiles y eclesiásticas y de numeroso público[10]. Bajo esta brillante fachada se escondían tensiones: pese a la insistencia interesada de Ardid en ser el primero en celebrar misa, fue el cura párroco quien lo hizo «con el objeto solo de acreditar desde luego con estos primeros actos su indubitable facultad y derecho privativo que como tal cura le competía»[11]; acto seguido, dicho párroco nombró a Ardid capellán y administrador de las limosnas «con la prevención de deber estar subordinado en todo lo concerniente a la devoción del santo, sus ofrendas, misas y demás […] al referido cura»[12].

Los pleitos por las limosnas y la capellanía hasta 1808

Los primeros años del nuevo santuario transcurrieron en este orden sin incidentes notables. Pero ya en 1799 se produjo un primer problema con el re-

---

7 *Ibidem,* ff. 5 v-7.

8 *Ibidem,* ff. 7 v-10 v.

9 AHN, Cons., leg. 23187, pa. 1.ª, numeración [num.] 2.ª, f. 119v.

10 José Montesinos, *Compendio histórico oriolano* [*Compendio…*], original manuscrito propiedad de la Caja Rural Central de Orihuela, vol. 15, p. 150.

11 AHN, Cons., leg. 23187, pa. 1.ª, num. 2.ª, f. 174 v.

12 *Ibidem.* Consideramos muy posible, por ciertos indicios contenidos en los expedientes del AHN que citamos, que la intención última de Ardid fue la de lograr para sí y su familia la jurisdicción alfonsina sobre el lugar de San Cayetano.

parto de las limosnas, cuando D. Cayetano impidió que el cura procediese a cobrarlo, lo que motivó una primera intervención del ordinario. El mismo problema volvería a repetirse en 1801, al negarse Ardid al pago de las 80 libras anuales, respondiendo al clero que no pensaba hacerlo «y así que acudieran donde quisiesen»[13]. La cuestión provocó una discusión entre los miembros de la corporación eclesiástica que evidenció la existencia de profundas divisiones y el inicio de un primer pleito contra Ardid, al haber recurrido éste ante el tribunal eclesiástico[14].

Así las cosas, se configuró un frente de oposición a Ardid, con el objetivo de desalojarle de la capellanía interina y de cortar su acceso a las limosnas del santo. Su cabeza visible fue otro presbítero local, D. Cayetano Alzamora[15], impulsado por diversos familiares: el racionero y antiguo fiscal eclesiástico Dr. D. José Mas; dos de los alcaldes ordinarios en diversos años, Salvador Ramos y Andrés Sanchis; y el notario del ayuntamiento y de la curia eclesiástica Francisco Candela[16]. La estrategia de Alzamora apuntó –merced a la influencia que tenía en la curia el Dr. Mas– a solicitar del obispo el nombramiento (el mismo año 1801) como capellán titulado, alegando las dificultades de salud del ya sexagenario Ardid, que le impedían asistir al culto y mantenían en la incuria y el descuido la ermita y la administración de las limosnas. Su petición dividió aún más al clero parroquial[17]. Ardid, por su parte, intentó que el obispo Cebrián le confirmase oficialmente como capellán (ofreciendo dotar la capellanía con sus bienes), pero dado que el interlocutor designado fue Mas[18], la negociación no sólo no llegó a ningún puerto, sino que finalmente, el 20 de julio de 1804[19] el obispo resolvió el nombramiento en favor de Alzamora, con título y plenos derechos[20]. Tres días más tarde, se le daba posesión del santuario[21].

---

13 APBC, Ac. par., ff. 64-66.

14 *Ibidem,* ff. 60, 67-68v; AHN, Cons., leg. 23187, pa. 1.ª, num. 2.ª, f. 322v y ss.

15 Existen diversas partidas de bautismo desde mediados del siglo XVIII que responden a este nombre y primer apellido, por lo que sin datos adicionales no es posible determinar cuál de ellas es la de este personaje. En todo caso, está claro que se trataba de un individuo mucho más joven que Ardid, quizá recién ordenado.

16 AHN, Cons., leg. 23187, pa. 1.ª, num. 2.ª, ff. 254v-255.

17 APBC, Ac. par., ff., 74v-78.

18 AHN, Cons., leg. 23187, pa. 1.ª, num. 2.ª, f. 169.

19 *Ibidem,* pa. 1.ª, num. 2.ª, f. 3v.

20 *Ibidem,* pa. 1.ª, num. 2.ª, f. 159-162.

21 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 1.ª, f. 4.v; y pa. 1.ª num. 2.ª, f. 61 y ss.

La reacción de Ardid no se hizo esperar, dando lugar a una cascada de pleitos:

1. Pleito en la curia eclesiástica de Orihuela. Ardid acudió a este tribunal pidiendo el reintegro en el derecho de patronato y posesión de la ermita, y la condena de Alzamora a la restitución de limosnas, ofrendas, daños y perjuicios[22]. Nunca llegó a sentenciarse.
2. Simultáneamente al inicio del anterior, y con motivo de haber recibido un hermano de Ardid unas ofrendas al santo, Alzamora acudió ante la justicia de Crevillent quejándose de estar siendo perturbado en la posesión de la capellanía y administración de limosnas. Se le amparó en los mismos términos en que se hallaba por el título del obispo[23]. Ante la denegación de la apelación de Ardid por extemporánea, éste presentó recurso en la Audiencia de Valencia, donde se le admitió en 18 de junio de 1805, revocándose las providencias del alcalde mayor, admitiendo las apelaciones, y reteniendo los autos en la sala[24].
3. Se había dado así un paso clave en el rumbo de los acontecimientos. El 3 de septiembre de 1805 la Audiencia amparó a Ardid entendiendo que no sólo era propietario de la ermita, sino que estaba en plena posesión del título de capellán y en el derecho de percibir y administrar las ofrendas[25]. Esta decisión vino a completarse con otra aún más radical y discutible: como quiera que Alzamora había hecho uso del recurso más lógico a su alcance (solicitar al ordinario diocesano la devolución de la imagen a la parroquia), Ardid acudió a la Audiencia con el fin de evitarlo, y ésta, considerando que se trataba de un asunto propio de la jurisdicción real y que no debía inmiscuirse el eclesiástico ni directa ni indirectamente, dispuso –el 1.º de octubre de 1805– que en caso de presentarse orden u oficio emanados de la jurisdicción eclesiástica ordinaria para retirar la imagen de la ermita, o cualquier otra relativa al título de capellán o al santuario, las justicias civiles no las cumplimentasen ni diesen auxilio alguno, con obligación de comunicarlo a la Audiencia, bajo multa de 200 libras[26]. Sin duda, en aquel momento la Audiencia tuvo en su mano detener el con-

---

22 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª, f. 71-84 y 90.
23 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 1.ª f. 1.
24 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª f. 42.
25 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª f. 246.
26 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª f. 254. Esta disposición se renovó, a petición de los Ardid, durante los años 1812 y 1813.

flicto y devolver las cosas al estado en que estaban antes de 1792; no fue así, y su defensa a ultranza de la jurisdicción real y de los derechos del vasallo (aunque fuese clérigo) frente a la jurisdicción eclesiástica –en una suerte de *recurso de fuerza*–, determinó absolutamente el curso de los acontecimientos posteriores.

4. La actuación del escribano Francisco Candela, en todo momento relacionado con el «partido» de Alzamora, terminó motivando la apertura de un proceso separado. El motivo fue el incumplimiento por su parte de la orden de 1.º de octubre de 1805, pues se presentó en la ermita el día 13 del mismo mes acompañado de siete embozados (alguno incurso en causa criminal) e interrumpió la celebración de la misa para comunicar un decreto del provisor; también habría intentado Candela encarcelar a José Ardid, y al propio D. Cayetano le notificó violentamente dicho decreto en la plaza del pueblo ante numerosa gente, provocándole un ataque apoplético. Atendiendo a la petición de Ardid, la Audiencia ordenó a Candela que se presentase en Valencia a disposición de la sala, que le mandó guardar por cárcel la ciudad y sus arrabales[27].

La jurisdicción eclesiástica no permaneció inmóvil ante esta cadena de acontecimientos, de modo que el provisor de Orihuela pidió a la Audiencia la revocación y anulación de todos los procedimientos relativos a la ermita, reclamando el conocimiento de la causa; caso contrario, pasaría a formarse la competencia entre ambos tribunales[28]. Sin moverse un ápice de sus posiciones, la Audiencia optó por esta última vía, razón por la cual –al formalizarla– el provisor pidió que la cuestión litigiosa se extendiese a la facultad episcopal de nombrar capellán de la ermita así como a la protección del escribano Candela, que habría actuado en calidad de notario eclesiástico[29]. La competencia terminaría por elevarse hasta el rey, al decidir la Audiencia (en diciembre de 1806) su remisión por la vía reservada de Gracia y Justicia[30], no sin que en los meses anteriores los fiscales de la curia oriolana y de la Audiencia cruzasen una serie de alegatos durísimos, con fuertes descalificaciones del oponente. La férrea defensa de la jurisdicción real efectuada por la Audiencia se apoyaba en una amplia serie de argumentos que trataban de asimilar el asunto al de un patronato laico (causa, por otra parte, de

27 *Ibidem,* pa. 2.ª ff. 23 y 94.
28 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª f. 283-315; en particular, f. 310v.
29 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª f. 374-394.
30 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª f. 404.

frecuentes disputas[31]). Llegado el caso, y aunque no hacía el núcleo de la cuestión, la Audiencia llegó a invocar –sin demasiada concreción– el antiguo derecho regnícola; o a hacer gala de músculo regalista, espetándole al fiscal eclesiástico que «las opiniones ultramontanas son ya desconocidas»[32] en España, donde únicamente debían servir las leyes del reino y los cánones eclesiásticos admitidos por ellas[33].

Sin embargo, en Madrid el asunto pronto comenzó a tomar otro cariz. Remitido al Consejo de Castilla, la propuesta de consulta al rey hecha por el fiscal (11 de marzo de 1807) indicaba que correspondía al ordinario de Orihuela el conocimiento de la causa sobre la capellanía; por el contrario, el conocimiento del expediente contra Candela tocaría a la Audiencia, pero en atención a lo este había sufrido y los gastos que se le habían originado, convenía sobreseer el caso[34]. Así quedaron las cosas cuando estalló la Guerra de Independencia.

Los sucesos de 1815 y la resolución del Consejo

Aún en pleno conflicto bélico, la muerte se llevó a Ardid el 10 de febrero de 1812. Protegido siempre por la Audiencia valenciana, el incombustible clérigo no había dudado en legar el santuario a sus hermanos Celedonio y José; en cumplimiento de estas disposiciones testamentarias, se les dio posesión judicial[35]. A partir de ese momento, ya no se trataba del problema causado por un clérigo, sino que dos legos habían pasado a poseer y administrar el santuario. Ante este hecho, y una vez terminada la guerra, iba a cobrar fuerza la ofensiva del clero (ahora unánime) para recuperar el control sobre la devoción y las li-

---

31 La bibliografía sobre los conflictos de patronato es muy extensa (vid. Maximiliano Barrio Gozalo, El clero en la España moderna, Córdoba, Caja Sur-CSIC, 2010, pp. 83-88).

32 *Ibidem,* pa. 1.ª num. 2.ª, f. 396v.

33 La bibliografía sobre los conflictos entre la jurisdicción civil y eclesiástica es igualmente abundante. A título meramente indicativo, *vid.* Antonio L. Cortés Peña, «Conflictos jurisdiccionales entre la iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII», en Antonio L. Cortés Peña (ed.), *Poder civil, iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 437-452. En cuanto a conflictos en santuarios cercanos, *vid.* Máximo García Luján, *Historia del santuario de Nuestra Señora de las Virtudes*, Villena, Asociación N.ª S.ª Virtudes-Ayuntamiento, 1988.

34 Candela había recibido autorización para regresar a Crevillent el 28 de enero de 1806 (AHN, Cons., leg. 23187, pa. 2.ª, f. 162v.).

35 *Ibidem,* ramo 1.º, f. 28v.

mosnas; todo hay que decirlo, el comportamiento de Celedonio, José, y sus hijos (dando lugar a notorios escándalos y administrando las limosnas como si se tratase de mercaderes en el templo) vino a dar alas a sus oponentes. Las sequías de 1814 y 1815 facilitaron –como veremos– unos infructuosos intentos para bajar la imagen en rogativa al pueblo; no fiándose los Ardid –en 1814 volvió a ser alcalde 1.º el mismo familiar de Alzamora que ocupó el cargo en 1805– acudieron a la Audiencia, que volvió a ampararles ordenando que no se innovase en tanto la competencia pendiente en el Consejo no se resolviese[36]. Unos intentos del alcalde (que también poseía casa en el santuario) por comprarles sus tierras fracasaron, de modo que se pasó al conflicto abierto. En un primer momento, el provisor ordenó poner en posesión al cura y clero parroquial, lo que llevó a la detención de José Ardid; la Audiencia lo puso en libertad de inmediato. De modo que a lo más que se alcanzó en 1814 fue a nombrar un depositario de las limosnas, de común acuerdo entre el clero y los hermanos, lo que puso de manifiesto que sólo en los días de la romería –pese al descenso en las limosnas por la presencia de malhechores en la zona– la recaudación rondó los 15.000 reales (unas 1.000 libras), pudiendo estimarse la recaudación anual en el doble de esta cantidad.

El clímax del conflicto se alcanzaría durante los días de la romería de 1815. Parece ser que, desde varios meses antes, y ante el miedo a que les pudiesen privar de *su* imagen, los Ardid la habían sacado de la ermita y escondido en alguna de las cuevas de la sierra. El caso es que en la madrugada del domingo 6 de agosto, con miles de personas congregadas en el santuario en compañía del clero parroquial, las puertas de la ermita permanecían cerradas. Pronto llegó aviso de que la imagen había sido encontrada –muy deteriorada– en un higueral a media legua de distancia, transportada en un jumento y envuelta en una sábana y un colchón; José Ardid, su hijo y un hijo de Celedonio la acompañaban, en un intento bastante descabellado de acercarla a la ermita sin ser vistos. La reacción del cura fue inmediata: comisionó a dos sacerdotes que la recogieron y la condujeron a la parroquia. Comoquiera que la Audiencia siguió protegiendo en todo momento a los Ardid con sus órdenes de no innovar, el asunto aún daría lugar a algunas escenas francamente llamativas, como la de la aparición en Cre-

[36] Existen en el expediente múltiples descripciones de los sucesos que se describen a continuación, especialmente los de agosto de 1815. Por su carácter sintético, citaremos la del provisor D. Pedro Goyeneche, de 23 de dicho mes (AHN, Cons., leg. 23187, «El cura y clero… [1815]», *op. cit.,* ff. 21-26v).

villent, en una noche de septiembre, del alcalde mayor de Elche acompañado de tropa que –a bayoneta calada–, sacó expeditivamente a los munícipes de sus domicilios, los condujo a las casas consistoriales y allí les despojó de la jurisdicción, asumiéndola él por orden de la Audiencia. Los interrogatorios que llevó a cabo de los testigos de los sucesos del 6 de agosto también fueron denunciados como coactivos[37]. Cabe destacar igualmente la reunión de notables crevillentinos que se celebró para identificar la imagen del santo, tras su *profanación* por los Ardid, donde se describe con todo detalle el pésimo estado y las roturas que había sufrido[38].

El momento no fue desaprovechado por el provisor eclesiástico, D. Pedro Goyeneche, que representó directamente al rey el 25 de agosto[39]. Tanto el clero local como el ayuntamiento avalaron por su parte dicha exposición de Goyeneche, quien terminó solicitando actuar como en 1770, con la total demolición de la ermita y la continuación del culto en la parroquia; en cuanto a las limosnas y ofrendas, proponía que quedasen al cuidado del clero y bajo la dirección del ordinario[40]. De entre los informes que solicitaría el Consejo de Castilla a raíz de esta petición, el más llamativo es el de la Audiencia de Valencia, la que (para poder recoger velas y adherirse sustancialmente a la propuesta) afirmaba –con evidente falsedad– que en la documentación de los pleitos no constaba la escritura de cesión hecha por Ardid. Todo ello, según la sala valenciana, había inducido al error de tratar la cuestión como si se tratase de un asunto de patronato laico, favoreciendo por tanto no sólo a Ardid sino a sus legatarios[41]. Por otra parte, no terminaría el expediente sin que se presentasen sendas representaciones al Consejo de dos poblaciones de la Vega Baja del Segura (Benejúzar y Cox), y una tercera, en nombre de «más de 800 vecinos» de Crevillent, solicitando la devolución del santo a la ermita[42].

El fiscal se adhirió a la propuesta del ordinario diocesano. Sin embargo, el Consejo la matizó en su definitiva resolución de 10 de mayo de 1817. En primer lugar, se mandaba sobreseer en todos los procedimientos pendientes; en cuanto a la imagen y culto, debía permanecer en la parroquia, recaudándose e invir-

---

37 *Ibidem,* ff. 68-71v.
38 *Ibidem,* ff. 18-20v.
39 *Ibidem,* ff. 21-26v.
40 *Ibidem,* ff. 43-45.
41 *Ibidem,* ff. 85-86v.
42 AHN, Cons., leg. 23187, «El cura y clero… [1815]», *op. cit.,* ff. 123-127v.

tiéndose las limosnas y ofrendas por un síndico nombrado por el cura y clero –de una parte–, y por el procurador síndico del ayuntamiento –de otra–, con obligación de rendir cuentas anualmente a la mitra; respecto de la demolición, se dejaba para ulterior decisión, una vez informase el prelado; finalmente, se efectuaba una leve reprensión al clero parroquial, destinada sin duda a salvar el honor de la Audiencia, por no haber obedecido aquél con exactitud las determinaciones de ésta[43]. En consecuencia, la decisión final suponía el reconocimiento pleno de la interpretación jurídica presentada desde el principio por el ordinario eclesiástico, basada en la plena validez de la escritura de cesión de 1792 y de sus términos: lejos de tratarse del oratorio particular de un patrono laico, el santuario había sido siempre –desde que se autorizó con la advocación de la Luz– un oratorio público, con una imagen cuya propiedad y disposición pertenecía a la parroquia y al obispo. No obstante, consideramos que interpretar este largo conflicto –cargado de aristas e implicaciones– como el de una mera pugna entre posiciones regalistas (las de la Audiencia) y ultramontanas (las del ordinario) pecaría de reduccionista e inexacto. Más allá de ello, las proporciones y la trascendencia pública que había adquirido el asunto, junto con el hecho de que la imagen hubiese pasado a las manos –además, bastante torpes– de unos simples laicos, hacía de por sí muy difícil, incluso con independencia de los argumentos jurídicos manejados, cualquier otra solución distinta de la tomada.

Terminaban así los complejos expedientes judiciales relacionados con la ermita. No así, veremos, su azarosa historia.

El trasfondo climático

El factor climático jugó su papel en estos sucesos: la secuencia cronológica que hemos descrito, en el marco de la Pequeña Edad del Hielo, se extiende entre el «Mínimo de Maunder» y el «año sin verano» de 1816, que en el área mediterránea ibérica conoció un periodo de especial irregularidad entre 1760 y 1800 («anomalía Maldà»)[44].

---

43 *Ibidem,* sin foliar [después del f. 133].

44 *Vid.* Armando Alberola Romá, *Los cambios climáticos. La Pequeña Edad del Hielo en España*, Madrid, Cátedra, 2014; Mariano Barriendos y Carmen Llasat, «The case of the "Maldà" Anomaly in the western mediterranean basin (1760-1800): an example of a strong climatic variability», *Climatic Change*, 61, 2003, pp. 191-216. Para el entorno próximo a Crevillent,

Ignoramos cuándo se asoció la capacidad de intervención sobre el clima a la devoción a San Cayetano en Crevillent. Aunque la ermita fue fundada en pleno «Mínimo de Maunder», carecemos de noticias concretas para ese primer periodo. De modo inconcreto, el antes citado cronista Montesinos ya indicó que entre los vecinos de los pueblos inmediatos se decía que la campana de la ermita, amén de compartir la virtud de todas las de iglesia contra «toda mala infección de los aires», la tenía «especial (luego que se toca) contra las malas nubes, como lo demuestra la misma experiencia»[45].

Pero la idea de que la protección de San Cayetano resultaba efectiva contra las adversidades climáticas arraigó especialmente durante la «anomalía Maldà». De hecho, el éxito de la operación de Ardid se apoyó en la utilización (o creación) de un estado de opinión muy concreto: desde que el santo había sido trasladado a Crevillent, las cosechas estaban siendo especialmente malas. Y eso podía ser causa de alteraciones populares, siempre temidas por las autoridades locales. De hecho, en los informes municipales sobre la demolición de la primera ermita pesa muy claramente ese temor, teniendo presente la inmediatez de los graves sucesos de 1766 (los amotinados arrancaron el escudo señorial de la puerta del santuario). Pero es en la petición de traslación cursada por el ayuntamiento al ordinario diocesano en 1791 donde clima y alteraciones aparecen claramente:

> Los vecinos todos de [*Crevillent*] en quienes como es notorio reside una cordial devoción al glorioso San Cayetano, miran con displicencia el poco culto y veneración que se tributan a su imagen desde que fue trasladada de la ermita que quedó derruida a la parroquial Iglesia, y aun han formado la aprensión de que las cosechas de sus campos han sido desgraciadas desde aquel contingente, por manera que continuamente anhelan retornarle a su antigua casa[46].

---

en fechas recientes se han defendido en la UA sendas tesis doctorales dirigidas por el Dr. Alberola Romá. Se trata de la de Eduardo Bueno Vergara, *Clima y medicina en el Alicante de siglo XVIII. Amenazas medioambientales, vulnerabilidad social y estrategias de resistencia*, Universidad de Alicante, 2014, <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/44521/1/tesis_eduardo_bueno_vergara.pdf>, consultada: 15/03/ 2016; y la de Adrián García Torres, *Riesgo natural, extremismo climático y desastre en tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII*, Universidad de Alicante, 2015, <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/50214/1/tesis_garcia_torres.pdf>, consultada: 15/03/2016.

45 José Montesinos, *Compendio…*, *op. cit.,* vol. 15, p. 154.

46 AHN, Cons., leg. 23187, «El cura y clero… [1815]», *op. cit.,* ff. 4-5v.

No sorprende, así pues, que –en su decreto de autorización– el propio vicario general diocesano reflejase una situación que había alcanzando un alto grado de crispación, dando en conatos violentos:

> habiendo tenido noticia por los referidos alcaldes, que si no se condescendiese a la devoción del pueblo, hay peligro de que se amotinen, como ya lo han intentado algunas veces, queriendo quemar las casas de algunos sujetos, sólo por una leve presunción de que eran contrarios a la translación del Santo a su antiguo lugar, por estar persuadidos que la falta de cosechas que padecen, procede de que antes en el monte era muy venerado su patrono San Cayetano[47].

Volviendo al texto de Montesinos, ciertamente es historiador de poco crédito, pero en cambio sus informaciones resultan de gran interés cuando actúa como testigo de su propio tiempo, bien dando noticias de sucesos, bien transmitiendo tradiciones que oía contar. En el caso que nos ocupa, hace relación de un total de trece milagros atribuidos al santo en Crevillent. Los doce primeros serían anteriores a 1709 y en todos los casos se trataría de sanaciones; en cambio, fue coetáneo del último milagro («sobre remediar el santo con agua»), ocurrido en 1799. Su relato no sólo ofrece una prolija descripción de la rogativa que se llevó a cabo en marzo de ese año, sino de las solemnes celebraciones civiles y religiosas con las que se honró al santo a principios de junio para devolverlo a la ermita[48]. D. Cayetano Ardid –calificado por Montesinos como «sacerdote ejemplar»– aún permitía estos traslados, consciente de lo mucho que podían beneficiarle. Una breve, pero contundente cita, aclara el trasfondo económico: en una de las juntas del clero parroquial, el presbítero D. Manuel Quesada afirmaba que en «ningún año habían sido tan crecidas las ofrendas sin embargo de ser un año estéril»[49].

Más adelante, en los conflictos de 1814 y 1815 las cuestiones climáticas volvieron al primer plano. Y es que, antes de que se produjesen los sucesos del 6 de agosto de 1815, en los primeros meses de ambos años ayuntamiento y clero habían intentado organizar sendas rogativas para impetrar agua del cielo. Conservamos la de 1814, copiada íntegramente en el libro de acuerdos de clero[50]. El

---

47 *Ibidem,* ff. 5v-7.

48 José Montesinos, *Compendio…*, *op. cit.,* pp. 164-170.

49 APBC, Ac. par., f. 74v-78.

50 *Ibidem,* ff. 109-109v, «Memorial que los labradores de esta villa dirigieron al Ayuntamiento Constitucional sobre la traslación de la prodigiosa imagen de san Cayetano en

documento, que lleva fecha de 19 de enero, no aporta novedad especial, más allá de enfatizar la «grande sequedad y notable falta de agua como actualmente se experimenta», añadiendo que en anteriores circunstancias similares se acordó el traslado de santo a la parroquia. El ayuntamiento se reunió el 20 del mismo mes, y acto seguido decretó la traslación, fijándola para el inmediato 23, para lo que se pasó recado al cura por medio del secretario municipal, quien de inmediato prometió auxiliar en todo.

Y en 1815, estando aún pendientes –como se ha referido– los diversos contenciosos judiciales, mediante auto de 15 de marzo el provisor Goyeneche no dudó en mandar que el cura y clero de Crevillent extrajeran la imagen de San Cayetano de la ermita y

> la trasladen de acuerdo y en unión con la Justicia y Ayuntamiento de dicha Villa de Crevillente a su iglesia parroquial, en rogativa para satisfacer a los públicos religiosos votos de dicho pueblo; en cuyo templo permanezca con el culto que es debido, por ahora y hasta que cese la necesidad actual que se alega; y concluida, se devuelva la imagen a dicho santuario[51].

La respuesta de los Ardid fue en los dos años la misma: cerrar la ermita y ausentarse, con *burla* de ambas corporaciones y de las *piadosas intenciones* de los fieles. La Audiencia –siempre la Audiencia– había autorizado las rogativas, pero sólo si los Ardid prestaban su consentimiento al traslado (cosa que, obviamente, nunca hicieron, pese a las protestas de ambas corporaciones).

Conclusión

No hay duda de que la sentencia recaída en el pleito en 1817 fue acatada, ni de que el clero parroquial se hizo cargo de mantener el culto en el templo crevillentino. Sin embargo, no había terminado aún la azarosa historia del santuario: la situación provocada por el inicio del Trienio Liberal iba a imprimir un nuevo giro, otra vez a golpe de motín popular. Según el relato proporcionado por el mismo párroco, la noche del 19 de marzo de 1820 se congregó una multitud

---

forma de rogativa». En la vecina Elche no se celebraron rogativas en 1814, pero sí en 1815 [AME, b-422, p. 487]

51 AHN, Cons., leg. 23.187, «El cura y clero… [1815]», *op. cit.,* f. 12-18v.

en el pueblo, le exigieron las llaves de la iglesia y, viendo que se resistía, le manifestaron taxativamente: «Señor cura, el santo a la sierra». En evitación de males mayores, el rector les abrió la puerta del templo, los cabecillas colocaron la imagen del santo sobre unas andas, y «hombres, mujeres y niños con vivas y aclamaciones a dicho santo a voz en grito […] en aquella hora que eran las diez de la noche poco más […] se marcharon con ella con dirección hacia el monte»[52]. ¿Quién esperaba allí? Por supuesto, los hermanos Ardid, quienes en 1821 no tuvieron empacho en indicarle al presbítero que subió –comisionado por el clero local– a intentar cobrar las limosnas del santo, «que [*allí*] no había más amos que ellos»[53]. Aunque los eclesiásticos recurrieron a la justicia local, en esta ocasión el alcalde se *desentendió* por completo. En todo caso, se trata de las últimas noticias existentes sobre la presencia de la imagen en la ermita de la sierra. De la lectura de la fuente que estamos siguiendo, se desprende que en 1826 se hallaba de nuevo –y esta vez definitivamente– en el templo parroquial.

[52] APBC, Ac. par., f. 146v. Aunque no hemos hallado apoyatura documental, algún cronista local refiere que en 1819 un rayo destruyó por completo la recién terminada cúpula del nuevo templo. Ciertamente, una noticia como esa, de ser cierta, sería indesligable de este nuevo motín y, por así decirlo, nos colocaría en los confines del realismo mágico.

[53] *Ibidem,* f.150.

PIEDAD EN LA ZARAGOZA DEL SIGLO XVII: LA COFRADÍA DE SANTA FE

M.ª Ángeles Montanel Marcuello

Resumen:

La ciudad de Zaragoza en el siglo XVII albergó un gran número de cofradías, una de ellas fue la de Santa Fe. Esta organización se fundó en la parroquia de San Gil en 1218 y durante casi seis siglos, prestó asistencia a pobres y ayudó al casamiento de doncellas huérfanas.

Sabemos –gracias a la documentación conservada en el Archivo Diocesano de Zaragoza [ADZ]– que hacia 1692, la hermandad estaba compuesta por no más de doce hombres nobles. Todos ellos compartían la devoción a Santa Fe, cuya reliquia custodiaban en el archivo de la institución. A través de las ordinaciones de esta organización, apreciamos cómo las cofradías gestionaron el patrimonio de los zaragozanos y redistribuyeron la riqueza en una sociedad piadosa, desigual, injusta y patriarcal.

Palabras clave:

Zaragoza, siglo XVII, cofradía de Santa Fe, sociedad, asistencia, piedad.

Abstract:

Saragossa in the seventeenth century housed a large number of brotherhoods, one of them was called Saint Fe. This institution was founded in Saint Gil´s church in 1218 and for almost six centuries helped poor and orphaned girls into marriage.

Nowadays we know, –through documents which belonged to this brotherhood kept in Archivo Diocesano de Zaragoza [ADZ]–, that in 1692 this fraternity consisted of no more than twelve high-class men. All of whom were devoted to Saint Fe, whose relic was guarded in Saint Fe´s archive. Through the statutes of this institution, we have found out how brotherhoods managed the legacy

of people from Saragossa and also the redistribution of wealth in a religious, unequal, unfair and patriarchal society during this period.

Key words:
Saragossa, seventeenth century, Saint Fe´s brotherhood, society, care, piety.

Los zaragozanos en algunos momentos del siglo XVII sufrieron la escasez de alimentos y la peste. A mediados del período, como consecuencia de la Guerra de Secesión catalana, también soportaron la violencia y los saqueos de las tropas que se dirigían al frente. La ciudad trató de mantener un cierto orden social con instituciones como *el Padre de Huérfanos,* el Hospital de Nuestra Señora de Gracia, los *Hospitalicos* o la Casa de la Misericordia[1].

En aquella época hubo en Zaragoza un gran número de cofradías, que se ocuparon de los desamparados. Estas asociaciones habían surgido en la Edad Media en el ámbito gremial. En sus orígenes, tuvieron fines corporativos pero, también religiosos y benéficos y se implantaron por igual en el campo y en la ciudad[2].

La cofradía de Santa Fe se fundó en la zaragozana parroquia de San Gil en 1218. Las primeras ordinaciones conservadas datan de 1494 y posteriormente fueron reformadas en 1692. Entre otras actividades, esta organización auxilió a pobres, concedió dotes a doncellas y durante algún tiempo acogió a las huér-

---

1 Véase Eliseo Serrano Martín, «Aragón Moderno» en VV AA, Eloy Fernández Clemente, (dir.), *Historia de Aragón*, Madrid, La esfera de los libros, 2008, pp. 380-622. José Antonio Salas Auséns, *Historia de Zaragoza. Zaragoza en el siglo XVII*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1997. Ángel San Vicente Pino, *El oficio de Padre de Huérfanos en Zaragoza*, Zaragoza, Caesaraugustana Theses, 1965, pp. 15-30.

2 Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la Previsión Social en España. Cofradías, Gremios, Hermandades, Montepíos*, Madrid, Ediciones Pegaso, 1944, p. 200. Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel López-Guadalupe Muñoz, «Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen», *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 25 (2000), pp. 189-232. M.ª Isabel Falcón Pérez ha llevado a cabo un completo estudio sobre los gremios en la Zaragoza de la Baja Edad Media y cuenta con multitud de publicaciones al respecto. M.ª Isabel Falcón Pérez, *Historia de Zaragoza. Zaragoza en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1997, pp. 60-69. Para los gremios zaragozanos en la Edad Moderna véase Guillermo Redondo Veintemillas, *Las Corporaciones de Artesanos de Zaragoza en el siglo XVII*, Zaragoza, IFC, 1982.

fanas de la ciudad, en el Hospital de Santa Fe. Sobre su desaparición sabemos que tuvo lugar en algún momento del período comprendido entre 1783 y 1850[3].

La institución se componía de una serie de capellanías que se financiaban con unas rentas de censos y treudos con las que se pagaba una pensión anual a los beneficiados[4]. Según Pilar Gay Molins, –quien catalogó toda la documentación sobre la cofradía que, actualmente se conserva en el ADZ–, con el tiempo

---

[3] En el *Expediente General de Cofradías* que, vio la luz en 1783, se calificaba a la institución como una organización de nobles y se le daba el visto bueno para que continuara con su actividad, puesto que su finalidad era benéfica y sus cuentas estaban equilibradas, ya que su patrimonio era superior a sus gastos. AHN, Consejo de Castilla, *Estado de las Cofradías, hermandades y congregaciones correspondientes a la ciudad de Zaragoza junto con los pueblos de su jurisdicción*, Consejos, 7105, Exp. 64, 1770-1771, f.109v. <www.pares.mcu.es> [consulta a 10/08/2015].
Observamos que en la relación de hermandades que Madoz elaboró en 1850, la única congregación que aparece en la parroquia de San Gil es la del Santo Rosario de Nuestra Señora de los Desamparados. Pascual Madoz Ibáñez, *Zaragoza en el diccionario de Pascual Madoz*, II. *Iglesias, conventos y hermandades o cofradías*, Zaragoza, La Cadiera, 1981, p. 8.
La cofradía del Santo Rosario de Nuestra Señora de los Desamparados tuvo su sede en la parroquia de San Gil. Actualmente su documentación se conserva en el ADZ. Las primeras ordinaciones datan de 1790 y el último documento conservado es de 1963. Ricardo Usón, –citando a García de Paso– asegura que en 1756 se fundó dicha cofradía como filial de la de Santa Fe. Ricardo Usón García, «El Hospitalico de Santa Fe y la reforma urbana del barrio antiguo de San Gil en el siglo XVIII», *Aragonia Sacra*, núm. 21 (2011), p. 258.

[4] Pilar Gay Molins enumeró todas las capellanías que se fundaron en la cofradía desde 1300 hasta 1600. El 19 de diciembre de 1326 Jaima de Fraga, mujer de Juan Calasanz legó parte de sus bienes para fundar una capellanía. En septiembre de 1366 Juan de Osca estableció en su testamento que se creara una capellanía perpetua de 3.500 sueldos. En 1372 María Sánchez de Agüero, mujer de Juan de Villagrasa, instituyó otra capellanía. En 1374 Juan Cabello y Menga Pérez de Novallas crearon una capellanía bajo la invocación de Santa Ana. En 1384 fundaron otra nueva bajo la advocación de la misma santa. En 1389 se creó la capellanía de Miguel Pérez de Tabuenca. En 1391 ya existía la capellanía de Martín de Luesia. En 1395 Pedro Palomar y Guiralda Arquero fundaron una capellanía bajo la invocación de Santo Domingo de 400 sueldos. En 1414 ya hay noticias de la capellanía de Pedro Ximenenz de Ambel y Toda Sánchez en el altar de Santa Ana. En ese mismo año de 1414 instituyeron su capellanía Miguel del Cillero y su mujer Elvira López bajo la invocación de Santa Úrsula con una renta de 350 sueldos. En 1427 Pedro Lanaja fundó una capellanía bajo la invocación de Santa Fe. En 1452 Ramón Palomar y Simona Pérez crearon una capellanía bajo la advocación de Nuestra Señora y la dotaron con 250 sueldos. En 1586 se fundó la capellanía de Bartolomé de Anchías en el altar de San Cristóbal. M.ª Pilar Gay Molins, *Iglesia de San Gil Abad*, *Catálogo documental. Zaragoza 1300-1600*, Zaragoza, Los Sitios, 1983, pp. 13-14.

ante el descenso de las rentas, las capellanías se fueron reagrupando y otras desaparecieron[5].

Sin embargo, el hecho que supuso un punto de inflexión en la historia de la cofradía de Santa Fe fue el testamento de Miguel de Capiella. Este rico ciudadano redactó sus últimas voluntades en 1392, con ellas proporcionó una parte muy importante de la financiación de la cofradía y marcó las directrices de su labor asistencial[6].

El testador fundó dos capellanías perpetuas en la Iglesia de San Gil para que se celebrasen misas en el altar de dicho santo y en el de Santa María. Capiella estableció que éstas gozaran de unos privilegios, donde ni el papa, ni el arzobispo, ni eclesiásticos o seglares pudieran inmiscuirse[7].

Para velar por el correcto funcionamiento de ambas fundaciones, el otorgante estableció dos patrones. El primero, debía ser su heredero o el tutor de éste, Juan de Capiella, quien desempeñaría esta función si su óbito tenía lugar antes de la mayoría de edad de su sucesor. Posteriormente, el cargo se iría transmitiendo sobre la línea paterna de la familia, preferentemente. Si no existieran descendientes aptos, el vicario de San Gil y uno de los mayordomos de la cofradía de Santa Fe deberían ejercer de patrones. La financiación de estas capellanías debía ser sostenida con treudos[8].

Además entre sus mandas pías, Capiella estableció que se atendiera diariamente a 13 pobres «*clamantes* de Dios en el *spital* de Santa Fe». Debían ser: 8 hombres y 5 mujeres, cuyo sustento supondría un gasto anual de 2.372 sueldos y 6 dineros. El vicario de San Gil y el mayordomo de Santa Fe, debían decidir quiénes recibirían la ayuda, además de ocuparse de gestionar los dos treudos perpetuos situados en Calcena y Belchite que financiaban esta causa.

Otro deseo de Miguel de Capiella fue destinar 1.000 sueldos anuales para casar a huérfanas. Las muchachas deberían recibir 200 sueldos como dote o

---

5 *Ibidem,* p. 14.

6 ADZ, Archivo Parroquial de San Gil, *Procesos Beneficiales*, *San Gil*, núm.82, caja 41, Beneficios 56-87, cuadernillo.

7 Una *capellanía* era una fundación donde una persona legaba un patrimonio que financiara a un clérigo a cambio de que éste celebrase misas por el alma del fundador y sus parientes. Las misas se llevaban a cabo en una capilla, por ello se llamaban *capellanía*. Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 63-68.

8 ADZ, Archivo Parroquial de San Gil, *Procesos Beneficiales, San Gil,* núm.82, caja 41, Beneficios 56-87, cuadernillo.

500, si éstas eran parientes suyas hasta el quinto grado. Para sufragar esta obra, el testador dejó dos censos de 500 sueldos cada uno en las localidades de Lécera y Fraga.

También ordenó otros 1.000 sueldos al año para atender a pobres vergonzantes. Aquellos que fueran parientes suyos recibirían 200 sueldos anuales y el resto 100 sueldos por año. El importe de esta obra pía se obtendría de unos censos ubicados en Letux y Belchite.

Por último, estableció que se celebrasen 12 aniversarios anuales perpetuos por las ánimas de sus padres, hermanos, mujeres e hijos y por la suya propia. El importe de cada aniversario era de 10 sueldos y debían celebrarse en la parroquia de San Gil.

El vicario de San Gil y el mayordomo de la cofradía de Santa Fe, serían elegidos por un año y tenían como obligación gestionar el patronato de las capellanías, casar a huérfanas y atender a pobres verdaderos y vergonzantes. Por su trabajo, cobrarían 100 sueldos anuales respectivamente y tenían potestad para hacer albaranes y comprar treudos con los que poder financiar la labor que el testador les encomendó.

La cofradía, según las ordinaciones de 1692, no podía estar compuesta por más de doce hombres, –ya que un número mayor de miembros generaría problemas de gestión a la institución–. Estos varones tenían que ser presentados en pleno de capítulo tres veces. Su admisión se votaba en la última ocasión mediante el sistema de habas blancas y negras y la decisión debía tomarse por unanimidad[9].

Los integrantes de este selecto grupo, al que perteneció el conde de Belchite, el marqués de Ariza o el marqués de Lazán, compartieron la devoción por Santa Fe. La reliquia de la santa, según los estatutos de finales del siglo XVII, se conservaba en el archivo de la cofradía. Este tesoro tan sólo se sacaba de su lugar de custodia el 21 de enero –día de la fiesta de la patrona– o para llevarse a casa de algún cofrade enfermo o de algún otro doliente, si los miembros de la hermandad lo estimaban oportuno.

> […] El Cuerpo de Santa Fe, esta en la Iglesia de San Estevan de la ciudad de Agen, Patria de la Santa, y su Corazon, en la Iglesia Parroquial de San Gil de Zaragoza, Metropoli de Aragon, baxo cuya proteccion, ay herigida una Ilustrisima Congregación de la primer Nobleza del Reyno, de cuyo principio no ay memoria, y solamente del

[9] ADZ, Archivo Parroquial de San Gil, *Cofradía de Santa Fe*, Caja 26, Doc. 81, cuadernillo.

> Libro, de donde se ha sacado este breve epitome, que contiene las Ordinaciones conque en lo antiguo se governava la dicha Congregacion, se sabe estaba fundada en el año de mil doscientos y diez y ocho tributandole todos los años Solemnisimos Cultos, e Ilustrando aquella Parroquial, no solo con lo sumptuoso de su Capilla, y Patronato de muchos Beneficios, sino con guardar el Corazon de la Santa, en el Archivo de dicha Cofradia»[10].

El archivo, donde además de la reliquia se conservaba la documentación de la entidad, era custodiado por los dos mayordomos y el procurador de la institución. Cada uno de ellos poseía una llave pero, para que el recinto pudiera abrirse se requería la presencia de los tres.

Además, estos varones de la nobleza zaragozana se proporcionaron acompañamiento en la muerte. Cuando alguno de ellos moría, los demás eran avisados por el *llamador* de la hermandad para que acudieran a los aniversarios celebrados por el alma del finado. Los cofrades también debían presentarse el día de la fiesta de la patrona a vísperas, misa y sermón y al día siguiente a la misa celebrada por los hermanos difuntos. Salvo en caso de enfermedad o ausencia de la ciudad, no asistir a estos actos suponía que el miembro que había incumplido con su obligación pagara una misa por los condiscípulos fallecidos.

Por otra parte, los cofrades de Santa Fe, sus hijos y sus nietos gozaron del privilegio de poder ser enterrados en la capilla del mismo nombre de la iglesia de San Gil. Según la *Visita Pastoral* de 1656, en esa fecha el templo tenía siete capillas: la de Santa Ana pertenecía a la parroquia y la de Santa Fe a la cofradía del mismo nombre, el resto eran propiedad de importantes familias zaragozanas. De esta forma, la salvación de estos hombres quedaba mucho más cerca que la de aquellos que solo pudieron enterrarse fuera, en el *fossar* de San Gil[11].

Sobre la labor asistencial de la cofradía –que venía determinada por las mandas piadosas del testamento de Miguel de Capiella– poco se menciona en sus ordinaciones. Solo encontramos una alusión indirecta donde se dice que los ingresos del legado de Capiella habían descendido y que no se podía cumplir con

---

[10] Cuadernillo impreso sobre papel encontrado dentro de uno de los libros de cuentas de la cofradía de Santa del siglo XV. ADZ, Archivo Parroquial de San Gil, *Cofradía de Santa Fe*, caja 29, documento 1.

[11] La capilla de la virgen del Rosario, pertenecía a la familia de los Villaba; la del Cristo era de los Cipres; la de la virgen de la Asunción pertenecía a los Ardid; la de San Cristóbal era propiedad de los Latasa y la de Santa Isabel pertenecía a la familia de los Villanueba. ADZ, *Libro de Visita Pastoral*, 1656, Arcipestrado de Zaragoza, f. 64r-f.66r

el deseo del testador tal y como él lo ordenó. Por este motivo, los estatutos de 1692 establecieron que las limosnas se otorgaran de la mejor forma posible, sin contravenir el resto de normas de la organización.

Quizá esta omisión se deba a que la asistencia a huérfanas y pobres formaba parte de la idiosincrasia de la institución y que por ello, resultase obvio. Pero, también este silencio puede denotar que realmente los desamparados no eran el objetivo principal de la cofradía.

En cualquier caso, resulta sorprendente que en un texto donde se definen de forma minuciosa las reuniones, las obligaciones de los cofrades, los privilegios, los salarios y las funciones de cada cargo, en aras de la continuidad y el bien de la entidad, se omita un aspecto tan importante como la misión caritativa que la hermandad practicaba[12].

Zaragoza en la Edad Moderna, al igual que otras urbes europeas, tuvo que hacer frente a la miseria. En las sociedades del Antiguo Régimen, se consideraba huérfanos tanto a los expósitos como a los menores sin tutela. Estos pequeños tenían pocas posibilidades de llegar a la edad adulta y caso de conseguirlo, estaban destinados a permanecer en ambientes de marginalidad. En Aragón, Navarra y Valencia, existió la figura del *Padre de Huérfanos.* Los primeros estatutos conocidos de este oficio datan de 1475 y su labor se prolongó durante tres siglos[13]. Según Ángel San Vicente, tanto dentro de la ciudad como en las huertas se producían hurtos. Los menores vagaban por las calles. Algunos muchachos aparecían muertos y las niñas eran víctimas de la explotación sexual. Para hacer frente a esta situación, se crearon en 1543 dos instituciones conocidas como los *Hospitalicos.* Los huérfanos fueron atendidos en el hospital de la parroquia de la Magdalena y las chicas en el Hospital de Santa Fe, en la iglesia de San Gil. La cofradía de Santa Fe se encargó de la gestión del *Hospitalico* de niñas hasta que en el siglo XVIII ambos hospicios se unificaron en la el barrio de la Magdalena[14].

---

12 En los libros de cuentas de la ejecución de Miguel de Capiella del año 1692, hay partidas destinadas a la compra de paño de distintas calidades –paño y lienzo– para coser 6 camisas para pobres. Sabemos gracias a las referencias encontradas en la documentación de la cofradía que el registro de las limosnas a pobres y huérfanas se llevaba a cabo en otro libro independiente del que sólo se ha conservado información del período comprendido entre 1562 a 1623 y cuyo análisis queda pendiente para próximas investigaciones.

13 Ángel San Vicente Pino, *El oficio de Padre…, op. cit.,* pp. 7-23.

14 Ángel San Vicente Pino, *Instrumentos para una historia social y económica del trabajo en Zaragoza en los siglos XV a XVIII*, vol. 1, Zaragoza, Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, 1998, p. 189.

La vida de los menesterosos debió resultar muy dura en aquellas angostas, sucias y oscuras calles del zaragozano barrio de San Gil de finales del siglo XVII. Algunos marginados fueron asistidos en los *Hospitalicos*, el Hospital de Nuestra Señora de Gracia o la Casa de la Misericordia. Sin embargo, la vida dentro de estas instituciones tampoco debió ser fácil. Los internos quedaron sometidos a una férrea disciplina y a duras jornadas de trabajo con las que costear su manutención y poder convertirse así en trabajadores útiles para la sociedad[15].

En aquel momento hubo en Zaragoza multitud de cofradías de diversa índole asentadas en distintas parroquias y conventos de la ciudad. Cada entidad definió su misión, las normas para admitir a sus miembros –en función de su condición social, su sexo, su profesión o las tasas a abonar para formar parte de ellas– y cómo llevar a cabo sus celebraciones[16].

Algunas de estas cofradías se dedicaron a asistir a los desamparados como la cofradía de Santa Fe, la de Nuestra Señora de los Ángeles o La Hermandad del Refugio –estas dos últimas todavía continúan con su actividad en nuestros días–[17].

---

[15] Véase Armando Serrano Martínez, «San Gil religiosidad de una parroquia urbana», *Aragonia Sacra*, núm. 6 (1993), pp. 51-57. Raquel Cuartero Arina, *Mujeres transgresoras: El delito sexual en la Zaragoza de los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 723-726. Ignacio Jordán C. de Asso y del Río, *Historia de la Economía Política de Aragón*, Zaragoza, Guara Editorial, 1983, pp. 142-197. Ángel San Vicente Pino, *El oficio de Padre…, op. cit.,* pp. 7-212 y Ángel San Vicente Pino, *Instrumentos para…, op. cit.,* pp. 311-319.

[16] Una de esas muchas cofradías zaragozanas fue la de la Gloriosa Virgen Mártir Santa Úrsula y las once mil vírgenes, que se fundó en 1425 en el convento de Predicadores de Zaragoza. Celebraban su fiesta el 21 de octubre. Proporcionaban a sus cofrades compañía en el entierro y tres misas. Los hijos de los cofrades pagaban la mitad de la cuota. El mayordomo conservaba la reliquia de la hermandad, la cabeza de la Gloriosa Santa Úrsula. Sus ordinaciones habían quedado obsoletas y decidieron reformarlas. Los nuevos estatutos fueron aprobados el 22 de febrero de 1648. ADZ, *Registro Decretos*, 1644-1648, f. 1233r-f. 1238v.

[17] La Santa y Real Hermanad de Nuestra Señora del Refugio y Piedad de Zaragoza se constituyó el 5 de octubre de 1642. Además de sus actividades espirituales, los hermanos llevaban a cabo labores asistenciales –asistiendo a los necesitados en sus propias casas–. A lo largo de su historia, la hermandad ha cambiado de ubicación en varias ocasiones, de la desparecida iglesia de San Andrés a una casa en la calle San Pedro Nolasco, hasta su ubicación actual en la calle Crespo Agüero 1-5 de Zaragoza. M.ª Ángeles Álvarez Añaños, *Crónica de la Santa y Real Hermandad del Refugio. Los Cristos sin techo*, Zaragoza, 2008, pp. 19-20.
La cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles se fundó en el siglo XIV y continúa con su actividad hasta nuestros días. En sus orígenes la hermandad estuvo compuesta por artesanos: veleros, zapateros, lenceros, mercaderes, libreros y notarios. Sólo podían ser admitidos

Dentro de las hermandades zaragozanas hubo algunas tan selectivas a la hora de elegir a sus miembros como la de Santa Fe –que sólo admitió a hombres nobles– o la de San Nicolás Obispo –que sólo aceptaba a ciudadanos– otras, en cambio, dieron cabida a capas más populares de la población[18].

Al igual que la cofradía de Santa Fe, hubo otras que sólo admitieron a varones, como la del Santísimo Ecce Homo con sede en la iglesia de San Felipe, la de San Hilo en la iglesia de Santiago o la de San Pedro Mártir formada por inquisidores y ubicada en el convento de Predicadores. Sin embargo, algunas como la cofradía del glorioso San Liborio, la de San José de blanqueros de escobilla y otros gremios y la de Nuestra Señora María Baldesca sí permitieron el acceso a las mujeres. Incluso ciertas hermandades aceptaron a difuntos o personas a punto de morir –siempre que los moribundos o las familias de los fallecidos abonaran las cuotas exigidas–, para que éstos pudieran disfrutar de los sufragios y las indulgencias que la cofradía otorgaba a sus miembros[19].

---

como cofrades los varones mayores de veinte años y los hijos, nietos y yernos de éstos que hubieran cumplido catorce años. José J. Justel Vicente y Daniel Justel Vicente, *La cofradía de Nuestra Sra. De los Ángeles y San Francisco de Asís, Estudio Histórico*, Zaragoza, 2006, pp. 27-86. En la actualidad, la hermandad tiene su sede en el monasterio de Santa Catalina en la calle Arquitecto Magdalena número 1-3 de Zaragoza y continúa con su actividad social, colaborando con la Federación Católica de Servicios a la Juventud Femenina ACSIFJ. <www.acisjfzaragoza.org> [consulta a 11/04/2015].

18 La cofradía de San Nicolás Obispo estaba ubicada en la iglesia de San Nicolás y sólo admitía a ciudadanos de Zaragoza o aquellos que tuvieran cualidades para serlo. ADZ, *Registro Decretos,* 1672-1682, f. 142r-f. 147v.

19 La cofradía del Santísimo Ecce Homo, que tenía su sede en la iglesia de San Felipe, celebraba su fiesta el 10 de mayo y sólo admitía a hombres. ADZ, *Registro Decretos,* 1683-1687, f. 9r-f. 10v. La cofradía de San Hilo se ubicaba en la iglesia de Santiago y admitía a un número máximo de 30 cofrades, solo hombres. La institución gestionaba el patronato que un rico mercader zaragozano fundó en la iglesia de Santiago. Sus miembros en 1684 debían pagar una cuota de entrada de 5 reales y una anualidad de 2 sueldos. ADZ, *Registro Decretos,* 1683-1687, f. 127r-f. 128v. La cofradía de San Pedro Mártir estaba compuesta por inquisidores y tenía su sede en el convento de Predicadores de Zaragoza. En las ordinaciones de 1612 se describe cómo los cofrades debían acompañar a los hermanos difuntos en los entierros. ADZ, *Registro Decretos,* 1611-1618, ff. 59r y 59v. La cofradía de San Liborio se fundó en 1685 en el convento de San Francisco y sí admitía a mujeres entre sus miembros. ADZ, *Registro Decretos,* 1683-1687, f. 218r-f. 224v. La cofradía de San de José blanqueros de escobilla y otros gremios se ubicó en el convento de San Francisco y admitía tanto a hombres como a mujeres, los cuales pagaban una cuota de entrada y otra anual para formar parte de la organización. ADZ, *Registro Decretos,* 1683-1687, f. 234r-f. 239r. La cofradía de Nuestra Señora Santa María Baldesca tenía su sede en el convento de Carmelitas Descalzas y admitía a personas de

En cuanto a sus conmemoraciones, todas las cofradías celebraban la fiesta de su patrón o patrona y una misa al día siguiente por los hermanos difuntos. Hubo algunas, como la cofradía de San Antonio de Viannes –en el convento de San Antón–, que realizaron comidas de hermandad y otras, como la de Nuestra Señora del Olivar y el Milagro, –ubicada en la ermita del mismo nombre–, fueron más austeras en sus ceremonias[20].

Sin embargo, todas las cofradías dispensaron a sus miembros acompañamiento en la muerte. Lo cual revela que el bien morir y la salvación, –tan presentes en la mentalidad bajomedieval– continuaron entre las preocupaciones de los zaragozanos, también en la modernidad[21].

La Iglesia promovió entre los hombres y las mujeres del momento la necesidad de asegurarse la salvación del alma mediante la compra de beneficios espirituales e indulgencias. De esta manera, los hospitales, las cofradías y las iglesias obtuvieron importantes ingresos a través de los legados de los ricos, pero también gracias a las pequeñas aportaciones que los habitantes más modestos realizaban. Mientras tanto, estas entidades redistribuían el patrimonio recaudado entre los más necesitados. De esta manera, la pobreza se mantuvo en unos niveles aceptables, impidiendo que los harapientos se rebelasen y desestabilizaran las estructuras del entramado social.

Los zaragozanos buscaron en las cofradías protección frente a las contingencias que hacían peligrar su subsistencia; la defensa de sus intereses frente a otros grupos, la gestión de su fortuna, el mantenimiento de su memoria o simplemente una estancia tranquila en el Más Allá. Algunas de estas hermandades asistieron a los desamparados y con su labor, contribuyeron a que esa sociedad patriarcal, desigual, violenta e injusta, de la Zaragoza del siglo XVII, fuera en ocasiones integradora, lúdica y piadosa.

---

buena vida tanto hombres como mujeres e incluso a difuntos siempre que se abonara una cuota de entrada de 20 reales. ADZ, *Registro Decretos,* 1672-1682, f. 19r-f. 25v.

[20] La cofradía de San Antonio de Viannes con sede en el zaragozano convento de San Antón celebraba una comida de hermandad cuya asistencia era obligatoria. ADZ, *Registro Decretos,* 1611-1618, cuadernillo, f. 1r-f. 8v. La cofradía de Nuestra Señora del Olivar y el Milagro se ubicaba en la ermita del mismo nombre y a principios del siglo XVII había dejado de celebrar la comida de hermandad. El día de la fiesta se ofrecía un refresco con confitura y bizcocho que no podía superar los 80 sueldos de coste. ADZ, *Registro Decretos,* 1611-1618, f. 1355r y ss.

[21] M.ª Luz Rodrigo Estevan, *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza, Ediciones 94, 2002, p. 63.

ALTARES, PROCESIONES Y MÚSICAS: LA DISPUTA EN LA CAPITANÍA GENERAL DE VALENCIA POR LA CONCESIÓN DE LICENCIAS EN LAS FESTIVIDADES RELIGIOSAS

José Manuel Pons Ferrández
Universidad de Alicante

Resumen:

En la Valencia de mediados del siglo XVIII, la celebración de las festividades religiosas suscitó una rivalidad de intereses entre el intendente y el teniente de rey de la plaza por la competencia para conceder las licencias de las mismas. Así, este hecho condicionó la intervención de las máximas instituciones y oficiales del Estado y de forma indefectible, derivó en un proceso sumarial para dirimir a quién correspondía la cuestionada competencia.

Palabras clave:

Festividad, religión, Valencia, siglo XVIII, intendente, corregidor, teniente de rey.

Abstract:

In the Valencia of middle of the 18th century, the celebration of the religious festivities provoked a rivalry of interests between the intendant and the lieutenant of king of the square for the competition to grant the licenses of the same ones. Likewise, this fact determined the intervention of the maximum institutions and officials of the State and it derived in a summing process to dissolve to whom the questioned competition was corresponding.

Key words:

Festivity, religion, Valencia, 18th century, intendant, sheriff, lieutenant of king.

Introducción

La religiosidad en el siglo XVIII ocupaba un papel primordial en el Estado Absoluto y la sociedad de Antiguo Régimen. El ciclo vital discurría paralelo al calendario litúrgico y, en un contexto en el que las monarquías aspiraban –a toda costa– a la centralización de poder en su persona, la celebración de festejos no escapó a tal pretensión. La estructura del sistema, de hecho, estaba configurada para atender a dicha necesidad. No obstante, este objetivo común a todos los agentes de la monarquía, en ocasiones colisionaba con las pretensiones particulares de sus representantes.

La voluntad por ejercer un control institucional de todos los resortes de poder del reino fue una constante en el devenir de la Historia de España durante el Siglo de las Luces. Evidentemente, el modelo galo se convirtió en un precedente para el ejecutivo borbónico el cual, con el devenir de la Guerra de Sucesión Española y la promulgación de los Decretos de Nueva Planta, logró imponer en los territorios catalano-aragoneses un modelo de administración harto efectivo –el corregimental castellano– y garantizar la aplicación directa de los designios de la monarquía sin la limitación que representaba la realidad foral[1].

En este marco, en el que intervenían realidad y pretensión, tuvieron un papel primordial los delegados y órganos de gobierno encargados de velar por el cumplimiento de las disposiciones regias en las distintas esferas de la vida cotidiana. De hecho, esta voluntad tuvo su cénit con la consecución del Patronato Regio Universal[2], momento en el que la monarquía pudo intervenir incluso en un ámbito limitado a la condición de todo laico, el eclesiástico.

---

[1] En este sentido, conviene señalar los estudios realizados por Josep Maria Gay i Escoda, *El corregidor a Catalunya*, Madrid, Marcial Pons, 1997; Enrique Giménez López, «El establecimiento del poder territorial en Valencia tras la Nueva Planta borbónica», *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 13, 1987, pp. 201-240; «La Nueva Planta de Aragón: corregimientos y corregidores en el reinado de Felipe V», *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 101, 1988, pp. 9-50; «El debate civilismo-militarismo y el régimen de Nueva Planta en la España del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, 15, 1994, pp. 41-76; *Gobernar con una misma ley: sobre la Nueva Planta borbónica en Valencia*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999; María del C. Irles Vicente, *Los municipios de realengo valencianos durante el siglo XVIII (1707-1808): las sedes corregimentales,* tesis doctoral dirigida por Enrique Giménez López, Universidad de Alicante, 1994.

[2] El análisis del período de negociación hasta la consecución de la anhelada regalía para la monarquía española aparece expuesto de forma magistral en Teófanes Egido López, «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII», en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. IV, 1979.

El presente trabajo pretende abordar cuál fue el origen de la disputa entre los máximos representantes del poder territorial borbónico en la Valencia de la segunda mitad del Setecientos y, además, identificar las posturas de las partes implicadas. De igual modo, del análisis de la documentación se ofrecerá información relativa a la celebración y organización de las festividades religiosas, así como el origen socio profesional de los participantes de las mismas.

Conceptualizaciones previas

El desarrollo del suceso histórico aquí comprendido requiere de una apreciación previa: el carácter transitorio de una fórmula política gubernativa o institucional. En el decurso del Setecientos la administración borbónica sufrió un proceso evolutivo con el objeto de responder a las necesidades de la práctica diaria del ejercicio del poder. Esta máxima tiene su ejemplo más representativo en la figura del intendente. Surgido en el seno del absolutismo versallesco, este empleo de la administración del Estado fue implantado por primera vez en 1711 en el Reino de Valencia tras la promulgación de los decretos derogatorios de 29 de junio y julio de 1707[3]. La arriesgada pero efectiva actuación de este agente, abocó a que el ejecutivo planteara la idoneidad de hacer extensiva dicha herramienta de control. Así, amparándose en la «confusión, atraso y abusos que se causan en la administración, y cuenta del erario por no haber habido hasta ahora la reunión conveniente en su cobranza, cuenta y distribución», Felipe V promulgó la Ordenanza de 4 de julio de 1718 por la cual extendió la figura del intendente a cada una de las provincias del reino[4]. A partir de entonces, aunó en su persona la competencia de actuación en las causas de justicia, policía, hacienda y guerra[5].

---

[3] En un inicio, la intendencia fue precedida por la superintendencia general de rentas reales (1707). De hecho, ambas convivieron en un breve marco temporal hasta que, finalmente, la superintendencia quedó integrada en la intendencia. *Vid*. Carmen Corona Marzol, «Un centro de experimentación castellana en Valencia: la superintendencia general de rentas reales (1707-1713)», *Estudis. Revista de Historia Moderna, Valencia*, 13, 1987, pp. 171-200.

[4] «Índice de los puntos principales que incluye la ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de provincias y ejércitos», en *Ordenanza de 4 de julio de 1718 para el establecimiento, e instrucción de intendentes, y para tesorero general, pagadores y contadores de los Exércitos y Provincias*, Madrid, 1920.

[5] *Ordenanza de 4 de julio de 1718*…, *op. cit*., pp. 3-4.

Las soluciones adoptadas con relación a la intendencia establecían los límites del futuro ejercicio. Sin embargo, durante la praxis surgieron confrontaciones con los corregidores en cuanto a las atribuciones de cada cuerpo. Las primeras referencias a esta figura se remontan al siglo XIV[6], pero su impulso definitivo tuvo lugar durante el reinado de los Reyes Católicos y la promulgación de *Los capítulos de corregidores* de 9 de julio de 1500. En las centurias siguientes, las atribuciones fueron perfilándose mediante distintas normativas y revisiones[7], pero el punto de inflexión lo marcó el año de 1749.

Durante el reinado de Fernando VI se promulgó la *Ordenanza de Intendentes* de 13 de octubre de 1749, que establecía un intendente en cada una de las provincias del Estado y, además, que en la capital de las mismas la figura del corregidor coincidiese con la del intendente[8]. A pesar del devenir posterior de esta normativa, la aplicación de la Ordenanza de 1749 en Valencia se tradujo en un cambio sustancial respecto a estadios previos ya que tanto la figura del intendente y como la del corregidor quedaron asumidas por un mismo individuo[9]. Por este motivo el intendente, como corregidor y representante supremo de la corporación municipal valenciana, entró en disputa con el teniente de rey al pretender conceder licencias durante los festejos de la ciudad.

---

6 En cuanto al estudio de este oficial desde la variante etimológica hasta su definición y evolución histórica, *vid.* Benjamín González Alonso, *El corregidor castellano (1348-1808)*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1970.

7 Durante el reinado de Felipe IV se promulgó *la Instrucción de corregidores* de 28 de septiembre de 1648, a la cual se añadieron revisiones posteriores agrupadas en la *Novísima Recopilación de las Leyes de España,* Madrid, 1805. Entre ellas cabe señalar la realizada en 1711 (libro VII, título XI, ley XXIII), la Real Cédula de 21 de abril de 1783 (libro VII, título XI, ley XXIX) y la *Instrucción de corregidores* 15 de mayo de 1788 (libro VII, título XI, ley XXVII).

8 *Novísima Recopilación*…, libro VII, título XI, ley XXIV.

9 La *Ordenanza de Intendentes* solo perduró hasta la promulgación de la Real Cédula de 13 de noviembre de 1766, por la cual se dispuso la separación de los corregimientos e intendencias con el objeto de «evitar embarazos y confusión en la administración de justicia». *Vid. Novísima Recopilación*…, *op. cit.,* libro VII, título XI, ley XXVI. En este sentido, cabe destacar el análisis realizado por Encarnación García Monerris, «Ordenación administrativa: orden público y buen gobierno. La separación de intendencias y corregimientos de 1766», en Pablo Fernández Albaladejo y Margarita Ortega López (eds.), *Antiguo Régimen y Liberalismo. Homenaje a Miguel Artola,* Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 133-142.

La formación del sumario

De la información suministrada por el expediente del caso[10], conviene realizar unas concreciones previas. En primer lugar, los acontecimientos se reducen a un margen cronológico que abarca los meses de agosto y septiembre de 1758, y los principales agentes implicados fueron Bernardo Antonio de Eguiarreta y José de Avilés. En cuanto al primero, las referencias a su biografía y hoja de servicios son muy parcas. Brigadier graduado de los Reales Ejércitos, ocupó el empleo de teniente de rey de la plaza de Valencia hasta enero de 1760, cuando fue destinado a Denia como gobernador[11]. Aquí desempeñó los últimos años de servicio hasta su muerte en agosto de 1763[12].

Por otro lado, en la biografía de Avilés destaca sobremanera su peculiar carácter y cómo procedió en los distintos empleos al servicio de la monarquía[13]. Podría afirmarse que fue un hombre que supo aprovechar las oportunidades de ascenso castrense que ofreció la contienda sucesoria. En el año 1700 ingresó en el ejército como soldado en el regimiento de caballería de Pozoblanco[14] y, más tarde, tras desempeñar con éxito diversas acciones militares, obtuvo el grado de coronel en 1725. A partir de 1743, la carrera de Avilés sufrió un espaldarazo al ser nombrado brigadier de dragones y obtener el mando de la intendencia del ejército de Saboya. Tres años más tarde ocupó la intendencia del ejército del Reino de Galicia, enclave en el que permaneció hasta ser nombrado intendente del ejército del Reino de Valencia en 1758. Finalmente, fue designado a la intendencia del ejército del Reino de Aragón en enero de 1763[15].

---

[10] Archivo General de Simancas [AGS], *Guerra Moderna* [GM], leg. 1375, «Expediente sobre la justificación de licencias para las fiestas de la ciudad de Valencia».

[11] *Mercurio Histórico y Político*, enero de 1760, p. 111.

[12] *Mercurio Histórico y Político*, agosto de 1763, pp. 386-387.

[13] Carlos E. Corona, «Los "Cuerpos" de Zaragoza según el Marqués de Avilés, Intendente de Zaragoza en 1766: el problema de la jurisdicción de los Intendentes», *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 37-38, 1980, pp. 104-112.

[14] Ricardo Franch Benavent, «las oportunidades de enriquecimiento ilícito generadas por el ejercicio de la intendencia más "tentadora" de España: la pesquisa realizada al marqués de Avilés como intendente de Valencia en 1762», *Estudis: revista de historia moderna*, 28, 2002, pp. 263-286.

[15] *Ibidem,* pp. 270-271. En relación a la evolución de la figura de intendente-corregidor en Aragón, así como la repercusión de la actuación de José de Avilés en la promulgación de la Real Cédula de 13 de noviembre de 1766. *Vid*. Enrique Giménez López y María del C. Irles Vicente, «El gobierno de Zaragoza y sus hombres tras la Nueva Planta: los corregidores-intendentes», *Pedralbes: revista d'història moderna*, 17, 1997, pp. 51-75.

Una vez resuelta la identificación de los protagonistas queda por concretar la sucesión de los acontecimientos. Enterado el secretario del Despacho de la Guerra, Sebastián de Eslava, de la disputa entre el teniente de rey y el corregidor de Valencia, procedió a informar al monarca. Éste, por Orden de 11 de agosto de 1758 instó a las partes a presentar los memoriales en los que justificaran sus pretensiones. Asimismo, el cumplimiento de la disposición quedaba garantizado con una referencia directa al duque de Caylus, capitán general de Valencia a quien se comunicaba el parecer real «para su inteligencia y cumplimiento»[16].

En el transcurso de cuatro días, la disposición fue notificada a Bernardo de Eguiarreta. Enterado del contenido de la orden, envió al capitán general un memorial en el que solicitaba que el auditor de guerra designado para la incoación de la justificación aceptara una relación de testigos como parte de la sumaria[17].

El punto de partida para la realización del alegato estuvo marcado por el Decreto de 22 de agosto. En él, el capitán general ordenaba que fuese notificada la medida al auditor de guerra «para que de mi comisión, ejecute lo que tuviere por conveniente en razón de lo que se pide»[18]. El encargado de desempeñar dicha tarea fue Sebastián del Castillo y Jordán. De origen aragonés, inició sus estudios en 1710 para, más tarde, cursar los «grados de Licenciamiento y Borla»[19] en la Universidad de Zaragoza, donde obtuvo el título de doctor en 1721[20]. El 24 de mayo de 1734 obtuvo la cátedra hasta que seis años más tarde logró obtener del Consejo la dispensa para su jubilación[21]. Finalmente, fue nombrado oidor de la Real Audiencia de Valencia, cargo que ocupó desde 1742 hasta su muerte el 7 de marzo de 1766[22].

---

16 AGS, GM, leg. 1375, «Carta del secretario del Despacho de la Guerra para el capitán general de Valencia», 11 de agosto de 1758.

17 AGS, GM, leg. 1375, «Memorial de Bernardo Antonio de Eguiarreta dirigido al capitán general de Valencia», agosto de 1758.

18 AGS, GM, leg. 1375, «Decreto del capitán general de Valencia para el auditor de guerra», 22 de agosto de 1758.

19 Inocencio de Camón y Tramullas, *Memorias literarias de Zaragoza. Parte primera*, Zaragoza, 1768, p. 234.

20 Pere Molas Ribalta, «Los magistrados de Carlos III en Valencia», *Estudis: revista de historia moderna*, 14, 1988, p. 11.

21 Inocencio de Camón y Tramullas, *Memorias literarias…*, *op. cit*.

22 Pere Molas Ribalta, «El factor familiar en la Audiencia borbónica de Valencia», *Obradoiro de historia moderna*, 2, 1993, p. 111; Inocencio de Camón y Tramullas, *Memorias literarias…*, *op. cit.*

Informado el auditor de la petición de Eguiarreta y del Decreto de 22 de agosto, incoó auto el 23 de agosto para que el teniente de rey presentase los testigos correspondientes[23]. El mismo día de su redacción el teniente de rey fue informado por el escribano, mientras que la toma de declaración de los testigos se extendió desde el 25 de agosto hasta el 16 de septiembre de 1758. El número total de personas ascendió a veintidós, aunque conviene señalar que no hubo una distribución equitativa de testigos por día, y que las siete sesiones celebradas no se produjeron en días consecutivos. En concreto, la relación de testigos por día fue la siguiente:

Tabla 1. RELACIÓN DE LOS TESTIMONIOS

Día	Mes	N.º de testigos	Nombre de los testigos	Profesión
25	agosto	6	Francisco Navarro	Terciopelero
			Carlos Arnau	Terciopelero
			Luis de Luca	Herrero
			José Casanova	Sedero
			Antonio Castán	Cochero
			Manuel Vazo	Herrero
26	agosto	1	Bautista Carmona	Polvorista
27	agosto	5	Valero Aguilar	Polvorista
			Francisco Agosti	Polvorista
			Bernardo Mora	Músico
			Bautista Pablo	Músico
			José Llansach	Músico
29	agosto	3	Bautista Nevot	Labrador
			Miguel Belenguer	Labrador
			José Ausina	Labrador
11	septiembre	3	Vicente Navarro	Aladrero
			Gaspar Giner	Labrador
			Miguel Cru	Labrador
14	septiembre	1	Luis Almunia	Militar
16	septiembre	3	Juan Bautista Català	—
			Carlos Roca	—
			Manuel Pallares	—

[23] AGS, GM, leg. 1375, «Auto de Sebastián del Castillo a Bernardo de Eguiarreta», 23 de agosto de 1758.

Asimismo, cabe señalar que a partir del 11 de septiembre se produjo una interrupción intencionada en la toma de declaraciones por parte del teniente de rey. Según la carta dirigida a Castillo, esta actuación se fundaba en que la condición de «sujetos distinguidos y de alta clase» de los testigos, imposibilitaba presentarles «a la hora y tiempo proporcionado»[24]. El auditor accedió a dicha petición por el Auto de 14 de septiembre y el mismo día le fue notificado el dictamen[25]. Más tarde, la toma de testimonios continuó entre los días 14 y 16 de septiembre.

Según los declarantes de la sumaria, la competencia para conceder licencias correspondía, única y exclusivamente, al gobernador o comandante de Valencia. En este sentido, el refrendo a esta práctica venía dado por el testimonio de Pedro Luis Sánchez, secretario del brigadier Ignacio de León, subinspector de Infantería del Reino de Valencia y Murcia, quien a su vez había ocupado interinamente el empleo de teniente de rey de Valencia. En una carta de 23 de agosto Bernardo de Eguiarreta, solicitaba a Sánchez su testimonio para que en base a su experiencia acreditase a quién correspondía entregar las licencias[26]. En una carta de 24 de agosto, el secretario señalaba que antes y después del año de 1720 en ausencia de Antonio del Valle, gobernador de Valencia, fue el teniente de rey quien concedió «las licencias y permisos para que en las fiestas de calles y demás se hiciesen disparos de pólvora, se tocaran tambores, clarines, y cualquier otro instrumento bélico»[27]. Además, señaló que el teniente de rey enviaba a un soldado y un ayudante de la plaza para garantizar el correcto desarrollo de los festejos y proceder contra los que participaban de los disparos pero sin la preceptiva licencia de Ignacio de León[28]. Las informaciones vertidas por Manuel Pallares

---

[24] AGS, GM, leg. 1375, «Petición de Bernardo de Eguiarreta al auditor de guerra para la citación de testigos», septiembre de 1758.

[25] AGS, GM, leg. 1375, «Auto de Sebastián del Castillo sobre la solicitud de Bernardo de Eguiarreta», 14 de septiembre de 1758.

[26] AGS, GM, leg. 1375, «Carta de Bernardo de Eguiarreta a Pedro Luís Sánchez», 23 de agosto de 1758.

[27] AGS, GM, leg. 1375, «Carta de Pedro Luís Sánchez a Bernardo de Eguiarreta», 24 de agosto de 1758.

[28] *Ibidem*. El número de soldados enviados para garantizar el orden público durante las festividades dependía de la repercusión de la festividad y la concurrencia de población. Con ello, la asignación total de efectivos podía variar hasta el envío de la tropa correspondiente. *Vid*. AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Manuel Pallares sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta», 16 de septiembre de 1758.

no solo corroboraban las palabras de Sánchez sino que desde 1707 ni el intendente ni el corregidor habían mostrado oposición a que los gobernadores o tenientes de rey concedieran permisos para la construcción de altares y desarrollo de procesiones públicas[29].

Asimismo, en este proceso resulta imperioso conocer cuál fue la competencia que los testigos atribuían al corregidor. En la resolución de esta incógnita resulta de especial interés la declaración de Carlos Arnau. Maestro terciopelero de la ciudad de Valencia, había ostentado el cargo de clavario de las festividades de la calle de Emplom (*sic*) durante treinta años. Además de fundar con su testimonio la pretensión de Eguiarreta, señaló cuál había sido el papel del corregidor en el desarrollo de las fiestas:

> […] ha habido estilo que cuando hacían fiestas en la calle con maderos y pies derechos acudían al escribano mayor de cabildo por una licencia precediendo primero las dichas licencias de gobernador o comandante y que esto ha oído decir se hacía para que los altares que se hacían en las calles no impidiesen el tránsito a los carruajes[30].

Por tanto, el corregidor ni intervenía ni mostraba su oposición a la competencia atribuía al gobernador o teniente de rey como comandante de la plaza de Valencia. Su intervención estaba supeditada a que los altares erigidos no condicionaran la libre circulación de carruajes; para ello, los clavarios de las hermandades y cofradías acudían a la corporación municipal para la obtención de los preceptivos permisos.

La contundencia de las alegaciones de Eguiarreta reside en la presentación de individuos de distinto origen socioeconómico y contrastada reputación. La cuestión se fundaba en la credibilidad de los testigos a partir de su adscripción por estamento, profesión y honorabilidad. La verosimilitud de los testimonios estuvo condicionada por el recurso a dos instrumentos: la contrastación documental de la práctica argüida y, además, el corporativismo profesional. Ante el recurso a una disposición legal, los libros de registros de cofradías y hermandades se convertían en aliados para el refrendo de la costumbre. Francisco Navarro, maestro terciopelero de Valencia, ocupó el cargo de clavario de la cofradía de San Raimundo durante los años de 1755 y 1756. En cuanto a la práctica de

---

29 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Manuel Pallares sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta», 16 de septiembre de 1758.

30 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Carlos Arnau sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta», 25 de agosto de 1758.

acudir al teniente de rey para la obtención de licencias señaló que era «estilo antiguo y práctico y haberlo así ejecutado los antecedentes clavarios de dicha fiesta, ya por haberlo visto en tiempo de su recuerdo, como por hallarse notado en los libros de dicha cofradía»[31].

Otra de las herramientas de constatación era la pertenencia a un colectivo profesional y hacer extensiva la costumbre antigua a la totalidad del grupo. El ejemplo más obvio lo representa Vicente Navarro. En su testimonio de 11 de septiembre declaró ser maestro aladrero y clavario en dos ocasiones en la calle de Mulviedro (*sic*) de las fiestas de Nuestra Señora de la Merced y del Santo Cristo de la Fe. En relación a la competencia para otorgar licencia, aseguró que eran solicitadas al teniente de rey y que, como práctica habitual, eran presentadas «al alcalde de dicha calle por ser preciso lo que han ejecutado los demás clavarios en tiempo que el testigo fue alcalde de dicha calle»[32]. Por tanto, esta práctica no era un hecho aislado sino común entre las distintas asociaciones profesionales presentes en el expediente.

De este modo, la justificación de Bernardo de Eguiarreta quedó compuesta por las declaraciones de los veintidós testigos y la carta de Pedro Luís Sánchez. Por ello, una vez realizadas las indagaciones pertinentes y conformado el alegato final, por el Auto de 19 de septiembre la sumaria quedó aprobada conforme a derecho[33] y remitida al capitán general de Valencia el 22 de septiembre.

En otro orden de cosas, el 2 de septiembre de 1758 José de Avilés remitió al secretario del Despacho de la Guerra un memorial en el que justificaba su pretensión de dar licencias durante las festividades religiosas de Valencia[34]. El argumento central de su defensa era que tanto por las leyes del reino como por la

---

[31] AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Francisco Navarro sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta», 25 de agosto de 1758.

[32] AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Vicente Navarro sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta» 11 de septiembre de 1758.

[33] AGS, GM, leg. 1375 «Auto de aprobación de la sumaria de Bernardo de Eguiarreta», 19 de septiembre de 1758.

[34] El memorial fue remitido al secretario de la Guerra a tenor de la condición de José de Avilés como oficial del Ejército y su adscripción al fuero militar. Por otro lado, el recurso a esta vía fue más evidente si cabe con la designación de Sebastián del Castillo, hombre de toga y oidor de la Audiencia de Valencia, para la resolución del pleito. Con relación a la compleja relación entre el intendente y el tribunal de justicia, *Vid*. Ricardo Franch Benavent, «las oportunidades de enriquecimiento…», *op. cit.*; Enrique Giménez López, *Los servidores del rey en la Valencia del siglo XVIII: estudio y repertorio biográfico*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2006.

jurisdicción ordinaria que ostentaba «no tienen ni pueden tener acción los gobernadores militares, no siendo corregidores, y menos los tenientes de rey que no son uno ni otro, ni más facultad que para el auxilio de la tropa, si se le pidiere, para la quietud u otros respectos»[35]. Por tanto, la base de su alegato se resume en la legalidad vigente y, además, en la práctica realizada en el Reino de Valencia hasta la primera mitad de la centuria. Según las informaciones de los dos testigos que constan en el memorial, y cuyas referencias biográficas se omiten por completo, hasta el año 1747 la concesión de las licencias eran entregadas por el corregidor y no por el teniente de rey «teniendo por ficción la costumbre que se figura»[36]. De igual modo, aunque el texto trataba de sustentar jurídicamente la pretendida competencia, por otro lado cuestionaba su proceder como intendente-corregidor al reconocer que a pesar de estar enterado de dicha facultad no solicitaba los correspondientes permisos[37].

Finalmente, tanto Bernardo de Eguiarreta como José de Avilés conformaron sus respectivas justificaciones de acuerdo a lo establecido en la Orden de 11 de agosto de 1758. El objetivo era común y se reducía a ver reconocida su competencia para otorgar licencias para la celebración de festividades religiosas. A partir de ese momento, correspondió al rey la decisión de graduar una necesidad que tenía autorizada la costumbre y ejercer su autoridad como juez supremo del Estado.

Análisis de los resultados

En relación al procedimiento seguido en la toma de declaración, la pauta fue idéntica para todos los casos analizados. Ante la presencia de Sebastián del Castillo y del escribano, Bernardo de Eguiarreta procedía a la presentación del testigo. Tras ello, el auditor recibía el juramento del testigo. Éste consistía de forma preceptiva en la invocación al nombre de Dios y la realización de la señal de la cruz para, posteriormente, comprometerse a «decir verdad de lo que supiere y fuere preguntado»[38]. Asimismo, en la justificación constaba el nombre y apellidos de los testigos, la fecha y lugar de la toma del testimonio, la edad y la declaración de la causa auditada.

---

35 AGS, GM, leg. 1375, «Justificación de José de Avilés a Sebastián de Eslava», 2 de septiembre de 1758.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Francisco Navarro…», 25 de agosto de 1758.

Sin embargo, junto a este patrón común, conviene señalar que en determinados testimonios la información proporcionada fue mayor en otros campos. Estos aspectos son, a saber: la profesión, la mención a la vecindad y el cargo ostentado en una cofradía o hermandad. Atendiendo a valores numéricos, la disparidad cualitativa en cuanto a unos testimonios y otros resulta más evidente si cabe: a) en relación a la profesión, el número global de menciones expresas se reduce a 19 de 22 testigos (86,36 por 100); b) las referencias a la vecindad son inferiores a los otros campos, y queda reducida a 6 de 22 individuos (27,27 por 100); y c) representado por aquellos testimonios que recogen la vecindad del sujeto, lo cual aparece contenido en 11 de los 22 declarantes (50 por 100).

La profesión es uno de los campos que permite obtener información biográfica de los personajes. En el expediente aparecen tres personas de las cuales se desconoce su dedicación pero se les reconoce una condición distinguida. La razón para omitir el empleo de estos tres testigos no aparece expresa, sin embargo, podría relacionarse con el cese de su actividad profesional y la gestión del patrimonio familiar[39]. La dedicación del resto de los testigos es muy variada, distinguiendo un total de nueve profesiones: maestro aladrero, cochero, herrero, labrador, militar, músico, polvorista, sedero y terciopelero. En este sentido, los labradores son la profesión más representada (5), seguida de los músicos (3) y polvorista (3), los terciopeleros (2) y herreros (2). El resto contaría con un solo miembro. De igual modo, el análisis de las distintas edades de los testigos aporta resultados destacables. A partir del cálculo de los casos se establece una media aritmética de 53,27 años, con un valor máximo que se sitúa en los 80 años y que corresponde al testimonio de Manuel Pallares[40]. Por otro lado, el punto inferior se sitúa en 38 años de edad y está representado por Francisco Navarro[41].

Durante la elaboración de la justificación, la referencia al marco espacial fue una constante, de hecho en todas las declaraciones consta que fueron tomadas en la ciudad de Valencia. Otra cuestión muy distinta era que los interrogados realizasen mención expresa a la población o vecindario al que pertenecían. Por ello, las alusiones corresponden a arrabales y poblaciones periféricas de Valencia, tales como Alboraya, Campanar y Rusafa. También aparecían referencias directas

---

39 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Juan Bautista Català sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta» y «Testimonio de Carlos Roca sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta», 16 de septiembre de 1758; «Testimonio de Manuel Pallares…», *op. cit.*

40 *Ibidem*.

41 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Francisco Navarro…», *op. cit.*

a la propia capital, tales como las calles de Guarte y Mulviedro (*sic*), o la de San Vicente, que según el testimonio de Miguel Cru para mayor exactitud «se situaba extramuros de la ciudad»[42]. Del análisis de las referencias toponímicas y las profesiones de los testigos se observa una relación directa entre las actividades económicas que se establecían entorno a la ciudad y su franja territorial más inmediata y circundante. Así, todas las menciones expresas a los distintos empleos están centradas en la actividad agrícola, lo cual concuerda con el papel que representaba el agro en la economía de las sociedades del Antiguo Régimen.

Por otro lado, la mención expresa al cargo desempeñado en una cofradía o hermandad aporta referencias sobre la celebración de las festividades en la Valencia del Setecientos. De la relación de testigos se desprenden continuas referencias a la figura del clavario, a quien se le reconoce tareas de gestión administrativa como la obtención de licencias de las autoridades para la celebración de las fiestas. A ellos competían la solicitud de las licencias al gobernador o teniente de rey de la plaza, eludiendo así cualquier amonestación por incumplimiento del procedimiento; de igual modo, la seguridad de los festejos quedaba garantizada con la asignación de una tropa militar[43].

Pero esta tarea en ocasiones abocaba al clavario a relacionarse con otras instituciones, en concreto, las corporaciones municipales. Y esto sucedía si la celebración de la fiesta pasaba por la construcción de un altar en la calle y sus dimensiones dificultaban la libre circulación del tránsito rodado. Entonces, el escribano debía acudir al escribano mayor del cabildo para la obtención de la correspondiente licencia[44].

Las alusiones al desarrollo de las festividades es una constante[45]. Según Francisco Navarro, la imagen de la divinidad era llevada desde la casa de uno de los

---

42 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Miguel Cru sobre la pretensión de Bernardo de Eguiarreta», 11 de septiembre de 1758.

43 *Vid*. nota 30.

44 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Carlos Arnau…», *op. cit*.

45 Del compendio total de obras relativas a este campo, conviene señalar: Víctor M. Mínguez Cornelles, «El juego caballeresco. Su resurgimiento en Valencia durante la segunda mitad del siglo XVIII», en Alberto Romero Ferrer (coord.), *De la Ilustración al romanticismo 1750-1850: VI encuentro «Juego, fiesta y transgresión»*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1991; María Pilar Monteagudo Robledo, Fiestas *reales en la Valencia moderna. El espectáculo del poder de una monarquía ideal*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1995; Alfredo Rodríguez González y Palma Martínez-Burgos, La fiesta en el mundo hispánico, Cuenca, Universidad de Castilla La-Mancha, 2004; VV.AA, *La fiesta barroca. El Reino de Valencia (1599-1802)*, Castellón, Universitat Jaume I, 2010.

cofrades hasta la iglesia, y el recorrido estaba amenizado con la música de «timbales, clarines, dulzainas, música, fuegos artificiales y demás cosas pertenecientes para el lucimiento de dicha fiesta»[46]. Indudablemente, en la religiosidad popular de los valencianos en el siglo XVIII, la música y la pólvora ocupaban un lugar de excepción. A ello cabía sumar los juegos para el esparcimiento de los asistentes en las celebraciones de esta índole, como por ejemplo, las corridas de caballos[47]. El poder de convocatoria de las festividades patronales originaba una alarma ante posibles problemas de masificación o dificultad para controlar el precio de productos básicos. En este sentido, la actuación del cabildo municipal era primordial, comprendiendo su regulación al ya mencionado tránsito de los carruajes o la prohibición de juegos de azar en las calles[48].

Reflexiones finales

En conclusión, el estudio ha permitido conocer que el origen de la disputa entre el intendente y el teniente de rey residía en la competencia de dar licencias para la celebración de festividades religiosas. A su vez, esta situación fue posible amén el reforzamiento de la figura del rey en la administración del Estado, inclusive en aquellos asuntos relativos a la esfera eclesiástica y objeto de análisis en este trabajo, como los acaecidos en Valencia en el año de 1758.

Los testimonios expuestos han constatado la figura del clavario como pieza central en la gestión de las cofradías y hermandades religiosas y, a partir de éste, el origen socio-profesional de los hombres que ocuparon dicho cargo. Éste último aspecto, además, ha mostrado un horizonte en el que están representadas algunas de las actividades profesionales de la capital del antiguo Reino y, asimismo, una dicotomía constante: el carácter eminentemente agrario de la economía valenciana, y la sacralización de la sociedad y el Estado borbónico durante el Siglo de las Luces.

---

46 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Francisco Navarro…», *op. cit*; *Relación de las fiestas celebradas en Valencia en los días 19, 20 y 21 de febrero de este año de 1789 con motivo de la proclamación del rey nuestro señor don Carlos IV*, Valencia, Imprenta de José Esteve y Cervera, 1789, p. 16.

47 AGS, GM, leg. 1375, «Testimonio de Miguel Cru…», *op cit.*

48 VV.AA, *La fiesta barroca…, op. cit.,* p. 47; *Relación de las fiestas…*, *op. cit.*, p. 4.

VILLAS COSTERAS, ÉLITES MUNICIPALES, COFRADÍAS E INSTITUCIONES RELIGIOSAS: CORCUBIÓN Y MUROS DE 1650 A 1800

Rodrigo Pousa Diéguez
Universidad de Vigo

Resumen:
En las villas de Corcubión y Muros élites concejiles e instituciones religiosas mantienen unas estrechas y conflictivas relaciones. En Muros estas élites se disputan el control de la cofradía de mareantes y sus prerrogativas políticas; y en las iglesias parroquiales, a través del patronazgo, la promoción de familiares y clientelas.

Palabras clave:
Poder, religiosidad, Galicia, cofradías, colegiatas.

Abstract:
In the villages of Corcubion and Muros, councilors and religious institutions are tight related. In Muros these elites fought about controlling the seamen brotherhood and his political privileges. Power elites would find in Muros and Corcubion churches patronage a way of promote relatives.

Key words:
Power, piety, Galicia, brotherhood, collegiate churches.

Las villas de Corcubión y Muros, estaban ubicadas en la costa atlántica gallega, en la provincia y diócesis de Santiago. Se trata de dos villas portuarias, que encabezan dos amplias jurisdicciones: Corcubión, compuesta de 22 parroquias, se extiende a lo largo de 205 Km²; y Muros, con 29 feligresías, tiene una superficie de 271 Km². Ambas villas son de señorío: Corcubión pertenece al conde de Altamira y Muros al arzobispo de Santiago –dos de los mayores señores de

vasallos de Galicia, con 16.785 y 71.404 respectivamente[1]–, que poseen la jurisdicción tanto civil como criminal.

El principal objetivo radica en el estudio de las élites de poder locales y sus relaciones con las instituciones religiosas de Muros y Corcubión: el papel jugado en las celebraciones religiosas, así como en su administración y control de sus fábricas y prebendas, derivados del patronazgo que ejercían en virtud de sus cargos públicos. Se prestará especial interés al choque de intereses entre laicos y eclesiásticos, que conllevará la intervención tanto de tribunales seculares como eclesiásticos. Por último y por tratarse enclaves costeros en los que las actividades marítimas tienen un papel fundamental, se analizarán las formas de asociacionismo religioso de los mareantes, sus atribuciones políticas y vinculación a las mismas élites.

Para ello, se ha recurrido fundamentalmente a fuentes de tipo notarial y judicial: la documentación notarial del Archivo Histórico Universitario de Santiago (AHUS), y los pleitos y ejecutorias de la Real Audiencia de Galicia[2] conservados en el Archivo del Reino de Galicia (ARG), han constituido la base fundamental de este trabajo. Además se ha revisado la documentación correspondiente a la Colegiata de Muros y la Cofradía del Espíritu Santo del Archivo Histórico Diocesano de Santiago (AHDS). Sin dejar de lado las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada. Los principales problemas encontrados radican en la escasa documentación notarial de Muros conservada, así como los inherentes a la tipología de las fuentes. En este sentido el conocimiento que proporcionan sobre las redes es bastante limitado, que podría ampliarse a través del trabajo con los libros sacramentales.

Muros y Corcubión son dos núcleos escasamente poblados. Solo Muros supera en 1787 el umbral de los 2.000 habitantes, siendo la cuarta villa costera más poblada de la Galicia del momento –por detrás de Pontevedra (4.014), Vigo (3.434) y Viveiro (2.746)–. Por su parte, Corcubión solo alcanza los 1.000 habitantes en el censo de 1768[3], y decae a finales de siglo, con 907 en el censo de Floridablanca[4]. Sus pequeñas dimensiones se enmarcan en un territorio emi-

---

1 Antonio Eiras Roel, «El señorío gallego en cifras: Nómina y ranking de los señores jurisdiccionales», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 38, 103, 1989, pp. 113-135.

2 En adelante RA.

3 AAVV, *Censo del conde de Aranda: 1768*, tt. 6 y 9, Madrid, Instituto Nacional de Estadística, 2001.

4 AAVV, *Censo de 1787*, t. 4, Madrid, Instituto Nacional de Estadística, 1990.

nentemente rural como lo era el Reino de Galicia, con una baja tasa de urbanización (del 4,2%), en el que en 1787 solo 20 núcleos –14 de ellos costeros[5]– superan los 1.000 habitantes[6].

En el siglo XVIII estas villas destacan por su actividad pesquera y el comercio de sardina salada –en el caso de Muros también de congrio seco– destinados sobre todo a los puertos cántabros[7]; junto con el comercio de vino, importado desde el Ribeiro, Salvaterra y A Ulla[8]. Estas explican el poder alcanzado por los gremios y cofradías de mareantes, en especial en la villa de Muros, así como de los sectores sociales que las controlan.

Su jurisdicción y gobierno se ejercen de forma distinta. En Corcubión el conde de Altamira nombra un juez ordinario encargado de administrar justicia por espacio de tres años en la villa y su jurisdicción (que con frecuencia actúa como administrador de las rentas de Altamira en el partido[9]), dos escribanos de número, y tres regidores para su gobierno –ampliados a cuatro en 1772–.

En Muros el arzobispo también nombra un juez ordinario para administrar justicia en la villa y su jurisdicción, además elige mediante el sistema de cobrados[10] dos alcaldes anuales a presentación del concejo y con aprobación de los vecinos que podían administrar justicia en la villa, seis regidores y cinco escribanos de número.

Jueces, alcaldes, regidores y escribanos de ayuntamiento poseen voto en las sesiones del regimiento, junto con el procurador síndico general y los diputados del común. Esto resulta de especial importancia para aquellos dedicados a las actividades comerciales, al recaer en el concejo la fijación de los precios de productos como el vino o de arrendar el ramo de aguardientes –en el caso de Corcubión–, y controlar y administrar las instituciones eclesiásticas sobre las que poseen el patronazgo.

---

5 Antonio Eiras Roel, *La población de Galicia 1700-1860: Crecimiento, distribución y estructura de la población de Galicia,* Santiago de Compostela, Fundación Caixa Ourense, 1996, p. 96.

6 Antonio Eiras Roel, *La población de Galicia…*, *op. cit.,* p. 98.

7 ARG, RA, leg. 9.921, núm. 1, f. 121.

8 AGS, CE, RG, lib. 250, ff. 91-120 [Corcubión] y lib. 240, ff. 507-536 [Muros]. Y ARG, RA, leg. 17.133, núm. 31.

9 AHUS, Prot., lib. 1.865, f. 83; lib. 1.867, f. 48 y lib. 1.869, f. 59.

10 María López Díaz, *Gobierno y hacienda municipales: Los concejos de Santiago y Lugo en los siglos XVI y XVII,* Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 1994, p. 27.

Los cargos públicos de estas villas eran ostentados en su mayoría por familias hidalgas, escribanos, algún miembro del Santo Oficio y algún militar[11]. Pero si debemos destacar una característica distintiva de las élites políticas de Corcubión y Muros es su vinculación directa con actividades económicas y mercantiles. Este es un rasgo diferencial frente a otros concejos gallegos como Santiago[12] o Vigo[13], donde la burguesía solo comienza a acceder a las regidurías al final del período.

En Muros y Corcubión las élites políticas, con frecuencia, son al mismo tiempo élites económicas: jueces, regidores y procuradores generales combinan el ejercicio de sus cargos con las actividades comerciales. Muchos son los dueños de embarcaciones que se dedican al comercio de vino y sardina –dos de las actividades económicas más lucrativas en estas villas, además de su flete[14]–. Las embarcaciones les proporcionan también un medio para la comercialización por mar del grano, que recibían en pago de sus posesiones forales o sinecuras, a otros puertos[15]. Esta posición económica aumenta su capacidad de control sobre una comunidad, que vive fundamentalmente de las actividades marítimas.

Por señalar algunos ejemplos de lo anterior, en Muros los regidores Sebastián de Basarra (1703-1734), Juan Arredondo (1692-1717)[16], Pedro Domínguez (1702-1708[17]), Felipe Arredondo (1718-1738), Sebastián Jiance (1715-1744), Alberto Jiance (1756-1762)[18] o José María Calderón (1796) se dedicaron al comercio de sardina y de vino[19], junto a algunos procuradores generales como Antonio Calderón (1742, 1743 y 1788). Entre las propuestas en los cobrados para alcaldes de la villa de Muros también abundan comerciantes y propietarios de embarcaciones, como: Francisco de Hevia, Gonzalo Basarra, Alberto Jiance, Antonio Calderón, Casiano Pérez, etc.[20].

---

11 Don Francisco de Nabas Espínola (regidor de Corcubión) y Bartolomé Patiño y Caamaño (regidor de Muros).

12 María López Díaz, «Oligarquías urbanas, crisis del Antiguo Régimen y primer liberalismo en Galicia, 1750-1815», *Obradoiro de Historia Moderna,* 19, 2010, pp. 187-214.

13 Juan Miguel González Fernández, «Oligarquía urbana y gobierno municipal en el Vigo del siglo XVIII», *Castrelos,* III-IV, 1991, pp. 285-317.

14 AGS, CE, RG, lib. 240 [Muros] y lib. 250 [Corcubión].

15 ARG, RA, leg. 24.364, núm. 10, ff. 96-205.

16 ARG, RA, leg. 8.540, núm. 28.

17 ARG, RA, leg. 20.195, núm. 16

18 ARG, RA, leg. 10.691, núm. 44, f. 1.

19 ARG, RA, leg. 1.982, núm. 71.

20 AHSD, Fondo General, Jurisdicciones, caja 134, s.f.

Concejo y vida religiosa

En estas villas vida política y vida religiosa son realidades que se superponen, interconectadas por los intereses de unos y otros. En ellas, el patronazgo es el principal instrumento de control de las instituciones religiosas, del que se lucran, al tiempo que se ven supeditadas al control de la villa y en especial de sus élites. Esto dará lugar a no pocos conflictos. En ellas la vida civil se encuentra estrechamente vinculada al calendario religioso. Este marca los principales acontecimientos del calendario político, las festividades, e incluso sirve de referencia a la principal actividad económica: la pesca.

En ambas villas las campanas de las iglesias parroquiales convocan, el día uno de cada año, día del Emmanuel, a regimiento y vecinos para en concejo realizar la elección de los distintos oficios anuales (procuradores generales, diputados del común, etc.)[21]. En Muros, el día de san Esteban los vicarios de la cofradía de mareantes se reúnen para elegir al procurador general, que presentarán para su aprobación al concejo el día uno tras la eucaristía[22]. En el mismo día los vicarios de la cofradía de mareantes eligen en la sacristía de la colegiata al escribano del ayuntamiento. Por su parte, los vicarios son elegidos por Pascua de Pentecostés[23]. Por lo que respecta a otras festividades, como las de San Pedro y San Roque, en Muros, son además financiadas por la villa. Se celebran con una corrida de toros, que son aportados por los arrendatarios del abasto de carnes, como cláusula expresa impuesta por el regimiento[24]. Las propias corridas son dirigidas por la justicia desde los balcones de la casa consistorial[25].

Las élites municipales disponen además de un lugar propio y destacado en cada una de las funciones. Tienen reservados los primeros bancos de las iglesia, colocándose en orden estricto: primero el juez, luego los alcaldes y después, por antigüedad, los regidores; en igual orden se procede a la recepción de la ceniza o la comunión, y a besar el manípulo al final de la eucaristía, como «los primeros del cuerpo secular». Las procesiones son presididas por los jueces, que llevan a los alcaldes a sus costados, seguidos del resto de los vecinos. El Miércoles de Ceniza, el día de la Presentación de Nuestra Señora y el Domingo de Ramos, los

---

21 AHUS, Prot., lib. 1.619, f. 1 [Corcubión] y lib. 819, f. 29 [Muros].
22 AHUS, Prot., lib. 299, f. 9.
23 ARG, RA, leg. 26.288, núm. 36, s.f.
24 AHUS, Prot., lib. 499, f. 18 y lib. 514, f. 21.
25 ARG, RA, leg. 9.134, núm. 3, f. 1.

jueces son también los primeros en recibir la ceniza, el ramo y el cirio respectivamente. El Jueves Santo el cura pone en el cuello del juez, o alcalde en su ausencia, –como justicia– la llave del monumento[26]. En Muros el día del Corpus el procurador general porta simbólicamente un hacha entregada por la cofradía de mareantes[27]. El calendario religioso también marca otras actividades como la pesca. Realizándose la del congrio entre Nuestra Señora de la Candelaria y la de Nuestra Señora de septiembre[28].

La connivencia entre instituciones religiosas y políticas, basadas en el juego de intereses mutuos, dará lugar a unas estrechas y conflictivas relaciones con cofradías, iglesias y hospitales, sobre las que ejercen su patronazgo. No obstante, existen notables diferencias, por lo que una villa y otra han de ser abordadas por separado. Mientras en Muros el gremio de mareantes se aglutina en una fuerte cofradía con un importante papel político, en Corcubión el gremio, pese a funcionar como tal y disponer de medios asistenciales y de protección para sus componentes y familias, no da lugar a la consolidación de una cofradía. Ello se debe al tardío desarrollo demográfico y económico de Corcubión, siendo los siglos XIV y XV en los que se focaliza la fundación de cofradías de mareantes del norte peninsular[29].

La Cofradía del Espíritu Santo y San Esteban de Muros

El caso de la Cofradía del Espíritu Santo de Muros es uno de esos en los que cofradía y gremio se confunden[30]. Sus constituciones fueron aprobadas en 1465 por el arzobispo Fonseca[31]. Como la mayoría de cofradías gremiales se caracterizaba por aglutinar bajo el culto al patrón a un gremio –en este caso el de mareantes–favoreciendo la defensa de cada uno de sus miembros y del todo. Aunque es un fenómeno que ya no documentamos en los ss. XVII ni XVIII, en el siglo

---

26 ARG, RA, leg. 24.904, núm. 5, s.f.

27 AHDS, Fondo general, Colegiatas, lib. 344.

28 ARG, RA, leg. 17.406, núm. 80, ff. 1-14.

29 Bermeo, Fuenterrabía, Iciar, Plencia, etc. Ernesto García Fernández, «Las cofradías de oficios en el País Vasco durante la Edad Media (1350-1550)», *Studia Historica*, 15, 1997.

30 Inmaculada Arias Saavedra y Miguel L. López-Guadalupe Muñoz, «Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII», *Studia Historica*, 19, 1998, pp. 209.

31 ARG, RA, leg. 15.569, núm. 28, f. 39.

XVI la cofradía actuará administrando cierto tipo de justicia en la mar –donde terminaba la de los jueces ordinarios–, prendando a los mareantes del vecino puerto de Noia[32]. Esto dio lugar a continuos conflictos, aparentemente solucionados con una sentencia arbitral del arzobispo, señor de ambas villas –Muros y Noia–, en 1560. En dicha sentencia el arzobispo confirmaba el derecho a prendar de las cofradías, en la forma y casos contenidos en sus ordenanzas[33].

En otras villas como Lequeitio y Donostia, las cofradías de mareantes consiguieron estar representadas en el regimiento a través del «guardapuertos» [34]. En el caso de Muros la cofradía gozaba del privilegio de nombrar procurador síndico general de la villa. Esta elección se realizaba el día de San Esteban en la casa de uno de los cuatro vicarios, que previamente eran elegidos por Pentecostés. Pero además también poseían el derecho a escoger de entre los escribanos de número, el que lo había de ser del ayuntamiento ese año. La precitada elección se practicaba en la sacristía de la colegiata el día uno de enero tras el ofertorio, y el escribano de ayuntamiento era el primero al que se posesionaba, para después realizar la elección del resto de oficios anuales[35]. Estos privilegios serán un foco de continuas disputas, aunque lo que se cuestione no será el derecho a nombrarlos –como sí sucede en la villa de Noia[36]– sino el control de la elección y de los oficios.

La pugna de élites locales y capitulares por controlar el nombramiento de procurador general, y para ello a la cofradía, serán constantes. Los intereses fundamentales que les movían eran: el voto que este tenía el procurador para la provisión de las prebendas de la colegiata y el establecimiento de precios, sobre todo del vino[37]. Aunque solo conservamos un libro de la cofradía que abarca los años 1707-1736, nos permite comprobar como muchos de los miembros de las élites y del concejo lo eran de la cofradía, e incluso llegaban a ser elegidos como sus vicarios –Sebastián Jiance (1708), Juan Arredondo (1710), Alberto Jiance (1719), Juan Luaces (1720), etc.[38]–.

---

32 Margarita Serna Vallejo, «Una aproximación a las cofradías de mareantes del corregimiento de las cuatro villas de la costa», *Rudimientos Legales,* 5, 2003.

33 ARG, RA, leg. 17.406, ff. 39-46.

34 Lourdes Soria Sesé, «El orden jurídico de los puertos en las repúblicas de marina», *ITSAS, 7, Donostia, 2012.*

35 ARG, RA, leg. 9.921, núm. 2.

36 ARG, RA, leg. 19.324, núm. 20.

37 ARG, RA, leg. 8.540, núm. 28; leg. 13.460, núm. 21 y leg. 20.195, núm. 16.

38 AHUS, Fondo General, lib. 349.

Los pleitos presentados ante la Real Audiencia de Galicia, que han llegado a nosotros, dan buena cuenta de los intentos de control y sus mecanismos, que pasan por conseguir que la elección de los cuatro vicarios recaiga en algún individuo favorable a sus intereses, controlar la fecha y casa donde se practica la elección, hasta la coacción mediante persuasión o amenaza a los electores[39]. Aunque hay situaciones distintas, como la de 1673, en la que Alberto García Porto, regidor y procurador general, demanda a la cofradía porque para evitar tomarle las cuentas y satisfacerle la cantidad en que la villa está alcanzada –que a tenor de las cuentas conservadas era algo habitual– le habían reelegido en contra de su voluntad, por lo que el regidor y otros parientes llegaron a entrar armados en la colegiata para impedirlo. Por su parte, la justicia y regimiento encarcelará al escribano para evitar que notifique la Real Provisión de la Audiencia, y retrasarán la satisfacción de las cuentas hasta el mes de marzo[40].

En 1708 Antonio García Feijoo denuncia ante la Real Audiencia cómo el regidor, Pedro Domínguez Castilla, trataba de hacer recaer la elección de procurador general en Alberto Fernández Porrúa, su hijo político, vicario de la cofradía ese año. El interés del regidor radicaba en que tenía un hijo opositor a una canonjía de la colegiata de Muros, además de ser comerciante de vino.

La Audiencia manda realizar nueva elección, que recae en el escribano de número Jacinto Hermida. De nuevo Antonio García Feijoo advierte que no se deben admitir a la votación a Pedro Domínguez Castilla, Juan Reloba de Turnes, regidores, y a Alberto Estévez, Juan dos Barreiros, Gaspar Albela, Bartolomé Fernández, por ser parientes del regidor Juan Arredondo; ni a Sebastián Basarra, su consuegro, o a Francisco Muíño, mercader de vino y sincurero con Juan Arredondo. El 14 de febrero se libra nueva Provisión, en la que se manda repetir la elección sin admitir a los mencionados, no obstante el 21 es reelegido Jacinto Hermida (con amenazas), lo que hará librar otra del 28 de marzo prohibiendo la elección de Jacinto Hermida o Andrés Arredondo como procuradores generales[41].

En 1715 el vicario Domingo Reloba pone una querella contra el regidor Juan Arredondo, su hijo Felipe, su yerno el alcalde Andrés Rial, y otros; porque habiéndose elegido su casa para la elección de procurador general, otorgaron con algunos del gremio una escritura de acuerdo, cambiando el lugar a la iglesia, sin su consentimiento ni el del otro vicario, Matías Lago. En este caso el interés

---

39 ARG, RA, leg. 14.569, núm. 28, f. 41.
40 ARG, RA, leg. 345, núm. 49.
41 ARG, RA, leg. 14.569, núm. 28, ff. 1-76.

que tienen el regidor y sus parientes, según manifiesta, es «que se hallan actualmente comerciando en vinos y otros tratos y por este motivo y el parentesco de unos y otros [quieren] se nombre procurador de su devoción»[42]. Además de ellos el Matías de Lago, relata otro testigo, tenía un hijo opositor, al igual que el alcalde Andrés Rial.

En respuesta a esta querella se da otra contra Domingo Reloba, que junto con el juez Antonio Reloba –que había sido procurador el año anterior–, tienen sus propios intereses, como son el nombrar por procurador a Domingo Reloba para no dar las cuentas de los caudales de la villa, de los que como procurador general había sido depositario en 1714. En esta ocasión tras la Real Provisión de nuevo se suceden las presiones y amenazas a los gremiales: «algunas personas desta dicha villa andan de noche y deshoras della solisitando con votos y amenazas votos para procurador general del año que viene de sietecientos diez y seis y que para ello les provocan a los vecinos y naturales desta dicha villa causando escándalo a todos ellos y a la vesindad y república» [43].

En 1728 y 1783 es la elección del escribano la que lleva a cofrades y al regimiento ante la Audiencia. En 1728 por no respetar su derecho a elegir el escribano de ayuntamiento[44]; y en 1783 son el juez y algunos regidores los que demandan a los vicarios de la cofradía, por haberse realizado sin la acostumbrada presencia del juez y el resto de autoridades[45].

Otra de las cuestiones más conflictivas que afectó a la cofradía, vinculada a la inclusión e intromisión de las élites, fue la económica. En 1720 el gremio decide establecer un arbitrio de medio quiñón[46] sobre cada embarcación, cuyo destino era el socorro en sus necesidades y satisfacción de los que debían servir en el real servicio de marina, y otros gastos. En 1736 se litiga ante la Real Audiencia porque el reparto no se hace por quiñones, debido al trato y navegación de algunos regidores que habían nombrado por repartidor de él a Juan de Arjís. El alcalde meterá en prisión al repartidor cuando este trate de hacer el repartimiento a los capitulares por considerarse exentos. La Audiencia retirará al alcalde el conocimiento de la causa y le mandará remitir los autos, aunque desconocemos su sentencia[47].

---

42 ARG, RA, leg. 9.921, núm. 2, s.f.
43 ARG, RA, leg. 9.921, núm. 2, s.f.
44 ARG, RA, leg. 141, núm. 80.
45 ARG, RA, leg. 8.253, núm. 39, s.f.
46 Partes en que divide la propiedad de una embarcación y su pesca.
47 ARG, RA, leg. 9.098, núm. 23, ff. 1-38.

Las interferencias de las élites en su administración llevaron a que en repetidas ocasiones dejase de abonarse, restaurándose en 1742. En 1746 representan al Subdelegado de Marina su deseo de abolirlo de nuevo debido a su mala administración, ya que nunca lo habían disfrutado. Su recaudador había sido desde 1742 Simón de Loro, analfabeto, que junto con algunos miembros del regimiento y el procurador general, que eran los que realmente lo administraban, lo hacían sin dar cuenta alguna de ello[48]. El impago por los marineros lleva a una demanda ante el Intendente General, que dictaminó debían continuar pagándolo de acuerdo a las capitulaciones. Al año siguiente se apeló al Consejo de Guerra, para cuyo seguimiento Antonio Calderón da poder y pide que justicia y regimiento no puedan percibir nada por dicho concepto, hasta que dieren las cuentas y entregaren el libro donde se hallaban las capitulaciones[49]. Con respecto a las cuentas generales de la cofradía solo disponemos del libro de actas de 1707 a 1736. Aun así podemos apreciar la irregularidad en la toma de cuentas –que 1728, 1730, 1731, 1732, 1733, 1734 y 1735 no se toman–. Los ingresos procedían principalmente de las *peñoras*[50] por pescar en festivo y la cuota que cada barco pagaba; y ascendían a 4.050 rs. en 1713, aunque la variación entre unos años y otros es notable[51].

La iglesia parroquial de San Marcos de Corcubión

En el caso de Corcubión, la villa también posee ciertas prerrogativas sobre la iglesia parroquial. El patronazgo y aprovisionamiento que hace de ella conlleva el control de su fábrica y alhajas. La villa asume, entre otras cosas, el pago al padre predicador en Cuaresma y su posada, cuyos gastos debe satisfacer el arrendatario del abasto de aguardientes[52]. De un modo semejante la luz del santísimo se financia con el arriendo de la narria[53].

---

48 AHUS, Prot., lib. 503, f. 19.

49 AHUS, Prot., lib. 504, f. 11.

50 Prendas cobradas por la cofradía por la pesca en días festivos y el incumplimiento de sus ordenanzas.

51 AHUS, Fondo General, caja 349.

52 AHUS, Prot., lib.1.969, f. 25 y lib. 2.002, f. 2.

53 Impuesto sobre el carretaje de mercancías del puerto a tierra y viceversa. AHUS, Prot., lib. 1.919, f. 1; lib. 1.620, f. 1; lib. 1622, f. 1 y ARG, RA, leg. 19.930, núm. 6, s.f. y leg. 8.963, núm. 38, s.f.

El día uno de cada año en concejo abierto junto con la elección de procurador general se proveen los cargos de sacristán, mayordomo fabriquero y luminario –considerándose como dos oficios concejiles más–, a los que se paga con oblatas y quiñones de sacada de sardina. Al primero se le toman fianzas– y se le entregan las llaves de la sacristía junto con los haberes[54]. Entre sus deberes están preparar lo necesario para las funciones, y tocar las campanas; no solo para convocar a los vecinos a los oficios religiosos, sino también para las juntas del concejo o a la pesca de los cercos; y al alba y al mediodía, funcionando como un reloj, que marca la vida comunal de la villa.

El mayordomo fabriquero era el encargado de cobrar y dar cuenta de las rentas de la fábrica. Estas se guardaban en la sacristía en un arca de tres llaves, que llevaban el mayordomo, el párroco y el regidor decano. Al finalizar el año justicia y regimiento, con asistencia del cura, le tomaban las cuentas de haberes y adeudos, y la distribución de los fondos para el reparo de la iglesia y decencia del culto divino[55]. Este control ejercido por la villa chocará en más de una ocasión con el deseo de los párrocos de gestionar autónomamente la iglesia de su beneficio[56].

El control ejercido por la villa sobre la fábrica de la iglesia dará lugar a dos pleitos con los párrocos, que resisten a este control, ante la Real Audiencia: el primero en 1755; y el segundo en 1779. El primero se litiga con don José Mouriscados, cura párroco y familiar del Santo Oficio, en el que se enfrenta con la justicia y regimiento sobre los derechos de esta a nombrar sacristán y luminarios, así como el uso de las campanas[57]. En 1779 el cura, Juan Ruiz, llama a los mayordomos y les toma las cuentas llevando a su poder los haberes sin asistencia del regimiento, además de impedir al nuevo sacristán nombrado por la villa tocar las campanas y prepararlo todo para las funciones[58].

Además de estos en 1750 don José Mouriscados mantiene otro conflicto con varios matriculados, entre ellos el regidor Blas Durán, y el procurador general, Francisco Domínguez Figueroa, acerca del diezmo del pescado y lo que debían pagar por la bendición de barcos, por lo que reclamaba 460 rs. En este caso, el conflicto se resuelve mediante un acuerdo entre las partes, que se comprometen a abonarle 14 quiñones de sardina[59].

---

54 ARG, RA, leg. 7.967, núm. 18, ff. 5-6.
55 AHUS, Prot., lib. 1.987, ff. 3-4.
56 AHUS, Prot., lib. 1.620, f. 1 y lib. 1.602, f. 1.
57 ARG, RA, leg. 16.194, núm. 9.
58 AHUS, Prot., lib. 1.987, ff. 3-4.
59 AHUS, Prot., lib. 1.868, f. 52.

En cuanto a las principales familias de la villa debemos destacar su actividad como fundadores de capellanías, en las que encuadrar a sus hijos y parientes. Al menos conocemos cuatro: la de San Antonio de Padua perteneciente a Cayetano Durán Riobó[60], la de san Andrés fundada en 1751 por Andrés Durán[61], la de la Purificación adquirida por Alonso Achey en 1775 y que el mismo año funda la de San Marcos, colateral a esta[62], todos emparentados con miembros del regimiento.

La colegiata de Santa María de Muros

El patronazgo que la villa de Muros posee sobre la colegiata de santa María es la base de las complejas relaciones que la villa, y en especial sus élites, van a establecer con esta institución. Esta una de las 12 de la Galicia Moderna y de las seis de la diócesis de Santiago. Entre las características comunes se encuentran el estar ubicadas en ciudades y villas con cierto dinamismo demográfico u económico, esto sucede en el caso de las costeras que se fundan entre el siglo XV y el XVI –A Coruña, Baiona, Vigo, Cangas y Muros–. Otro rasgo común fue la tendencia de la hidalguía y los sectores acomodados a utilizarlas para colocar a sus segundones[63]. Esto se vio favorecido por la cláusula expresa de erección, según la cual las canonjías debían recaer en los vecinos de la villa. También los seculares podían optar a las canonjías, siempre y cuando tuviesen la edad necesaria, y fuesen ordenados en el plazo de un año tras la obtención de prebenda.

La colegiata de Muros fue fundada en 1504 por bula de Alejandro VI, a petición de Diego de Muros, como solución a un conflicto con el cabildo de Santiago sobre las rentas que cobraban en la villa[64]. La dotación que debía aportar la villa establecida en la bula de 10.000 mrvs, permanece sin variaciones, al menos hasta 1770. Pero de acuerdo a las declaraciones del Real de Eclesiásticos de 1752 a mayores disponía de otras rentas que superaban los 2.700 rs. al año, a los que se añadían 14.974 rs. por misas y aniversarios[65].

---

60 AHUS, Prot., lib. 2.581, f. 23.
61 AHUS, Prot., lib. 1.869, f. 43.
62 AHUS, Prot., lib. 1.985, f. 59.
63 Ofelia Rey Castelao y Baudilio Barreiro Mallón, «"Catedrales de segundo orden" las colegiatas de Galicia en la Edad Moderna», *SEMATA,* 15, 2003, pp. 281-315.
64 Baudilio Barreio Mallón, «La diócesis de Santiago en la Edad Moderna», en José García Oro (ed.), *Historia de las diócesis españolas,* 14, Madrid, B. A. C. 2002, p. 273.
65 ARG, Catastro de Ensenada, leg. 844.

La colegiata estaba compuesta por 10 canonjías, de las cuales 2 conllevaban la cura de almas. Estas eran las más cotizadas pues, de acuerdo a la bula de erección, las ofrendas de domingos y festivos correspondían exclusivamente a ellas, con excepción de las del Viernes Santo, Navidad, Pascua y Pentecostés. De entre los canónigos se elegía un prior, un contador de hacienda y un mayordomo, a cuyo cargo corría el control de las cuentas. Respecto al valor de las prebendas solo disponemos de una estimación de 1734 de 300 ducados anuales[66].

El patronazgo de la villa implica además que esta satisfaga el pago del subsidio, el salario del organista 750 rs. (1734) y los gastos de aceite y cera 1.000 rs. (1734) –a cargo del procurador general– o la fabricación de retablos como el de 1614 por valor de 850 ducados[67]. Por otro lado, las cuentas de la Cofradía del Espíritu Santo muestran que esta también contribuía, de hecho el 46% de sus ingresos en 1711 se dedican al culto en la colegiata y la celebración de las festividades[68].

La satisfacción de la dote con que debía concurrir la villa será objeto de conflictos en la segunda mitad del XVIII. En 1770 la colegiata recurre a la Real Audiencia presentando un memorial de deudores de las diversas rentas que percibía, la cual incluía a vecinos de la villa y aledaños, así como a la justicia y regimiento que adeudaba los 100.000 mrvs. de su dotación desde 1766. En 1774 la villa continúa adeudando 4.594 rs. Y en 1775 todavía adeudaban 1.800 rs. Entre 1773 y 1777 se suceden las provisiones para su abono, que con retrasos y dificultades van percibiendo, pero los impagos se extienden hasta 1801[69]. El memorial incluye también a otros vecinos de la jurisdicción y aledaños, que de igual modo adeudan las rentas procedentes de los bienes pertenecientes a la colegiata y cedidos en foro o arrendamiento.

Pero sin lugar a duda los conflictos más numerosos y relevantes son los relativos a la provisión de las prebendas. Esta correspondía a la villa como patrona, debiendo la justicia y regimiento elegir seis hombres buenos para nombrar a los examinadores de los opositores. Los examinadores eran elegidos a su vez entre los sacerdotes del entorno, en ocasiones los propios canónigos o los franciscanos de la villa[70]. Por un lado serán frecuentes los conflictos entre las élites munici-

66 ARG, RA, leg. 27.126, núm. 44, s. f.
67 ARG, RA, leg. 376, núm. 9, ff. 3-80.
68 AHDS, Fondo General, caja 344.
69 ARG, RA, leg. 376, núm. 9, ff. 3-80.
70 ARG, RA, leg. 8.992, núm. 45, f. 75.

pales, deseosas de que las prebendas recaigan en sus parientes y allegados, como así sucede y se denota de los apellidos de los canónigos.

La forma de proceder de unos y otros para la obtención de las prebendas es variada. En varias ocasiones pasa por el control y manipulación de la elección de procurador general con voto en ella. Esto sucede en 1708[71], 1715[72] y 1763[73].

Los intereses de los regidores chocarán también con el de los priores–salidos de las mismas élites–, que tratarán de adjudicar los nombramientos a su propio arbitrio. Así sucede en 1652[74], 1736, 1738 y en 1743, en que son nombrados Juan Antonio Lago Maneiro, Patricio Basarra y Francisco de Hevia, respectivamente[75]. En 1745 el prior Juan Arredondo, hermano del difunto regidor Felipe Arredondo, y en cuya compañía reside doña María Pardiñas, su viuda, –comerciante de vino y propietaria de varias embarcaciones–, litigará pleito con el regimiento por la misma causa. En esta ocasión el regimiento desea conceder las prebendas a Juan de Leis y Simón Málvarez, hijo y primo de los regidores Antonio de Leis y Blas Málvarez. Los lazos existentes entre las élites de Muros, y sus reducidas dimensiones, acaban dando lugar a una tupida red de familiaridades, amistades e intereses. Simón Málvarez no lo conseguirá en esta ocasión –lo hará en 1756–, pero sí Juan Granero, hijo del escribano de número.

El prior don José Rubio en 1718 también había conseguido votos para su sobrino José Rubio Montaño[76]. En 1727, cuando optaba Diego Medinilla, el procurador general abandonará el pleito que seguía la villa para permitir su incorporación, movido igualmente, de sus intereses personales[77]. En 1781 es uno de los opositores el que recurrirá al Consejo[78].

Los pleitos son constantes y frecuentes, lo que manifiesta la importancia que estas prebendas tenían para las familias de los principales de la villa, sucediéndose los pleitos para su consecución desde la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo del XVIII. En estos conflictos se supondrán la jurisdicción de tribunales eclesiásticos y reales, llegando al Consejo y a la Curia, pasando por la Nunciatura

---

71 ARG, RA, leg. 14.569, núm. 28, ff. 1-76.
72 ARG, RA, leg. 9.921, núm. 2, s.f.
73 ARG, RA, leg. 3.257, núm. 55.
74 ARG, RA, leg. 8.992, núm. 45, f. 165.
75 ARG, RA, leg. 8.992, núm. 45, f. 6.
76 ARG, RA, leg. 8.992, núm. 45, f. 225.
77 ARG, RA, leg. 8.992, núm. 45, f. 112 y 239.
78 AHUS: Prot. lib. 819, ff. 117-118.

–a quienes acuden unas y otras partes–, resolviéndose en muchos casos mediante bula papal –esto sucede al menos en 1674, 1725, 1727[79] y 1734[80]–.

Conclusiones

El papel de las instituciones religiosas de Corcubión y Muros rebasa el ámbito meramente religioso y simbólico. Las clases dirigentes sabrán sacar partido a las prerrogativas de villas y concejos sobre ellas. Los derechos de patronazgo en las iglesias conllevaron múltiples beneficios para aquellas, más allá del económico, especialmente en lo referente a las prebendas; ya sean las canonjías de la colegiata de Muros o a las capellanías de San Marcos de Corcubión. El interés y el beneficio fueron mutuos, tanto de una iglesia y religiosidad dotada de unos mecanismos de reproducción y mantenimiento como el patronazgo; como de unas clases dirigentes, que extienden a través de él su influencia social y cultural. Por otra parte, las cofradías de mareantes les permiten formar, bajo un mismo estandarte, junto a grupos sociales inferiores, y aprovechar su importancia numérica y económica en estas villas portuarias, para tener acceso a sus prerrogativas políticas y su jurisdicción en la mar.

79 ARG, RA, leg. 8.992, núm. 45, f. 11.
80 ARG, RA, leg. 27.126, núm. 44.

CUANDO MUERE EL REY. LUTO Y CEREMONIAL EN LA REAL CHANCILLERÍA DE VALLADOLID EN EL SIGLO XVIII

Diego Quijada Álamo
Universidad de Valladolid

Resumen:

La Real Chancillería, como alto tribunal de justicia, tuvo un protagonismo indiscutible en la celebración de las exequias por los monarcas de la Casa de Borbón en la ciudad de Valladolid a lo largo del siglo XVIII. Estas festividades de ciclo vital seguían un cuidado ceremonial legitimado por la tradición y la repetición. La organización institucional, el papel desempeñado por los principales agentes de la Real Chancillería en los actos fúnebres y la representación de los lutos son algunas de las cuestiones que permiten conocer múltiples aspectos relacionados con el protocolo y la etiqueta. Asimismo la importancia de la liturgia remarca el carácter religioso de estas ceremonias debido a la activa presencia de la Iglesia local.

Palabras clave:

Exequias, Borbones, luto, ceremonial, Real Chancillería, Valladolid, siglo XVIII.

Abstract:

The «Real Chancillería», as a high Court of Justice, was of great significance in the celebration of the Bourbon monarchs' funeral rites in the city of Valladolid during the 18th century. These events followed a ceremonial care legitimated by tradition and repetition. The institutional organization, the role played by the main agents of the «Real Chancillería» in the funeral rites and also the mourning representation are some of the issues by which we know about a variety of aspects related to protocol and etiquette. Furthermore, the importance of the liturgy emphasizes the religious nature of these ceremonies due to the active presence of the local Church.

Keywords:

Funeral rites, Bourbons, mourning, ceremonial, Real Chancillería, Valladolid, 18th century.

1. Introducción

Eran muchos los arbitrios que en materia de justicia tenía el rey, y entre sus potestades privativas estaban las de dictar leyes, interpretarlas, dar dispensas, y recibir apelaciones de los tribunales regios e, incluso, de los casos sentenciados en tribunales señoriales. El rey es juez y por ello tiene una especial presencia y representación en el mundo judicial. Así, a pesar de su ausencia física, Valladolid durante la Edad Moderna es sede de dos altos tribunales de la justicia civil (Chancillería) y de la religiosa (Inquisición).

La muerte del monarca, celebrada en todo el reino –con especial atención por las corporaciones reales–, lo es de forma significativa en los tribunales de justicia. Las exequias por personas reales, señalan Adelaida Allo y Juan F. Esteban Lorente, «constituían una de las partes más significativas del protocolo ceremonial funerario de la monarquía hispana durante el Antiguo Régimen»[1]. Estas festividades, inscritas en el marco de las celebraciones de ciclo vital en honor a la monarquía, formaban parte de un importante entramado de actuaciones representativas y simbólicas, cuyo guión, cuidadosamente estudiado, imitaba los modelos históricos partiendo de los precedentes[2]. De esta manera queda configurado un particular ceremonial funerario que perdura durante la Edad Moderna, que sienta sus bases con Felipe II y permanece prácticamente inalterable hasta el siglo XIX, a pesar del cambio dinástico acaecido en 1700 con el advenimiento de los Borbones[3].

---

1 María Adelaida Allo Manero y Juan Francisco Esteban Lorente, «El estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII», *Artigrama*, 19, 2004, p. 39.

2 Algunos trabajos sobre exequias regias para otras ciudades: José Jaime García Bernal, «Memoria funeral de los Austrias. El discurso histórico y las noticias políticas en las exequias sevillanas de los siglos XVI y XVII», en Krista de Jonge y otros (coords.), *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*, Madrid, 2010, pp. 673-704; Eliseo Serrano Martín, «Lutos en la ciudad ilustrada. Cultura política en las exequias aragonesas del siglo XVIII», en Ofelia Rey y Roberto López (coords.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, Santiago de Compostela, 2009, pp. 397-410; María Dolores Campos Sánchez-Bordona y María Isabel Viforcos Marinas, *Honras fúnebres reales en el León del Antiguo Régimen*, León, Universidad de León, 1995; Yolanda Barriocanal López, *Exequias reales en la Galicia del Antiguo Régimen. Poder ritual y arte efímero*, Vigo, Universidad de Vigo, 1997; Denise León Pérez, *Las exequias reales en Madrid durante el primer tercio del siglo XVIII: corte y villa*, León, Universidad de León, 2010; Diego Quijada Álamo, «La muerte del rey. Honras fúnebres reales en la ciudad de Palencia en el siglo XVIII», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses. Academia Palentina de Historia, Letras y Bellas Artes*, 84, 2013, pp. 137-163.

3 *Cfr.* Javier Varela, *La muerte del rey: el ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990.

Es sabido que las celebraciones de honras por la muerte de un soberano se hacían no sólo en la iglesia catedral de cada ciudad donde el acontecimiento adquiría gran espectacularidad por el realce otorgado por la Ciudad. También las parroquias y conventos y, en el caso de Valladolid, instituciones reales como el Tribunal de la Real Chancillería o la Universidad se veían requeridas para celebrar sus propias exequias[4]. La Chancillería, como alto tribunal de Justicia, y por ende, máximo representante del poder regio en una ciudad que había sido tiempo atrás sede de la corte, jugó un papel destacado en este ceremonial fúnebre. La evolución del protocolo –cambios y permanencias– en el siglo XVIII, las presencias y las ausencias, el papel de los principales agentes (Presidente, oidores, alcaldes del crimen), la jerarquización de los espacios, son algunas de las cuestiones que se analizan en este trabajo, sin olvidar el carácter religioso y los numerosos «componentes sacros»[5] que imperaban en las exequias regias como consecuencia de la presencia y activa intervención de la Iglesia local en ellas.

2. Cuando la muerte avisa: rogativas

Acaecida la muerte del rey, la personalidad que encarnaba la autoridad regia en ese momento –heredero o reina gobernadora–, mediante cédula real, comunicaba la noticia a las principales instituciones radicadas en Valladolid, es decir, corregidor, Ayuntamiento, Cabildo Catedral, obispo, Inquisición, Chancillería y Universidad. Estas, a su vez, enviaban cartas a la corte manifestando sus condolencias, cuyas respuestas seguían un modelo formal establecido y legitimado por la tradición. La carta original despachada por la Chancillería, de la que se transcribía copia en los libros del Acuerdo, era rubricada por el Presidente y oidores antes de entregársela al portero más antiguo para que la llevase sin demora a la corte. Para este cometido se le libraban veinticuatro ducados en concepto de gastos de justicia.

---

4 Para el caso de la Universidad de Valladolid puede verse: María José Redondo Cantera, «Nos habebit humus: Espacio docente y rito funerario en la Universidad de Valladolid durante la Edad Moderna», en Eliseo Serrano Martín (dir.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, 1994, pp. 471-497; Margarita Torremocha Hernández, «Universidad de Valladolid: Fiestas académicas y fiestas reales en el Setecientos», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 15, 1994, pp. 205-218.

5 Teófanes Egido López, «La religiosidad colectiva de los vallisoletanos», en Luis Miguel Enciso Recio [et al.], *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1984, pp. 192-196.

En ocasiones, llegada la hora de la agonía, las plegarias constituían la antesala de las exequias. Para ello, la sociedad del Antiguo Régimen celebraba rogativas por la salud del monarca, expresiones evidentes de la religiosidad popular. En el caso de Luis I, la Chancillería, con su presidente y oidores, que conformaban el Real Acuerdo, tuvo noticia de la enfermedad del joven monarca y estableció celebrar una rogativa el 3 de septiembre de 1724 en el convento de san Benito. Asistieron todos los oficiales, subalternos y magistrados. Estos últimos conformaban el núcleo fundamental de la Chancillería, compuesto por el Presidente, oidores, alcaldes del crimen, juez mayor de Vizcaya, alcaldes de hijosdalgo, fiscales de lo civil y criminal, alguacil mayor y, en ocasiones, el pagador[6]. La comitiva recorrió las calles de Chancillería, plazuela Vieja, Cañuelo, Platería, Especería y Fuente de la Rinconada, hasta llegar a las puertas principales del monasterio. La carroza principal que trasladaba al Presidente, a quien acompañaban los dos oidores más antiguos, iba precedida por los alguaciles de corte a caballo. El resto de ministros hicieron el recorrido en sus coches. A su llegada tomaron asiento en los bancos distribuidos en dos coros en el interior del templo, el abad presidió la misa y la comunidad cantó la rogativa con gran solemnidad[7].

3. Confirmación y organización «desde arriba»

Era frecuente que Valladolid tuviera noticia del luctuoso acontecimiento días antes de recibir la notificación oficial. Por este motivo, el Real Acuerdo mandaba cerrar la Chancillería y cesar el despacho y ordenaba tocar en señal de duelo el reloj durante nueve días como era costumbre, sumándose al tañido de las campanas de todas las parroquias y conventos de la ciudad. Los alcaldes del crimen subían a la estancia del Presidente y debatían el modo de dar los pregones, pues a ellos correspondía tal misión. Un escribano de cámara de la sala del crimen, tres alguaciles de corte a caballo con capas largas de luto y un pregonero eran los encargados de comunicar al pueblo la funesta noticia. Cuatro eran los bandos que se publicaban y los lugares más habituales, la plazuela de la Chancillería –sede de la justicia real–

---

6 A estos magistrados también se les denominaba ministros superiores o togados. Lourdes Amigo Vázquez, *Epifanía del poder regio. La Real Chancillería en el Valladolid festivo (siglos XVII y XVIII)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 76 y 78; véase especialmente nota a pie de página 130.

7 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [ARCHV], Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, ff. 696r.-697r.

, plazuela Vieja, Ochavo –centro económico y mercantil de la urbe–, y plaza Mayor –símbolo del poder civil y de la vida urbana–. Las paradas del recorrido fúnebre dejaban patente la importancia de los espacios urbanos y su jerarquización en orden a comprender la primacía de unos lugares sobre otros como puntos emblemáticos del poder civil, económico y judicial.

Tras esto, el Presidente daba aviso al corregidor para que este procediera a dar los pregones que corrían a cargo de la corporación municipal. El pregón de la Chancillería constaba de una estructura definida y diferenciada en cada una de sus partes. En primer lugar, el encabezamiento, de carácter informativo, en el que se indicaba la noticia del fallecimiento del rey mediante la siguiente fórmula:

> Mandan los señores Alcaldes del Crimen desta corte y Chanzilleria de Su Magestad que desde oy (…) por fallecimiento de la Magestad del Rey nuestro señor (…) todas y qualesquier personas asi hombres como mugeres de cualquier estado calidad y condizion…[8].

Acto seguido, el cuerpo del texto destacaba las manifestaciones públicas de sentimiento que los vasallos debían poner en práctica siguiendo el deseo expreso de la Monarquía. A continuación, señalaba la obligatoriedad de vestir lutos, su duración y la interrupción de toda manifestación de júbilo: «que ninguna persona de dia ni de noche en las calles ni otra parte puedan tocar ynstrumento alguno ni hazer vayles ni otra cosa que sea de regozixo»[9]. Por último, el texto del bando expresaba a las claras el tipo de sanción: «privacion de sus ofizios al que contrabiniere con ellos y a las demas comprendidas en las leies de estos reinos»[10]. Sin duda, un fiel reflejo del poder coercitivo de la Corona.

4. La tristeza y su representación con los lutos

A la muerte del rey todos los vasallos, sin excepción alguna, debían enlutarse para manifestar la aflicción que ocasionaba la pérdida de su rey y señor natural. Estos lutos, que exteriorizaban y hacían visible el dolor de una sociedad marcada

---

8 Idéntica fórmula se empleó en los decesos de Carlos II, Luis I, Felipe V y Fernando VI. Para el caso de Carlos III la documentación no dice nada al respecto. ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 170, 1700, f. 437v.; n.º 172, 1724, f. 698v.; n.º 174, 1746, f. 65r.; n.º 175, 1759, f. 164r.

9 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, f. 699r.

10 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 175, 1759, f. 164v.

por una profunda sacralización, estaban regulados en todo momento por las leyes y disposiciones dictaminadas por los monarcas. Desde el siglo XVI la Ciudad tenía por costumbre repartirlos entre sus regidores a costa del propio erario municipal. La Chancillería también hacía lo propio con sus ministros[11], pues para que estos costearan sus lutos entregaba a cada uno la cantidad de doscientos cincuenta reales «en la conformidad que se avia executado por muerte»[12] de numerosos reyes y reinas: Luis I, Felipe V, María Luisa Gabriela de Saboya, Mariana de Neoburgo, Bárbara de Braganza, etc.

Con el tiempo se publicaron nuevos edictos que pretendían frenar los excesos en los gastos de las ceremonias fúnebres. La sanción de una nueva pragmática por Felipe V en 1723, cuya vigencia se prolonga durante el siglo XVIII, trató de poner límite a los dispendios y regular el tipo y calidad de los tejidos, estableciendo que «los hombres, han de traer vestidos negros de paño ó bayeta con capas largas, los que las usaren, y las mugeres de bayeta, si fuere en invierno, y en verano de lanilla»[13]. También se especifica que los vecinos, «ziudadanos de cortos medios y cavezas de familia cumplan con traer sombreros negros sin aforro y sin toquilla negra o montera negra en señal de luto y sus muxeres una toca negra»[14]. Se desterraba definitivamente el uso de la chía y el capirote de la época habsbúrgica[15]. Asimismo estaba terminantemente prohibido el uso de seda en el vestido hasta el día de las honras, sin posibilidad de «hazer galas ni usar dellas ni adornos sobresalientes en las colores y su compostura»[16].

---

[11] En ocasiones, acentuando su vinculación y agradecimiento a la monarquía, estos ministros pagaban los lutos de sus criados.

[12] ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, ff. 698r.-698v. La real pragmática sobre lutos de 1696 suprimía la distribución de los mismos entre los ministros y oficiales de la Chancillería. A partir de 1714 se dará únicamente una «ayuda económica a los ministros togados, alguacil mayor, pagador y secretario». Lourdes Amigo Vázquez, *Epifanía del poder regio…*, *op. cit.*, pp. 80-81.

[13] *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Tomo 3, Libro VI, Título XIII, Ley III, Madrid, 1805, p. 186.

[14] ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 174, 1746, f. 65v.

[15] Javier Varela, *La muerte del rey…*, *op. cit.*, p. 156. Felipe V introduce una serie de innovaciones en la etiqueta de la propia corte: Denise León Pérez, *Las exequias reales en Madrid…*, *op. cit.*, pp. 52-55. Para el ceremonial de la muerte barroca resulta sumamente interesante la obra de Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 319-510, y para la muerte de los reyes, pp. 609-631. También José Jaime García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.

[16] ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, f. 699r.

El luto establecido a la muerte de Fernando VI, basado en un memorial idéntico empleado en 1711 en las honras del Delfín de Francia, padre de Felipe V, determinaba el uso de casaca con ausencia de complementos llamativos y a la moda, limitada a un forro de lana con botones y ojales de paño,

> no llevando los volsillos mas de tres cada uno y las bueltas de las mangas sin alguno; pero toda la delantera de la casaca los mismos que se estilan, sin que en la chupa aia ningun limite mas que ser los votones de paño y los ojales de lo mismo correspondientes al color de la casaca, y la corvata y bueltas han de ser de Cambrai con un dobladillo de un dedo de ancho; la espada ha de ser negra; el sombrero ha de tener una toquilla, que bulgarmente se llama de humo[17], que la caida sea tanto como de una corvata; y las medias de lana[18].

Pero el luto no concluía pasadas las jornadas de vísperas y honras, pues el tiempo oficial establecido en estos casos era de seis meses, «riguroso hasta la celebración de las honras y de alivio en los posteriores a la función fúnebre»[19]. La imagen del monarca difunto prevalecía así en la mentalidad colectiva de los súbditos por largo tiempo. Tan profundo fue el sentimiento que causó la muerte de Felipe IV (1665) en Valladolid que las colgaduras negras se mantuvieron en el tribunal de la Chancillería hasta mayo de 1667 mientras que el luto perduró hasta octubre del mismo año, «pues la piedad, y zelo catolico de nuestro Monarca difunto, haze muchos recuerdos a sus vasallos, causandoles nueuos afectos a manifestar, con obras, el dolor de su perdida»[20].

Llegado el momento, la Corona notificaba la liberación de los mismos y las gentes recuperaban los vestidos de color. Sirva de ejemplo el alivio que los ministros de la Real Chancillería pusieron en práctica a la muerte de Carlos III en 1789 al sustituir

---

17 Tela de seda negra muy delgada, rala y transparente, con la que se hacían mantos de luto las mujeres. Rosa M.ª Dávila Corona, Montserrat Duran Pujol y Máximo García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos: castellano-catalán*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2004, p. 105.

18 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 175, 1759, f. 164r. También en: ARCHV, Cédulas y Pragmáticas, caja 21, exp. 34. Para mayor ahondamiento en el modo de vestir puede verse: Amalia Descalzo Lorenzo, «El arte de vestir en el ceremonial cortesano. Felipe V», en Margarita Torrione (ed.), *España festejante: el siglo XVIII*, Málaga, Diputación de Málaga, 2000, pp. 197-204.

19 Yolanda Barriocanal López, *Exequias reales en la Galicia…, op. cit.*, p. 39.

20 Manuel Fernández de Ayala Aulestia, *Práctica y formulario de la Chancillería de Valladolid*, Valladolid, 1998 (ed. facsímil de la de 1667), pp. 52-53.

> los bolillos[21] negros, que se habian traido en las chupas, [por] los blancos que legularmente (sic) se usaban con la garnacha[22] y que esta fuese con las becas de paño en el ybierno y de lila[23] en verano o medio tiempo, ebillas de color y medias de seda[24].

En esencia el vestido de luto constituyó un verdadero «signo de ostentación»[25], que determinaba la posición de cada individuo y acentuaba más si cabe las diferencias sociales y económicas que existían entre unos y otros, incluso en el seno del propio tribunal de justicia, donde cada oficial o ministro cumplía una función específica inherente a su condición social, familiar y monetaria.

5. El rito legitimador: protocolo y etiqueta

En la organización de las honras celebradas a la muerte de los reyes en Valladolid, el Real Acuerdo tenía por costumbre elegir dos comisarios para que velaran por el correcto cumplimiento de las mismas. Esta función solía recaer en dos oidores. Así, en las ceremonias fúnebres de Luis I en 1724 correspondió a José de la Torre Despuig y Pedro Juan de Alfaro asignar los días para las vísperas y honras, que se distribuían en dos jornadas. Siguiendo el protocolo habitual, el secretario del Acuerdo daba aviso al corregidor de la ciudad y después hacía lo propio con los miembros del tribunal de la Inquisición, a quienes se invitaba «para que con su asistencia se zelebrasen [honras] con mayor solemnidad»[26]. Asimismo era imprescindible contar con otras esferas del poder religioso no menos importantes, como el obispo, y sobre todo, el cabildo catedralicio, pues era quien disponía

---

21 «Horma en que se aderezan las vueltas de gasa», encaje o tafetán azulado que usan en las bocamangas de la toga los magistrados. Real Academia Española [RAE], *Diccionario de Autoridades*, 1726, tomo I, voz bolillo.

22 «Vestidura talar con mangas, y una vuelta, que desde los hombros cae a las espaldas. Usan de ella solo los consejeros, y los jueces de las Reales Audiencias y Chancillerías». *Ibidem*, 1734, tomo IV, voz garnacha.

23 Tela de lana de varios colores usada para vestidos y otras cosas. Tomó su nombre de la ciudad de Lille, donde se fabricaba. Rosa M.ª Dávila Corona, Montserrat Duran Pujol y Máximo García Fernández, *Diccionario histórico…*, *op. cit.*, p. 118.

24 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 178, 1789, f. 6r.

25 Clara Bejarano Pellicer, «El paisaje sonoro fúnebre en España en la Edad Moderna: el caso de Sevilla», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22, 2013, p. 253.

26 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, f. 715r.

del principal y más amplio templo de toda la urbe, en cuyo recinto se desenvolvía la escenificación fúnebre con todo su boato para mayor exaltación del poder real. Ante todo, las exequias eran «utilizadas por la monarquía como escenario en el que representar el espectáculo de su poder»[27]. También formaba parte de la costumbre protocolaria que dos prebendados del Cabildo, designados a tal efecto por el deán, se pusieran de acuerdo con los comisarios de la Ciudad y Chancillería para fijar algunas de las cuestiones relativas a la organización de las funciones. El portero de mayor antigüedad convocaba a todos los oficiales y ministros subalternos de la Chancillería para que estuviesen preparados a caballo con sombreros y capas largas de luto, so pena de incurrir en una falta que acarreaba una multa de cuatro ducados. Y dispuestos de este modo, el Presidente ordenaba «que se tocase el relox en conmemorazion de difuntos todo el tiempo que correspondiese a dicha funcion»[28].

Reunido el Real Acuerdo, la corporación municipal esperaba para unirse a la comitiva fúnebre que había de proseguir hasta la seo. El protocolo seguido en estos casos era muy minucioso. En la esquina de las Descalzas Reales, junto a la plazuela de Chancillería, el alcalde del crimen más moderno, acompañado del secretario del Acuerdo y un oficial mayor, con nómina en mano, indicaba el lugar que debía ocupar cada uno de los hombres en el cortejo. Su disposición no era en absoluto arbitraria. Nada se dejaba al azar. Siguiendo un riguroso orden ascendente se colocaban de la siguiente manera: los alguaciles ordinarios de la ciudad, campo y corte, seguidos por los procuradores del número, escribanos, diligencieros, contadores, agentes de pleitos, procuradores de la Chancillería, agentes fiscales, escribanos de provincia, receptores del primer y segundo número, escribanos mayores de hijosdalgo y de la sala de Vizcaya, abogados, receptor de penas de cámara y gastos de justicia, registrador y chanciller. Tras estos, los regidores del Ayuntamiento y corregidor y, a continuación, los ministros togados del tribunal de justicia: pagador, alguacil mayor, fiscales de lo civil y criminal, alcaldes de hijosdalgo, juez mayor de Vizcaya, alcaldes del crimen, oidores (según sus antigüedades) y Presidente. Cerraban la comitiva el oidor decano, secretario del Acuerdo, capellán, caballerizo y portero de cámara de mayor antigüedad, cuya función era asistir al Presidente. La presencia del clérigo nos da

---

27 Pilar Monteagudo Robledo, «La exaltación de la monarquía en Valencia: poder, sociedad e ideología en las exequias de Carlos III», *Studis*, 16, 1990, p. 190.

28 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, f. 714v.

una idea del grado de penetración de las cuestiones espirituales en el espacio civil de la Chancillería[29].

Estos cortejos procesionales, especialmente los fúnebres, constituían, en palabras de Mª Isabel Viforcos y Mª Dolores Campos, una verdadera «expresión pública de acatamiento al orden establecido y una manifestación directa de la fidelidad al monarca y a la legitimidad dinástica»[30]. La comitiva seguía el itinerario por algunos de los lugares más destacados del núcleo metropolitano del Valladolid del XVIII. Este discurría por las calles de Chancillería, plazuela Vieja, plazuela de las Angustias, plazuela del Almirante, Cañuelo, Cantarranas, Platería, Ochavo y Lencería hasta llegar a la plaza Mayor, ante cuyo consistorio se hallaban dos regidores a caballo y el alférez mayor con el estandarte real «de tafettan negro y al remate su cruz de plata y en una de las dos caras pintado un santtisimo Christo Cruzificado y por la otra las armas reales»[31]. Tras esta parada, el acompañamiento se dirigía a la catedral. A sus puertas, como era habitual, se encontraban el deán del Cabildo y varios prebendados para recibir al Presidente y al Acuerdo, que accedían al templo sin capas ni sombreros. La etiqueta permitía únicamente el uso de garnachas y gorras para los togados y bonetes para los eclesiásticos.

Sabido era que el tribunal de la Inquisición no participaba en la procesión debido a su disposición, pues esta revelaba una notable «inferioridad respecto al número de oidores»[32], aunque sí acudía por separado a las funciones religiosas. Por este motivo, en el interior del templo, entre la capilla mayor y el coro, junto a la reja, aguardaban pacientemente sentados los miembros del Santo Oficio, que llegaban habitualmente en sus propios coches acompañados de un distinguido cortejo compuesto por

> los notarios, alguacil mayor del santo tribunal, los notarios de asiento, thesorero, el notario del juzgado de vienes confiscados, el depositario, los alcaldes de las carceles secretas y de la penitencia, un contador, el nuncio, un portero, los abogados del santo

---

29 *Cfr.* Lourdes Amigo Vázquez, «Justicia y piedad en la España moderna. Comportamientos religiosos de la Real Chancillería de Valladolid», *Hispania Sacra*, 55, 2003, pp. 85-107.

30 María Dolores Campos Sánchez-Bordona y María Isabel Viforcos Marinas, *Honras fúnebres…*, *op. cit.,* p. 68.

31 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, f. 716v.

32 Lourdes Amigo Vázquez, «El espectáculo de las postrimerías. Exequias reales en Valladolid durante los siglos XVII y XVIII», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción*, 45, 2010, p. 46.

tribunal, todos delante, en sus coches, y detrás de la carroza de dichos ynquisidores yban en otro coche sus criados[33].

El inquisidor más antiguo se encargaba de recibir y hacer la venia al Presidente cuando este llegaba, «apartandose del sitio donde estava como quatro o zinco pasos»[34], cumpliendo la formalidad establecida. De esta manera, en estricta armonía y dispuestos en dos hileras, en función de la relevancia de su cargo, tomaban asiento todos y cada uno de los ministros, eclesiásticos, oficiales y regidores de la Ciudad. En los bancos de la mano derecha, es decir, en el lado de la epístola, se ubicaban el Presidente, oidor decano y, mezclados, inquisidores y oidores hasta llegar a los alcaldes del crimen, juez mayor, alcaldes de hijosdalgo, corregidor y parte de los regidores. A la izquierda, en el lado del evangelio, y justo enfrente del oidor decano se sentaba el inquisidor de mayor antigüedad, demás oidores, alcaldes del crimen e hijosdalgo, fiscal, pagador y los restantes regidores. Por último, detrás del Presidente, en un banco raso, se hallaba el secretario del Acuerdo, mientras el portero permanecía «en pie segun era estilo y costumbre»[35]. Concluidas las vísperas, con sus nocturnos y responsos, dos regidores se acercaban hasta el Presidente de la Audiencia para mostrarle sus respetos, manifestando una vez más quién tenía prioridad y cuán poderosa era esta institución judicial que gozaba de los mayores honores regios. Finalmente el Cabildo se despedía de la Inquisición y Real Acuerdo con las más atentas cortesías y reverencias.

Al día siguiente tenía lugar la celebración de exequias con la misma asistencia que la jornada previa. La disposición era prácticamente idéntica, con la salvedad de alguna ausencia de última hora. Tal fue el caso del Presidente de la Chancillería que, «por allarse yndispuesto»[36], no acudió a la ceremonia de honras de Luis I en 1724. En su lugar presidió el acto el oidor decano Fernando de la Mata Linares[37] quien, por unas horas, pudo ocupar el preeminente sitial con dos al-

---

33 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 170, 1696, f. 106r.

34 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, f. 717v.

35 *Ibidem*, f. 718r.

36 *Ibidem*, f. 720r.

37 Regidor perpetuo de la ciudad de Valladolid, había sido alcalde mayor de la Audiencia de Galicia. En 1704 pasó a la Chancillería de Valladolid como alcalde de la sala de Hijosdalgo, obteniendo la plaza de alcalde del crimen en 1706 y la de oidor al año siguiente. Permaneció en este cargo sin ascender hasta su muerte, en 1729, cuestión que él mismo achacaba a la falta de un grado universitario. Pere Molas Ribalta, «Linajes de magistrados en el siglo XVIII», en Bernard Vincent, Jean-Pierre Dedieu (coords), *L'Espagne, l'État, les Lumières: mélanges en*

mohadas negras y silla cubierta de luto que se reservaba a la máxima autoridad del tribunal.

Comenzaba así la ceremonia litúrgica, silenciosa, solemne, triste. Oficiada de pontifical por el obispo de la diócesis, esta función incluía también la prédica de un sermón fúnebre que solía estar a cargo del canónigo magistral[38]. Tras la oración, los capitulares cantaban cinco responsos alrededor del catafalco que se hallaba erigido en el espacio central de la seo, ocupando un lugar destacado en el macabro escenario de exequias, sobre cuya estructura se depositaban los símbolos del poder monárquico[39]. El libro del Acuerdo revela que se trataba de un túmulo

> muy sumptuoso cuvierto con un rico paño y a las quatro esquinas las armas reales y encima una almuada con la corona real, zetro y espada y seis velas y alrededor del tumulo veinte y quatro achas de zera blanca[40].

Asimismo los tapices negros que adornaban estas construcciones de arte efímero acentuaban el carácter lúgubre y a la vez ensombrecían más si cabe todo el interior del templo. Era evidente que esta serie de manifestaciones tenían una finalidad propagandística que se veía reflejada en el prestigio de la autoridad que sufragaba o intervenía activamente en la puesta en escena de las honras[41].

Una vez concluida la solemne misa, Ciudad y Chancillería formaban nuevamente el cortejo fúnebre que había de conducirles a sus moradas, no sin antes detenerse en la plaza Mayor, donde el alférez se apeaba de su caballo y, acompañado de dos regidores, subía el estandarte real y lo enarbolaba en el balcón principal de un edificio consistorial revestido de tafetanes negros en señal de duelo. Llegados a las casas de Chancillería, la comitiva se disolvía y los alcaldes del crimen, fiscal y alguacil mayor acompañaban al Presidente hasta la escalera principal, y en la cancela que daba acceso a su estancia se despedían respetuosamente.

---

l'honneur de Didier Ozanam, Madrid-Bordeaux, Casa de Velázquez-Maison des Pays Ibériques, 2004, pp. 215-216; Cilia Domínguez Rodríguez, *Los oidores de las Salas de lo Civil de la Chancillería de Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997, p. 137.

38 Aunque no siempre era así, pues en las honras de la reina Mariana de Austria, acaecidas en 1696, el propio deán ofició la misa y el canónigo penitenciario dijo el sermón.

39 Para mayor profundización sobre la construcción de túmulos y aspectos relacionados con la decoración en exequias reales puede consultarse la obra de Victoria Soto Caba, *Los catafalcos reales del Barroco español*, Madrid, UNED, 1991.

40 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 172, 1724, ff. 718r.-718v.

41 Roberto J. López López, *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia 1700-1833*, Santiago de Compostela, 1995, pp. 83-84.

Pasados los días de luto riguroso, el tribunal abría sus puertas, retomaba su actividad y restablecía sus funciones, procurando, por expreso deseo del monarca, «que sus ministros y dependientes cumplan exactamente con su obligacion sin que se retarde en manera alguna la buena administracion de Justicia»[42].

Un importante cambio en el protocolo viene marcado por la ausencia de la alta nobleza en las funciones de honras durante el siglo XVIII en Valladolid, práctica que había sido habitual hasta ese momento. El precedente lo hallamos en las exequias de Mariana de Austria, en 1696. A partir de entonces el Real Acuerdo no convidó «a ningun grande de España ni titulo de los que en dicho tiempo avia en esta Ziudad»[43], cuestión que L. Amigo achaca a la evolución de la etiqueta entre nobles de alta alcurnia y el desprecio hacia estos por parte de los magistrados de la Chancillería[44].

El boato del ceremonial, reflejado en el mayor o menor grado de magnificencia de las exequias, mostraba la cota de participación de los poderes urbanos, tanto civiles como religiosos, y dejaba traslucir no solo sus relaciones políticas sino también la existencia de importantes tensiones, ya que estaba en juego la preeminencia de unas instituciones sobre otras y, ante todo, su lealtad a la Corona[45]. Por esta razón no es de extrañar que fueran frecuentes las desavenencias o desencuentros entre corporaciones, especialmente en las cuestiones relativas al protocolo[46]. Uno de los más relevantes fue el conflicto desencadenado entre el Concejo y la Chancillería de Valladolid en los funerales de Felipe IV (1665), que salió a relucir décadas después, en 1700, cuando se celebraban las exequias del último titular de la Casa de Habsburgo, Carlos II. El motivo guardaba relación directa con el destacado lugar que pretendía ocupar en el cortejo el regidor que portaba el pendón real, cuya postura defendía y avalaba el Ayuntamiento. No así el Presidente de la Chancillería, que mostró su desacuerdo e impuso su voluntad, llevando «el mejor lugar con los dos ministros mas antiguos del

---

42 ARCHV, Cédulas y Pragmáticas, caja 23, exp. 17.

43 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 170, 1696, f. 110r.

44 Lourdes Amigo Vázquez, «El espectáculo de las postrimerías…, *art. cit.*, p. 48.

45 Francisco José Aranda Pérez, «Mecanismos y fuentes de la representación del poder de las oligarquías urbanas», en Francisco José Aranda Pérez (coord.), *Poderes intermedios, poderes interpuestos. Sociedad y oligarquías en la España Moderna*, Cuenca, 1999, pp. 157-161.

46 Queremos dejar constancia de la trascendencia de las disputas por preeminencias y prelaciones entre las instituciones y los diferentes poderes que conformaban el entramado político y jurisdiccional en el Antiguo Régimen, y, por otra parte, manifestamos la dificultad de abordar estas cuestiones dadas las limitaciones de espacio para el presente trabajo.

Acuerdo»[47]. Pese a que la corporación municipal consintió tal agravio «por evitar escandalos y disturbios y no disputar en aquel lanze esta prerrogativa»[48], su protesta fue elevada al Consejo, y este emitió finalmente un dictamen favorable basándose en los precedentes históricos y en la legítima tradición inmemorial:

> Se ha resuelto que la persona a quien perteneze llebar el pendon lleve el mismo lugar que hasta aqui han llebado los antecesores segun lo practicado en las honrras de los señores Reyes Phelipe Segundo, Tercero y Quarto[49].

En definitiva, cada institución aspiraba a liderar su protagonismo en las funciones de exequias y, si era necesario, medir sus fuerzas en orden a demostrar su preponderancia frente al resto de poderes, en un contexto social determinado con «unas pautas sociales vigentes, apreciables en las normas y costumbres ceremoniales y protocolarias»[50].

6. Conclusiones

Como hemos visto, las solemnidades de honras fúnebres por los reyes en el Valladolid del Antiguo Régimen seguían un esquema celebrativo pautado, con una puesta en escena por parte de las instituciones locales, cuya importancia radica en el significado y la intención del mensaje que la Corona desea transmitir a todos sus súbditos. Estas fiestas de carácter público se celebraban no sólo en la corte sino en todas las ciudades del reino. La imposición venía marcada por las cédulas reales y estaba regulada por una normativa legislativa específica promulgada por el monarca, a quien sus vasallos debían obediencia y lealtad. Por ello, las ceremonias luctuosas eran utilizadas como mecanismo de propaganda y legitimación de un poder regio que adquiere un marcado carácter absolutista en el transcurso del siglo XVIII.

Cada una de las instituciones que participaba en las honras reales trataba de asegurar a toda costa la defensa de su papel de exaltación de la monarquía. Por un lado, la Iglesia, y en concreto su clero capitular, que adquiere un protago-

---

47 ARCHV, Libros del Acuerdo, n.º 170, 1700, f. 450r.

48 *Ibidem*.

49 ARCHV, Cédulas y Pragmáticas, caja 18, exp. 20.

50 Margarita Torremocha Hernández, «Diversiones y fiestas en Valladolid durante el Antiguo Régimen», en *Valladolid, historia de una ciudad. Congreso internacional. La ciudad moderna*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1999, vol. II, p. 502.

nismo evidente dado que la celebración está centrada en la liturgia. Por otro lado, la Chancillería, que como alto tribunal de Justicia y representante del poder regio tenía un peso específico en el ceremonial de exequias del soberano, cuyas pautas se basaban en la repetición e imitación del modelo y un protocolo que seguía un rito legitimado por la tradición.

Aunque apenas se perciben cambios en el ceremonial funerario a lo largo de la Edad Moderna, la llegada al trono de una nueva dinastía supone un giro en la etiqueta, que pasa a inspirarse en el gusto francés, cuyo cambio más notable puede apreciarse en el vestuario. Entre las escasas novedades encontramos además la reducción de los plazos de los lutos, una estética más simplificada en el vestido y cambios en la participación que excluye a la nobleza, que ya en el siglo XVIII tiene una escasa presencia en esta ciudad de «rey ausente», que no tiene esperanzas de volver a ser cortesana. Por otra parte, la calidad de la indumentaria negra usada por los súbditos acentuaba las distinciones sociales y el diferente poder adquisitivo en una sociedad netamente sacralizada, jerárquica y festiva como la del Antiguo Régimen.

EL CABILDO CATEDRALICIO LERIDANO COMO ACREEDOR MUNICIPAL A FINALES DEL SIGLO XVII

Gabriel Ramon-Molins
Universitat de Lleida

Resumen:

A falta de una red financiera profesionalizada ligada al territorio, son las instituciones eclesiásticas las que lideran el sector crediticio de la región de Lleida. Entre estas instituciones, cabe destacar el papel del cabildo catedralicio leridano, que es la gran institución religiosa de la región.

Mediante esta comunicación, analizaremos el papel del cabildo como acreedor de los consistorios locales, estudiado a partir de la Administración de los Aniversarios Mayores, dibujaremos su área de influencia económica y la evolución que sufrió el endeudamiento municipal a finales del siglo XVII para poner de relieve no solo el enorme peso que tuvo la deuda sobre los municipios, sino también la correlación con la expansión económica de los años previos a la guerra de Sucesión.

Durante los años estudiados hemos podido observar una mejora evidente sobre el nivel de endeudamiento comunal, pero también la persistencia de problemas crónicos en las finanzas municipales.

Palabras clave:

Siglo XVII, Crisis General, deuda pública, entidades crediticias, cabildo catedralicio, finanzas municipales, recuperación económica.

Abstract:

In the absence of a professionalized financial network, the ecclesiastical institutions lead the credit sector in the region of Lleida. Among these institutions, the most important is the Cathedral Chapter of Lleida.

In this paper, we analyzed the role of the cathedral chapter as creditor, we define the area of economic influence, and the municipal debt evolution during the late seventeenth century. It highlights the important role of the debt on mu-

nicipal finances and the effects of general economic expansion of the years before the war of Succession.

During these years, we observed a decrease on the level of municipal debt, but also the persistence of chronic problems in municipal finance.

Key words:

Seventeenth century, General Crisis, public debt, lending institutions, cathedral chapter, municipal finance, economic recovery.

Introducción

Con esta comunicación nos proponemos presentar un breve estudio sobre el papel del cabildo catedralicio leridano como acreedor de los municipios de la región económica de Lleida desde 1690 hasta la llegada de la Guerra de Sucesión. La finalidad de este trabajo es utilizar el ejemplo de un caso concreto para ilustrar la evolución financiera de los municipios de la Cataluña occidental a finales del siglo XVII y el papel ingente que tuvo la Iglesia en las finanzas regionales.

El importante papel desempeñado por las instituciones religiosas como entidades crediticias viene propiciado, en parte, por el hecho de no disponer de una red bancaria suficientemente relevante afincada en el territorio, así cómo tampoco mercadeles con suficiente poder adquisitivo cosa que facilitó que fuesen estas instituciones las que realizaran tales funciones crediticias con los municipios. Claramente, entre estas instituciones, una de las de mayor peso e importancia regional fue el cabildo catedralicio de Lleida. Es por ello que queremos reconstruir la influencia económica real el cabildo sobre las finanzas comunales mediante el estudio de sus libros contables, y en especial los de la Administración de los Aniversarios Mayores, que son los que hemos utilizado ya que éste era el organismo capitular que más se destacó como prestamista.

Con ello, por un lado, dibujaremos el área de influencia económica territorial que tuvo la catedral y, por otro, gracias al papel dominante del cabildo en el mercado crediticio, utilizaremos sus fondos para intentar reconstruir la evolución del total de la deuda contraída por los consistorios locales con dicha institución, así como el nivel de cumplimiento de los pagos de los intereses anuales, para apreciar la evolución de la morosidad pública, y aproximarnos, siempre con la prudencia de rigor, a la dinámica financiera municipal y a la evolución de la coyuntura económica general.

Para realizar este breve trabajo nos hemos centrado en el estudio de la contabilidad de la Administración de los Aniversarios Mayores del cabildo catedralicio, siendo este organismo el que copaba la mayor parte de los prestamos capitulares realizados tanto a particulares como a comunes y universidades. Mayoritariamente, estos préstamos se realizaban mediante la compra de títulos de censal, que gozaban de un interés anual estable en torno al 5%, pagado en forma de pensiones y sin fecha de vencimiento fija, suponiendo a menudo un endeudamiento que fácilmente se convertía en crónico.

Los problemas económicos eran una preocupación constante para los municipios catalanes de Antiguo Régimen, quienes estaban perpetuamente atados a sus acreedores, pero también, en cierta medida, eran un reflejo de la dinámica económica general. Con este trabajo, además de interesarnos por ilustrar la dimensión del poder económico de la Iglesia sobre los consistorios municipales, queremos utilizar estas fuentes históricas para acercarnos a la evolución del crédito público durante un periodo de expansión económica generalizada, abordando así el debate sobre hasta que punto las finanzas públicas se beneficiaron del crecimiento económico general.

La región de Lleida a finales del siglo XVII

Las líneas fundamentales de la estructura económica general de la región de Lleida a finales del siglo XVII estuvieron marcadas por el rastro que ha dejado la Crisis General, y en especial, por las secuelas de la Guerra *dels Segadors*, que despobló varios municipios y acentuó los problemas financieros que la globalidad de ellos venían arrastrando[1].

Las bases del sistema económico, fuertemente ancladas en la agricultura, fueron seriamente afectadas por la guerra y la depresión, agraviándose los problemas de abastecimiento urbano y con ello el estado de las finanzas municipales[2]. No

[1] Para un estudio global de la región de Lleida sigue siendo de referencia obligada la obra de Josep Lladonosa, *Història de Lleida*, vol. II, Tàrrega, F. Camps Calmet Editor, 1974, así como el trabajo que dedicó al conflicto bélico *Lleida durant la Guerra dels Segadors*, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1971.

[2] Para una visión del efecto de la Guerra dels Segadors sobre las finanzas de la ciudad de Lleida puede verse Gabriel Ramon i Molins: «Abastecimiento, política y economía en una ciudad en guerra: Lleida durante la guerra *dels Segadors* (1640-1652)», en Juan José Iglesias

obstante, los últimos años del siglo XVII observan un crecimiento agrario significativo, con una recuperación para el cultivo de tierras abandonadas durante la guerra que comportó un rescate del poder señorial y el uso de contratos de licencia de cultivo, que acentúan la acumulación de capital[3].

Los municipios de la región, como la globalidad de los consistorios catalanes, venían arrastrando problemas financieros crónicos desde los siglos medievales, haciendo que la solicitud de nuevos préstamos ya no solo se hiciese imprescindible para afrontar los gastos extraordinarios, y a menudo se convirtiese el pago de los intereses en la principal partida de gastos[4].

El cabildo catedralicio como acreedor municipal

Entre los distintos prestamistas a los que acudían los municipios de la región, a falta de un red bancaria potente, destacaron claramente las instituciones eclesiásticas de distinto tipo; en el caso concreto de la ciudad de Lleida, para ejemplarizarlo, las distintas instituciones religiosas coparon el año 1703 el 71% del total de los intereses en forma de pensiones de censal que pagó este municipio frente al 29% que fue a parar a manos de otras instituciones y particulares, teniendo que puntualizar que entre estos particulares, además, había también varios religiosos[5].

Rodríguez et al. (eds.), *Comercio y cultura en la edad moderna. Comunicaciones de la XIII reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 1545-1559.

3 En referencia a la recuperación agraria de finales del XVII véase Enric Vicedo-Rius, «La recuperació agrària a Lleida i la seva área, 1670-1706», *Recerques: història, economia i cultura*, en prensa.

4 Un interesante estudio del municipio de Lleida durante el siglo XVII se realiza la obra de Antoni Passola, *Oligarquia i poder a la Lleida dels Àustria*, Lleida, Pagés Editors, 1997. No obstante, no son solo los municipios catalanes los que sufren las presiones crediticias derivadas de la crisis; véase el ejemplo de los municipios valencianos en Fernando Andrés Robres, *Crédito y propiedad de la tierra en el País Valenciano*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1987, o los interesantes ejemplos de las ciudades de Valladolid y Madrid; Adriano Gutierrez, «un aspecto poco conocido de la crisis del siglo XVII: el endeudamiento municipal. El ejemplo de la ciudad de Valladolid», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 6, 1986, pp. 7-38, y Jose Ignacio Andrés Ucendo, «Fiscalidad real y fiscalidad municipal en Castilla durante el siglo XVII: el caso de Madrid», *Investigaciones de historia económica*, 5, 2006, pp. 41-70.

5 Archivo Municipal de Lleida [AML], libo de cabreos de 1703, reg.604.

Este papel ingente de la Iglesia como entidad financiera fue encabezado por la que era la gran institución eclesiástica de la región: el cabildo catedralicio de Lleida. La complejidad organizativa de la sede catedralicia, con múltiples organismos interdependientes y sobrepuestos, hacen que la contabilidad conjunta de la Seo sea difícil de reconstruir con exactitud, cosa que ha motivado que para realizar este trabajo nos hayamos centrado solamente en el papel de la administración capitular que más peso tuvo en esta función acreedora, como es el de la de los Aniversarios Mayores, la que hemos estudiado a partir de sus libros de cuentas anuales[6].

Los libros de cuentas de esta administración, conservados en el Archivo Capitular de Lleida [ACL], nos han sido de gran utilidad, ya que en el apartado de ingresos de dichos libros aparece una lista de deudores, donde se anotó junto a cada uno de ellos el total teórico a pagar y lo que realmente pagó en cada anualidad al cabildo. Esta información nos ha sido de gran utilidad tanto por el hecho de poder reconstruir la evolución del endeudamiento regional, como también para reconstruir el grado de morosidad contra el cabildo, siendo este último dato una interesante herramienta para aproximarnos a los posibles problemas de liquidez contable de los deudores.

Para realizar este trabajo, de esta lista de deudores, nos hemos centrado únicamente en aquellos que claramente figuran como consistorios locales, intentando dejar al margen a los particulares o a instituciones de otro tipo, trabajo que en algunos casos nos ha generado dudas por el hecho de encontrarse en una única lista con nombres que no son siempre del todo claros, teniendo así que reconocer cierto margen de error.

Para visualizar la influencia que tuvo sobre el territorio este ente crediticio, en la figura 1 hemos marcado sobre un mapa aquellos comunes que aparecen en la lista de deudores, uniéndolos con una línea recta con la ciudad de Lleida, sede catedralicia, y posteriormente retirando el mapa de fondo para visualizar mejor los datos a mostrar, ya que lo que queremos es ilustrar la dimensión del área sobre la que el cabildo realizó prestamos, y por tanto, tuvo la influencia económica real que de ello se derivaba[7]. En verdad, lo que mostramos en este

---

6 Para comprender la complejidad organizativa de una sede catedralicia del siglo XVII son de gran interés los distintos estudios realizados por el profesor Pedro Fatjó derivados de su tesis doctoral: Pedro Fatjó, *La Catedral de Barcelona en el siglo XVII: las estructuras y los hombres,* tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 1999.

7 Además de los municipios presentes en la figura 1, se tiene que añadir la ciudad de Lleida, elidida por el hecho de compartir municipio con la sede episcopal (centro de la figura).

mapa es la distancia en línea recta, pero tenemos que tener en cuenta que esta aumentaría significativamente en términos relativos si considerásemos las vías de comunicación del momento, y más en municipios de montaña como Arcalís.

Mediante esta figura, además de mostrar la distancia de Lleida a la que se encuentran los comunes, también hemos querido que se visualizase la importancia del endeudamiento absoluto de cada uno, por lo que hemos calculado la media anual de los pagos a la que cada común tenía que hacer frente, plasmándolo con líneas de tres tonalidades de gris distintas.

Figura 1: MUNICIPIOS ENDEUDADOS CON LA ADMINISTRACIÓN DE LOS ANIVERSARIOS DEL CABILDO DE LLEIDA Y MEDIA ANUAL DEL TOTAL DE PENSIONES A PAGAR (1690-1704)

Media anual a pagar (en libras catalanas): <25 <50 >51

Fuente: ACL, libros de cuentas de los Aniversarios Mayores de los años 1690-1704.

En primer lugar, con esta figura, visualizamos una intensa red territorial, con epicentro en Lleida, que denota el área de influencia económica capitular, que a groso modo viene a coincidir también con la zona de influencia religiosa que correspondería a la diócesis de Lleida, dejándonos intuir el contrapoder que los

cabildos modernos ostentaban ante los obispos, eso sí, en este caso, expandiéndose en unos pocos casos más allá de estos límites episcopales y llegando hasta Anglesola (a 38 km), Arcalís (a 90 km) o Monzón (50 km), sobrepasando también los administrativos del Principado de Cataluña[8].

Ciertamente, no podemos obviar el hecho que este mapa incrementaría en intensidad si, además de los comunes, añadiésemos también a los particulares endeudados con la Administración de los Aniversarios, y seguramente, se complementaria casi a la perfección con mapas similares de otras grandes instituciones religiosas catalanas, y especialmente con los de los obispados limítrofes.

En segundo lugar, observando esta primera figura, centrándonos ahora en la importancia del grado de endeudamiento absoluto de estos municipios, vemos que predominan los consistorios con un nivel de endeudamiento relativamente bajo, con unas pensiones anuales a pagar inferiores a las 25 libras, siendo solo 2 los municipios que se encontraron con pensiones anuales entre las 25 y las 50 libras y 7 los que hemos situado en la parte alta de la tabla (8 si contamos también la ciudad de Lleida que no aparece en esta figura); pudiéndose así intuir, más allá de un endeudamiento generalizado por toda la región, y teniendo en cuenta que hablamos siempre de datos absolutos, una diferenciación entre los municipios que tenían un endeudamiento moderado, con los que tenían que afrontar anualmente el pago de grandes cantidades de intereses, ya que de estos 8 municipios con pagos superiores a las 50 libras, 5 superaban también las 100.

La evolución de la deuda capitular a finales del siglo XVII

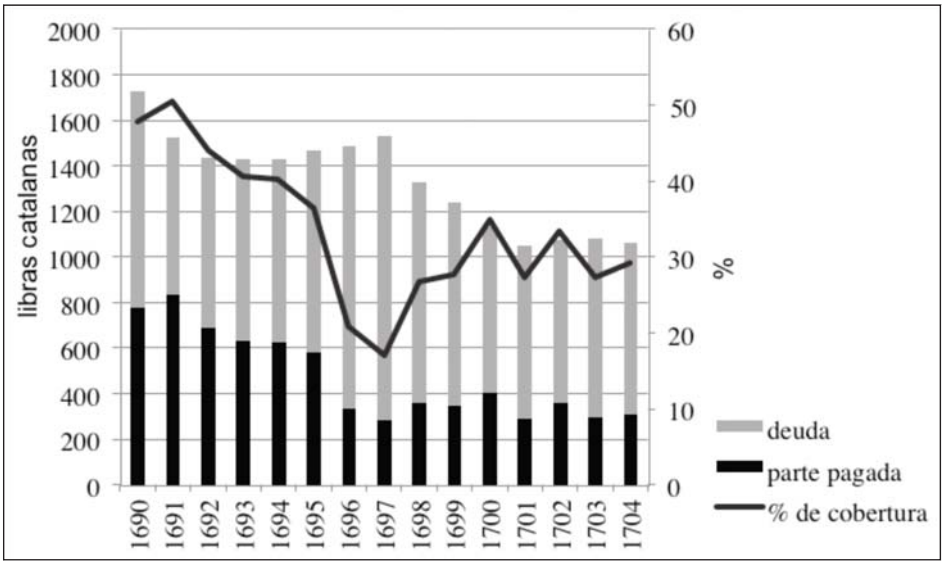
Habiendo comentado brevemente la importancia territorial del crédito capitular en la región, y con la voluntad de mostrar la evolución que éste siguió durante una década de expansión económica generalizada, hemos querido analizar más detalladamente la variación del endeudamiento en estos 32 municipios. Con ello, más allá de conocer los casos municipales concretos, queremos extraer una visión global que nos permita analizar hasta que punto dichos municipios se beneficiaron de la coyuntura económica expansiva general.

---

8 Otro gran mecanismo de poder económico capitular en la región fue la gestión de grandes latifundios, en esta dirección es de gran interés la obra Enric Vicedo, *Pagesia, accés a la terra i desenvolupament històric. Els latifundis eclesiàstics a la Catalunya occidental plana (segles XVII-XX)*, Lleida, Pagès Editors, 2015.

Con este fin, en la segunda figura, mostramos la evolución de la deuda global de dichos municipios entre los años 1690 y 1704, analizando no solo el total de las pensiones anuales a pagar por todos ellos, que son un reflejo directo del monto total de la deuda, sino también lo que realmente liquidaron al cabildo. La gran diferencia que hemos observado entre los intereses a pagar, en forma de pensiones de censal, y la parte de estos que realmente se pagaron, nos resulta un dato bastante interesante que nos puede llevar a intuir diferentes problemas de liquidez municipal, no obstante, tenemos que reconocer el hecho que a pesar que las intuimos, desconocemos con certeza si existían quitas de intereses o concordias de distinto tipo entre comunes y cabildo que justificasen este impago, más allá de las detectadas en el caso de la ciudad de Lleida[9].

Figura 1: EVOLUCIÓN DE LAS PENSIONES DERIVADAS DE LA DEUDA MUNICIPAL CONTRAÍDA CON ADMINISTRACIÓN DE LOS ANIVERSARIOS DEL CABILDO DE LLEIDA



Fuente: ACL, libros de cuentas de los Aniversarios Mayores de los años 1690-1704.

[9] La ciudad de Lleida pagaba, en virtud de las concordias firmadas con sus acreedores, solo el 25% del total de las pensiones de censal entre los años 1685 y 1699, y el 50% a partir de esta fecha. Gabriel Ramon i Molins, «La clavaria mayor de la ciudad de Lleida entre 1652 y 1707. Una propuesta metodológica para el estudio de las finanzas municipales», en Máximo

Analizando detalladamente este grafico, una primera tendencia interesante a observar es la caída, tanto en datos absolutos como en relativos, del pago de los intereses de la deuda por parte de los diferentes consistorios municipales. Unos datos que por si solos nos podrían llevar a pensar en un empeoramiento de la situación financiera de los municipios, no obstante, el hecho que también se produjese una reducción del total teórico a pagar nos señala más bien una importante devolución del principal por parte de los municipios, la cual es posible por la mejora económica general, que consigue revertir la situación de endeudamiento creciente que venían arrastrando los municipios desde finales del siglo anterior[10], pero sobre todo, creemos que esta reducción del total a devolver es posible gracias a la disminución de los pagos que observamos, que es la que nos hace suponer la existencia de distintas concordias que lo justificase, como las que hemos mencionado para el caso de la ciudad de Lleida, que permitieron reducir la carga de los intereses anuales a cambio de centrar los pagos en la devolución del principal[11].

Para observar mejor esta tendencia a la baja del total de la deuda, en la figura 3 nos hemos centrado en los casos concretos, analizando detalladamente el estado del endeudamiento con el cabildo de estos 32 municipios, mostrando el total de las pensiones anuales a pagar por cada uno de ellos, o la variación del nivel de endeudamiento entre los años 1690 y 1704, en los 13 casos que varió

García Fernández (ed.), *Familia, cultura material y formas de poder en la España Moderna. III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2016, pp. 725-736.

10 Una visión de conjunto de la evolución del estado financiero de los municipios catalanes desde la edad media puede verse en Jordi Casas i Roca, *La hisenda municipal catalana. De la baixa edat mitjana a la revolució liberal (segles XIII-XIX)*, Lleida, Pagès Editors, 2015. Es de interés observar también el contraste de la década estudiada con mediados de siglo XVII, cuando la tendencia era de endeudamiento creciente y varios comunes optaron por vender bienes propios, como bien si ilustra en la obra de Jordi Olivares i Periu, «La ruptura de l'edifici comunal: endeutament i cessió de bens en la conjuntura dels anys 1653-1662», en *Viles, pagesos i senyors a la Catalunya dels Austria: conflictivitat social i litigació a la Reial Audiència (1591-1662)*, Lleida, Pagès Editors, 2000, pp. 437-483

11 La mejora en el nivel de endeudamiento de los municipios de la región durante el periodo estudiado ha estado observada también por Enric Vicedo, quien en base a la «Respuesta General» de 1716 constató que de una muestra de 43 municipios, solo 10 tenían en ese año contratos de partes de cosecha firmados con anterioridad a 1707 para hacer frente a problemas financieros: Enric Vicedo-Rius, *Producció, propietat i renda a les terres de Lleida (segle XVIII)*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 1987, pp. 533-536

esta cifra[12]. En este caso hemos optado por mostrar los datos absolutos en kg de plata para facilitar así las comparativas, a pesar de ser conscientes de las limitaciones e inconvenientes que puede tener tal conversión[13].

Figura 3: VARIACIÓN DE LAS PENSIONES ANUALES A PAGAR POR PARTE DE LOS MUNICIPIOS ENDEUDADOS CON LOS ANIVERSARIOS MAYORES DEL CABILDO CATEDRALICIO DE LLEIDA ENTRE 1690 Y 1704 (EN KG DE PLATA)

Municipios con la misma deuda ambos años		**Municipios que modifican el monto de su deuda**				
		municipio	**1690**	**1704**	**diferencia**	**% dif.**
Sn. Esteve de Llitera	2,101					
Montagut	1,745	Sunyer	3,908	0	-3,908	-100%
Linyola	1,233	Alcanó	2,533	0	-2,533	-100%
Torres de Segre	0,786	Almenar	0,856	0	-0,851	-100%
Monzón	0,731	Anglesola	0,548	0	-0,548	-100%
Binaced	0,731	Arcalís	0,183	0	-0,183	-100%
Albelda	0,320	Miralcamp	0,137	0	-0,137	-100%
Camarasa	0,274	Lleida	7,750	3,466	-4,284	-55,2%
Castellnou de Seana	0,219	Almacelles	1,973	1,525	-0,448	-22,7%
Sidamón	0,219	Vinfaró	0,096	0,091	-0,005	-5,2%
Raïmat	0,201	Els Arcs	2,437	2,364	-0,073	-3%
Castelló de Farfanya	0,183	Bell-lloc d'Urgell	1,904	2,239	+0,335	+17,6%
Sucs	0,183	Torres de Sanuï	0	0,116	+0,116	-
Alfarràs	0,100	Juneda	0	0,365	+0,365	-
Sarroca	0,091	TOTAL	31,510	19,352	-12,158	-38,6%
Albesa	0,069					

Fuente: ACL, libros de cuentas de los Aniversarios Mayores de los años 1690 y 1704

[12] En la figura 3, de los 32 municipios presentes en la figura 1, solo aparecen 29, ya que los pueblos de Vilanova de Remolins, Alfés y Bellpuig se endeudan con el cabildo con posterioridad a 1690 y consiguen liquidar sus deudas antes del año 1704.

[13] Para convertir las libras catalanas en kg de plata hemos utilizado el valor de 18,268 gramos por libra, siendo esta la paridad utilizada para estos años en la obra de referencia de Gaspar Feliu, *Precios y salarios en la Cataluña Moderna*, Madrid, Banco de España, 1991, vol. I, p. 21.

Observando estos datos, es de interés apreciar el total de la variación porcentual de las pensiones a pagar durante este periodo, la cual se sitúa en una reducción del 38,6%, denotando así una importante mejora de las finanzas municipales.

A pesar que de estos 32 municipios solo 10 devolviesen parte o el total del principal de su deuda, esta reducción fue importante en términos globales, y además, resulta bastante interesante el hecho que, por lo general, son los municipios con niveles más altos de endeudamiento absoluto el año 1690 los que registran estas mejoras. También es importante comentar el caso de los tres municipios que no aparecen en esta tabla, ya que no tenían deudas en ninguno de los dos años en los que hemos hecho la cata, pero sí que se endeudaron con el cabildo durante esta década, por lo que están presentes en las figuras anteriores, consiguiendo devolver el préstamo en pocos años sin que este, como era común, se convirtiese en crónico, cosa que de nuevo creemos que se debe atribuir al contexto económico global.

A pesar que con las figuras utilizadas no lo podamos mostrar, y el hecho que no dispongamos de los datos concretos sobre el nivel de inflación para la región, más allá de la evolución del precio del trigo[14], podemos imaginar que la mejora económica general relativizó también el peso del pago anual de los intereses de la deuda no solo a los 10 municipios con mejora palpables, sino también a los 16 que pagaron la misma cantidad durante todo el periodo, justificando en parte, el hecho que no retornasen el principal de sus censales.

De la misma forma que la inflación, se tiene que contemplar también el papel que tuvo para los municipios el incremento demográfico, ya que a más contribuyentes, menor carga fiscal sobre cada uno de ellos; en esta dirección, en el caso concreto de la ciudad de Lleida, y teniendo en cuenta todas las deudas contraídas por el común tanto con el cabildo como con otros acreedores, se registró una importante reducción del peso relativo de la deuda por habitante (de 0,57 libras anuales en 1690 a 0,49 en 1700), así como de la media de los impuestos anuales a pagar (de 3,35 cuarteras anuales de trigo por habitante en 1690 a 0,50 en 1700), y es que la población casi doblo su volumen durante estos años[15].

---

[14] Una evolución del precio del trigo en distintas plazas comerciales de la región, en la que se denota un aumento del precio sobre todo durante los últimos años de la década, puede verse en: Gabriela del Olmo Carmen, *Las coyunturas agrarias en las tieras de Lleida en el siglo XVII. (1626-1706)*, memoria de licenciatura, Universitat de Lleida, 1987.

[15] Estas estimaciones ponderadas del peso de la deuda y de los impuestos por habitante pueden verse en Gabriel Ramon i Molins, *Endeudamiento municipal en la región de Lleida a finales del siglo XVII*, trabajo inédito, 2016.

Conclusiones

El estudio de los documentos contables de la Administración de los Aniversarios Mayores, nos ayuda a visualizar el papel del cabildo catedralicio de Lleida no solo como una gran institución eclesiástica del siglo XVII, sino también como un importante ente crediticio de la Cataluña interior, región alejada de los grandes polos financieros del momento.

Con este breve trabajo, que se ha centrado en el papel crediticio de dicha institución sobre los consistorios municipales, hemos dibujado el área geográfica sobre la que existían préstamos vivos (mayoritariamente en forma de censales) a finales del siglo XVII, y sobre la cual, consecuentemente, el cabildo catedralicio tenía influencia económica. Esta zona de proyección económica capitular, por lo general, viene a coincidir también con el territorio de la diócesis, denotando así una autoridad territorial económica que se solaparía con la autoridad religiosa ostentada por el obispo, sobrepasandola primera incluso los límites diocesanos.

Delimitada el área de influencia, que nos sirve para denotar la importancia de dicha institución, y por tanto nos ayuda a dar a estos datos valores explicativos de la dinámica crediticia regional, hemos utilizado dichos fondos contables para reseguir la evolución financiera de los municipios y su impacto sobre las finanzas locales. Con ello, hemos podido apreciar que a pesar de la persistencia de ciertos problemas financieros crónicos, en el marco de la mejora económica, se produjo también una mejora apreciable en las finanzas comunales, reduciéndose en más de un 35% su nivel de endeudamiento con el cabildo.

Ciertamente, la mejora financiera comunal que hemos apreciado, no solo se debe a la coyuntura económica favorable, que ciertamente revirtió la tendencia de endeudamiento creciente, sino que el factor determinante es la «morosidad» en los pagos anuales de las pensiones de censal.

El estudio concreto de la ciudad de Lleida, así como la bibliografía general sobre la Cataluña Moderna, nos señala la imposibilidad de los comunes para hacer frente al pago del ingente valor que alcanzó la deuda, bien fuese la acumulada desde siglos atrás o bien el importante incremento que se produjo en el marco de la Crisis General i la Guerra dels Segadors. Es esta grave situación financiera la que, en efecto, hizo imprescindibles las concordias entre comunes y acreedores que permitiesen una «morosidad» tolerada en el pago de los intereses a cambio de centrar los pagos en el retorno del principal, justificando así, a falta de la documentación que lo corrobore, más allá de la ciudad de Lleida, la aparente divergencia entre empeoramiento de los niveles de morosidad comunal con la caída de los niveles de endeudamiento.

No obstante, las quitas de intereses, en ningún caso, fueron una solución estructural para la grave situación financiera que venían arrastrando los municipios de la Cataluña moderna desde los siglos medievales, quedando estos a merced que una nueva coyuntura económica negativa de nuevo incrementase de manera insostenible los niveles de endeudamiento y permitiese al cabildo, a falta de un mercado financiero activo, recuperar la influencia económica, como sucederá después de la Guerra de Sucesión.

PODER LOCAL Y RELIGIOSIDAD EN EL OURENSE DEL SIGLO XVIII[1]

Laura Rodicio Pereira
Universidade de Vigo

Resumen:

Los poderes locales han dedicado, con frecuencia, abundantes esfuerzos a participar de las diferentes expresiones devocionales de su ámbito más próximo. En la presente comunicación se analiza un caso concreto: el ayuntamiento de Ourense en el siglo XVIII. Una institución que intervenía activamente en la vida urbana en general y, en particular, en las distintas formas en las que se manifestaba la religiosidad local. En primer lugar, se identifican los cultos y festividades religiosas a los que la corporación dedicaba una parte se sus gastos. También interesan las otras vías de actuación fueran ordinarias o extraordinarias. Se pretende así hacer una primera aproximación de la actuación que en materia religiosa tuvo el concejo en esta centuria.

Palabras clave:

Ayuntamiento, XVIII, Religiosidad local, Ourense, Gastos, Rogativas.

Abstract:

Local authorities have often devoted abundant efforts to participate in the different devotional expressions of their immediate area. In this communication a specific case is analyzed: the local government of Ourense in the eighteenth century. An institution that actively participated in urban life in general and in the different ways in which local religiosity manifested itself in particular. First, the cults and religious festivals that the corporation spent one party their ex-

[1] El presente estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Galicia y la instauración de la monarquía borbónica: poder y dinámica política* (HAR2012-37007) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

penses are identified. Also interested in other courses of action were ordinary or extraordinary. The aim is to make a first approximation of the performance that in religious matters was the council in this century.

Key words:
City council, XVII,I Local religiosity, Ourense, Expenses, Solicitations.

Introducción

Poder local y religiosidad son conceptos que con frecuencia aparecen unidos en El objetivo de la presente comunicación es hacer una aproximación a la incidencia que una esfera tuvo en la otra a través del estudio del concejo de Ourense en el siglo XVIII. Se pretende realizar un primer acercamiento a las prácticas devocionales y contribuir a incrementar el nivel de conocimiento sobre este espacio geográfico. Por un lado, interesa identificar los cultos y festividades sufragados, total o parcialmente, por las finanzas municipales y valorar lo que representan dentro del conjunto de su hacienda. Por otro, conocer a los principales actores que, junto con el ayuntamiento, protagonizaron estas ceremonias.

El concejo de Ourense no solo interviene en las fiestas que sufraga total o parcialmente, también lo hace en aquellas cuyo control y gestión depende de otras instituciones presentes en la ciudad como las cofradías devocionales, los gremios, etc. Dada la dificultad que implica un acercamiento general a la temática, se analizarán las que han sido gestionadas por personal del ayuntamiento de forma habitual u ocasional. Trataremos de bosquejar una panorámica de las devociones locales, en particular, de tres de sus manifestaciones: la religiosidad oficial o institucional, muy ligada al ayuntamiento y a las élites que lo conforman, la religiosidad popular y, por último, otras muestras que quedaban a medio camino entre las dos. Así centraremos nuestra atención en el municipio como promotor, pero también como responsable y gestor de algunas de las expresiones devocionales. Sin olvidar, en la medida de lo posible, el papel que jugaron otras instituciones presentes en la ciudad y cómo fueron sus relaciones con el concejo.

Ourense era, como es bien sabido, una de las sietes ciudades capital de provincia del reino de Galicia, y estaba, desde principios del siglo XVII, bajo jurisdicción real. En este contexto las principales instancias de poder eran: en el

ámbito civil, el corregidor –delegado del rey en la ciudad– y el ayuntamiento; en el ámbito religioso, el cabildo y el obispo. En el momento elegido, no existían grandes conflictos entre las diferentes instituciones. La situación se había pacificado después de una concordia por la cual, el obispo, a cambio de mantener ciertos derechos y exenciones, aceptó el cambio jurisdiccional. La última gran disputa fue la del llamado «pleito del curral del obispo», originado cuando el prelado intenta cercar su palacio, y las tierras que lo rodean, lo que en la práctica suponía que la ciudad quedaba divida en dos. Finalmente, el conflicto se resuelve en su contra y, a principios del XVIII, nos encontramos unas instancias eclesiásticas que habían asumido su desplazamiento de la cúspide de poder y de gobierno. La aceptación de la realidad no implicó la desaparición de las discrepancias, pero sí que los motivos fueran de menor importancia. Por lo que respecta al ayuntamiento, era en este momento una de tantas instituciones cuyos miembros se habían engrosado a raíz de la política de venalidad de los Austria y como consecuencia estaba fuertemente oligarquizado y dominado por las élites locales[2].

Tanto la ciudad, en general, como la época, en particular, no han recibido una atención mayoritaria por parte de la historiografía modernista gallega, más centrada en el estudio de la zona occidental. Por ello, frente al buen conocimiento que sobre otros lugares hay de esta temática, en Ourense nuestro punto de partida son las aportaciones de algunos historiadores locales y obras referentes a otros territorios que por proximidad temática pueden servir de modelo o comparación.

Dentro del primer bloque es necesario citar como precedente la obra de fray Muñoz de la Cueva, *Noticias históricas de Cathedral de Orense,* en la que dedica un importante apartado a los santos de origen orensano[3]. Sin tratarse del objeto de esta investigación, sí supone una importante ayuda para conocer una de las múltiples dimensiones de lo religioso, sobre todo, teniendo en cuenta que fue redactada en la época que se pretende estudiar. Desde finales del siglo XX empiezan a proliferar los estudios sobre la ciudad que son publicados en el *Boletín de de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*.

En la segunda mitad del siglo aparecen los primeros trabajos centrados en algunas de las manifestaciones religiosas de la ciudad. Al respecto, conviene des-

---

2 María López Díaz, *Jurisdicción e Instituciones locales de la Galicia meridional (XVI-XVIII),* Vigo, Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 2011.

3 Juan Muñoz de la Cueva, *Noticias históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense,* Madrid, Imprenta la Real, 1726.

tacar las aportaciones de Olga Gallego Domínguez o Miguel Ángel González García. En estas publicaciones va a prevalecer el interés por el arte y la esfera local[4]. Asimismo en el ámbito universitario se realizan los primeros estudios sobre el Ourense moderno entre los que destacan los de María López sobre diferentes aspectos del municipio o los de Antonio Presedo sobre élites locales. En lo concerniente a cuestiones religiosas hay que señalar el trabajo de María Seijas sobre el Hospital de San Roque, fundado por iniciativa del obispo Francisco Blanco, o la obra de Yolanda Barriocanal sobre de la Trinidad[5]. Además, es necesario mencionar el apartado dedicado a la diócesis de Ourense en *Historia de las diócesis españolas*[6].

El aparato documental utilizado para hacer frente a los objetivos previamente definidos se compone de dos tipos de fuentes. Por un lado, las generadas por el propio concejo, especialmente las actas municipales de los años 1700-1808, pero también el libro de libranzas de los años 1737-1761[7]. Por el otro, documentación relativa al tema de otros productores y que se ha usado para cuestio-

---

4 Olga Gallego Domínguez, «Hospitales de la provincia de Orense», *Boletín auriense*, 6, 1976, pp. 207-263; *Idem,* «Notas sobre algunas ermitas orensanas», *Boletín auriense,* 5, 1975, pp. 179-205; *Idem*, *A cidade de Ourense: Unha visión a través dos séculos,* Ourense, Museo Arqueolóxico Provincial, 2001; Miguel Ángel González García, «Fiesta y lección, sueños y esperanzas. Teatro y vida en la Historia de Ourense», *Porta da aira: revista de historia del arte orensano*, 12, 2008, pp. 15-50; *Idem,* «La Custodia Procesional del Corpus, la solemnidad del Corpus Christi y otras obras de orfebrería Eucarística de la Catedral de Ourense», *Porta da aira: revista de historia del arte orensano*, 11, 2006, pp. 91-138; *Idem*, «La Casa de Recogidas de Nuestra Señora de las Mercedes de Orense entre la beneficencia y la devoción. Las constituciones de 1671», *Memoria ecclesiae*, 11, 1997, pp. 551-558.

5 María López Díaz, *Jurisdicción e Instituciones…, op. cit.,* pp. 21-277; *Idem*, «Regidores de Ourense y dinámicas duraderas: guía de titulares, oficios y familias (1650-1812)», *Cuadernos Feijonianos de Historia Moderna,* 4, 2013, pp. 165-220; Antonio Presedo Garazo, «Hidalgos y casas hidalgas en la provincia de Ourense en la Edad Moderna», *Cuadernos Feijonianos de Historia Moderna,* 4, 2013, pp. 65-106; *Idem*, «La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII», *Diversarum rerum: revista de los Archivos Catedralicio y Diocesano de Ourense*, 9, 2014, pp. 409-432; María Seijas Montero, «Pobreza y enfermedad en la Galicia meridional a fines de la Edad Moderna: el hospital de San Roque de la ciudad de Ourense», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 35, 2015, pp. 129-148; Yolanda Barriocanal López, *Hospital, igrexa e pazos da abadía da Santísima Trinidade*, A Coruña, Fundación Caixa Galicia, 2003.

6 José García Oro (coord.), *Historia de las diócesis españolas,* Madrid, Biblioteca de autores cristianos, vol. 15, 2002, pp. 385-632.

7 Archivo Histórico Provincial de Ourense [AHPOu], Fondo Municipal [FM], libs. del 54 al 135 y AHPOU, FM, lib. 252.

nes puntuales como los memoriales sobre las limosnas de alguna festividad concreta o los diferentes pleitos conservados[8].

Poderes locales y religiosidad en Ourense

Ourense era en el siglo XVIII una ciudad de pequeño tamaño que en 1752 apenas superaba los 3.000 habitantes[9]. El patrón de la ciudad era San Martín de Tours y, junto a él, destacaba Santa Eufemia, santa orensana con un importante peso dentro del entramado devocional. El santoral local se completaba con otros personajes oriundos de la provincia como los santos Facundo y Primitivo o Santa Marina y con otras manifestaciones características de época barroca como el Corpus o ciertos cultos marianos[10]. Además, existía un aparato benéfico-asistencial que se concretaba en el hospital de San Roque, la casa de recogidas de las Mercedes y la abadía de, que en su origen tuvo también una función hospitalaria[11]. Entre todas estas expresiones religiosas enseguida cobró importancia el Corpus.

A pesar de los cambios que se habían producido con la penetración de las ideas ilustradas, la religiosidad popular seguía dominada por el espíritu del barroco de y la religión jugaba un papel fundamental en la mentalidad de la

---

8 AHPOu, FM. Caja [c] 106. Respecto a los pleitos se han consultado del Archivo del Reino de Galicia [ARG] el fondo Real Audiencia [RA]. También se ha realizado una búsqueda selectiva de aquellos que fueron remitidos a Madrid que se conservan en el Archivo Histórico Nacional [AHN] dentro del fondo Consejos.

9 Camilo Fernández Cortizo, «Ourense, una ciudad preindustrial: Crecimiento sin modernización (1752-1859)», en María López Díaz (coord.), *Estudios en homenaje al profesor José M. Pérez García*, Vigo, Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, vol. 2, 2009, pp. 121-138.

10 Miguel Ángel González García, «En el transcurrir de los años» en Jesús Manuel García Iglesias (coord.), *La catedral de Ourense,* A Coruña, Xuntanza Editorial, pp. 20-46.

11 Ver María Seijas Montero, «Pobreza y enfermedad…», *op. cit.,* pp. 129-148; Miguel Ángel González García, «La Casa de…», *op. cit.,* pp. 551-558; Yolanda Barriocanal López, *Hospital, igrexa e pazos…, op. cit.;* y Francisco Javier Pérez Rodríguez: «As abadías seglares do bispado de Ourense na Idade Media (séculos XII-XV)», en Susana Reboreda Morillo (coord.), *Homenaxe á profesora Lola F. Ferro: estudios de historia, arte e xeografía,* Vigo, Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 2005, pp. 401-442.

12 Máximo García Fernández, «Una "secularización utópica". Creencias religiosas populares frente a los intentos ilustrados de cambio en la Castilla de finales del antiguo régimen» en Cinta Canterla (coord.), *La cara oculta de la razón: Locura, creencia y utopía*, 2001, Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, pp. 187-210.

época[12]. El comportamiento del ayuntamiento de Ourense va a ser el resultado de su propia naturaleza: la de una institución de poder de una ciudad de provincias e integrada por miembros de las oligarquías locales. Su participación en las diferentes muestras de religiosidad obedece a dos realidades diferentes. Por un lado, se busca una afirmación de prestigio social y es una respuesta protocolaria. Por el otro, no se puede negar, en mayor o menor medida, es fruto de la devoción personal de los regidores[13].

La fiesta pagada

De las muchas manifestaciones religiosas que tenía la ciudad de Ourense, el concejo participaba con aportaciones económicas en tres de ellas: el Corpus, la Candelaria y la procesión de Jueves Santo. La cantidad destinada a estas celebraciones formaba parte de los gastos ordinarios, recogidos en el libro de libranzas. El montante destinado a tal fin se mantuvo más o menos estable a lo largo del período estudiado. Así, entre 1737 y 1761 no se registran apenas variaciones, aunque sí algunas ausencias, pues en determinados años no se despachó la libranza correspondiente. No obstante, siempre que esta tuvo lugar fue por el mismo valor, lo cual es indicativo[14].

Desde un punto de vista económico, la fiesta que con más dinero se sufragaba era con un total de 400 reales, seguida del Jueves Santo, algo menos de 280 reales de media y, en último lugar, el Corpus con solo 200. Esta desigual asig-

---

[13] Sobre comportamientos religiosos en la Galicia de la época ver, entre otros, Domingo L. González Lopo, «Mentalidad religiosa y comportamientos sociales en la Galicia atlántica (1550-1850)», *Obradoiro de historia moderna*, 11, 2002, pp. 221-246; *Idem*, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco,* Santiago, Xunta de Galicia, 2002. Sobre la importancia del protocolo en la religiosidad gallega ver Roberto J. López, «Fiestas y ceremonias políticas en Galicia en el siglo XVIII» en Manuel Reyes García-Hurtado (coord.): *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII*, 2009, Madrid, Sílex, pp. 73-94; *Idem*, «Religiosidad popular en Galicia durante el Antiguo Régimen» en VV.AA., *O feito relixioso na historia de Galicia*, Santiago, Asociación Galega de Historiadores, 1993, pp. 97-118; *Idem*, *Ceremonia y poder en Galicia a finales del Antiguo Régimen*, Santiago, Universidad de Santiago, 1995.

[14] Las diferentes formas de financiación de las festividades públicas en el noroeste ya han sido estudiadas. Ver Roberto J. López, «La financiación de las ceremonias públicas en el noroeste de España durante el siglo XVIII», *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 7, 1994, pp. 367-382.

nación escondía toda una paradoja pues aquella que menos recibe era la más importante del Ourense moderno[15].

La finalidad de las cantidades libradas era diferente en cada caso. En la Candelaria, por ejemplo, se pagaba la cera de las velas que portaban los regidores que acudían a la procesión. Los 400 reales despachados para el Jueves Santo cubrían las propinas que se entregaban a los miembros de la corporación asistentes. Para esta fiesta era tradición, además, nombrar dos regidores que actuaban como diputados y que se debían encargar del gobierno de la procesión y otros dos que debían acompañar al Corregidor[16]. La fiesta del Corpus, por su parte, sufrió ciertas variaciones en su dotación y también en el propósito de la misma. Por las actas municipales sabemos que hasta 1723 se gastaban unos 400 reales. A partir de ese año, una Cédula Real, ordena que la cantidad se rebaje a 200 reales y que se usen en el pago de propinas[17]. Con anterioridad, la naturaleza de los gastos había sido más plural y se recogían también otros conceptos. Así, en 1717 se despacharon al portero 180 reales para que pagara las

---

[15] Los estudios sobre diferentes municipios en época moderna han demostrado que el Corpus era una de las festividades más importantes en casi todos, aunque la dotación destinada variaba en función del tamaño y de las posibilidades de cada hacienda. Así, en Valencia se empleaban 1.700 libras, en Córdoba 8.000 reales, en Vitoria 2.200 reales y en Alicante 1.000 libras. También la Semana Santa era otra de las celebraciones comunes a muchos municipios modernos, aunque su importancia era menor. Carmen García García, *La crisis de las haciendas locales: De la reforma administrativa a la reforma fiscal (1743-1845)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, pp. 88-91; David Bernabé Gil, *Hacienda y mercado urbano en la Orihuela foral moderna,* Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil Albert, 1989, pp. 60-63; Vicent Giménez Chornet, *Compte i raó: La hisenda municipal de la ciutat de València en el segle XVIII,* Valencia, Universitat de Valencia, 2002, pp. 152-155; Lázaro Pozas Poveda, *Hacienda municipal y administración local en la Córdoba del siglo XVIII,* Córdoba, Publicaciones del Monte de piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, pp. 185, 189-190; *Idem*, *Ciudades castellanas y monarquía hispánica: La aportación municipal al gasto del Estado,* Córdoba, Servicio de publicaciones, 2001, pp. 134-140; M. Rosario Porres Marijuan, *Gobierno y administración de la ciudad de Vitoria en la primera mitad del siglo XVIII (Aspectos institucionales, económicos y sociales),* Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1989, pp. 416-417; Marta Díez Sánchez, *La hacienda municipal de Alicante en la segunda mitad del XVII: Una aproximación a la organización y gestión económica de los municipios forales,* Alicante, Diputación Provincial de Alicante, 1999, pp. 234-235.

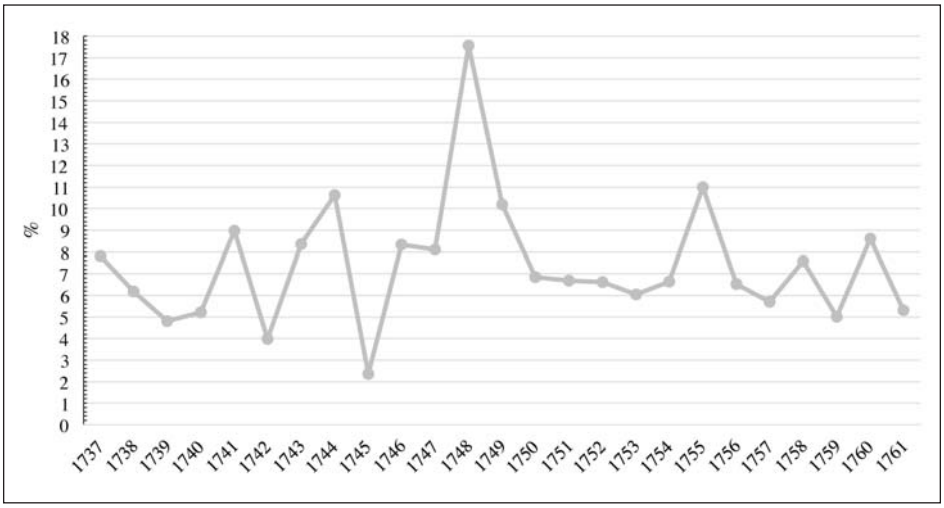
[16] En las actas estos nombramientos no siempre aparecen recogidos pero, cuando es así, son siempre dos. Por ejemplo, AHPOu, FM, lib.110, 31/0/1757, f. 15r.

[17] AHPOu, FM, lib. 76, 22/09/1723, ff. 32r-33v.

bebidas de los regidores y sus invitados (150 reales a razón de 30 al día por cinco días que tenía de duración) y las garrochas[18].

La procesión del Corpus tenía en Ourense una consideración sin paragón con las demás y, por ello, todas las instancias de poder presentes en la ciudad intentaban estar representadas. No es de extrañar que se produjeran discrepancias por la posición que debían ocupar. Esto ocurrió en 1785 cuando el obispo pretendió ir acompañado de un pajecillo. La cuestión llega a en que acaba por darle la razón a la ciudad justificando que se debía mantener la tradición practicada hasta el momento[19].

Gráfico 1: EL PESO DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS SOBRE EL TOTAL DE GASTOS (1737-1761)



Fuente: Datos extraídos de AHPOu, FM, lib. 252

[18] Los invitados o *convidados* eran personas que no formaban parte del regimiento pero que si tenían un status social y relación con él suficiente para participar con la corporación de determinadas fiestas. Las garrochas eran un tipo de palo que se usaba para azuzar a los animales que participaban en las corridas que se celebraban de las se hablará en el siguiente epígrafe. AHPOu, FM, lib. 70, 29/05/1717, ff. 14v-15r. Sobre la fiesta del Corpus ver Miguel Ángel González García: «Fiesta y lección…, *op. cit.;* pp. 15-50; *Idem*, «La Custodia Procesional…, *op. cit.*, pp. 91-138.

[19] ARG, RA, leg. 10305 exp. 24.

A pesar de que los gastos destinados a conmemoraciones religiosas se mantuvieron más o menos estables, no ocurre lo mismo con los gastos ni con los ingresos en general, por lo que el porcentaje que suponían varió mucho a lo largo de estos veinticinco años. El promedio se situó en torno al 7,5% (7,41) aunque se registraron importantes oscilaciones que iban desde un escaso 3% de 1745 hasta el casi 18% de 1748 (ver gráfico 1). Unas alteraciones que se deben a un cambio en la estructura de los gastos del ayuntamiento y no a una verdadera alteración en lo que se destina a este tipo de eventos[20].

El concejo aparte de subvencionar total o parcialmente la participación de sus miembros en algunas de las fiestas que tenían lugar en la ciudad, dedicaba parte de sus ingresos a una religiosidad de tipo institucional. En concreto, cada año se libraban 100 reales a favor del convento de San Francisco para el pago de la misa de cada jueves en las Casas Consistoriales[21]. No solo eso, cuando un nuevo regidor tomaba posesión era tradición que entregara una cantidad en concepto de propina. Desconocemos si se trataba de una cantidad fija o variable ya que las fuentes no suelen especificar la cuantía. Así, por ejemplo, en 1746 Baltasar Noguerol pagó 45 reales al mayordomo de propios[22].

Respecto a su gestión, a lo largo del período estudiado, el depositario fue el mayordomo de propios.[23] Normalmente las limosnas recaudadas se destinaron a tratar de mantener las instalaciones de forma apta para el culto e incluso, cuando se consideraba que había una cantidad suficiente, a la fabricación de nuevos ornamentos[24].

---

[20] El peso de este tipo de celebraciones variaba mucho en función del municipio. Así, por ejemplo, en Córdoba rondaba el 8,5% del valor de los propios y en Sevilla el 20%. En Valencia en 1732 supusieron el 8,42%, en 1745 el 6,68% y en 1755 el 7,45%. Todos estos datos nos hablan de la pluralidad de situaciones que nos encontramos. Lázaro Pozas Póveda, *Hacienda municipal y…, op. cit.*, p. 185; José Ignacio Martínez Ruíz, *Finanzas municipales y crédito público en la España Moderna: La hacienda de la ciudad de Sevilla 1528-1768,* Sevilla, 1992, pp. 144-146 y Vicent Giménez Chornet, *Compte i raó…, op. cit.,* p. 227.

[21] AHPOu, FM, lib. 252.

[22] AHPOu, FM, lib. 252, ff. 294r-296v.

[23] Entre las alhajas en 1754 se encontraba: «un cáliz con su patena, dos candeleros y una campanilla todo de plata, otra Campanilla de metal rota. Un ornato entero de damasco encarnado compuesto de casulla, estola y manipulo con su esterilla de plata su Alva y hábito de lienzo y un ceñidor de seda encarnado. AHPOu, FM, lib. 107, 12/01/1754, ff. 10r-11r.

[24] Esto es lo que ocurre por ejemplo en 1730 cuando se manda fabricar una paletilla de plata. AHPOu, FM, lib. 83, 10/01/1730, f. 2v

A la preocupación del municipio como institución, habría que añadir la propia de los regidores como personas individuales y que se manifestaba en las numerosas donaciones que realizaban a su favor. Donaciones que se pueden explicar por un afán de status y consideración social o como el resultado de las devociones personales[25].

Junto a los gastos ordinarios ya mencionados, determinadas circunstancias conducían a que el ayuntamiento tuviera que realizar dotaciones extras. Las menciones son relativamente frecuentes en la primera mitad del XVIII. Entre las más habituales se situaba la de San Roque, procesión en la que participaba activamente el ayuntamiento, aunque también la fiesta votiva de se beneficiaba de algunas de esas libranzas[26]. Por el contrario, a partir de los años cincuenta aparecen muchas menos disposiciones de este tipo, seguramente por el mayor control que sobre las haciendas locales se estableció a raíz de las reformas carolinas[27].

La religiosidad local

La intervención municipal en la religiosidad popular tenía lugar de diferentes formas y obedecía a distintas razones. Por un lado, era el resultado de su papel como árbitro y policía de la vida urbana, dentro de la cual las fiestas votivas adquirían gran importancia. En el siglo XVIII las principales fueron, San Roque y San Sebastián. Todas debían servirse por dos mayordomos elegidos cada año entre los vecinos de la ciudad. En ocasiones, el seleccionado no aceptaba el cargo y era entonces cuando le competía al municipio, en pri-

---

25 Diferentes ejemplos de este tipo de donaciones se conservan en el libro de libranzas que recoge las limosnas de las capillas consistoriales. AHPOu, FM, lib. 252.

26 Por ejemplo en 1744 fue elegido mayordomo de la fiesta de la Veracruz un regidor del ayuntamiento y se despacha una libranza de 600 reales a favor de esa festividad. AHPOu, FM, lib. 97, 26/03/1744, ff. 16v-17r y AHPOu, FM, lib. 252. Sobre la fiesta de san Roque hay diferentes alusiones en la documentación Un buen ejemplo lo encontramos con motivo de la procesión de 1737 en la que se estipula como debe acudir la corporación. AHPOu, FM, lib. 90, 17/08/1737, ff. 93r-94v. Para más información sobre el Hospital de San Roque ver María Seijas Montero, «Pobreza y enfermedad…», *op. cit.*, pp. 129-148.

27 Sobre los impactos del reformismo borbónico ver Encarnación García Monerris, *La monarquía absoluta y el municipio borbónico. La reorganización de la oligarquía urbana en el Ayuntamiento de Valencia (1707-1800)*, Madrid, CSIC, 1991.

mera instancia, actuar como mediador e incluso conceder los diferentes permisos que al respecto le eran solicitados[28].

Sin embargo, su labor no acababa ahí, era frecuente en Ourense la celebración de corridas de toros con motivo de algunas festividades. En concreto, en el XVIII se celebran cuatro anuales: Pentecostés, San Juan Evangelista, apóstol Santiago y a estas habría que añadirle la procesión del Corpus en la que desfilaba la figura de San Juan de Arzúa subido sobre dos bueyes[29]. El concejo se aseguraba de que hubiese animales disponibles estableciéndolo como condición a los obligados del abasto de carne o, en caso de ausencia, exigiéndoselo a los tablajeros que operaban en la ciudad[30].

La injerencia municipal en materia religiosa no acababa ahí, como institución de poder, compartía con las eclesiásticas la responsabilidad de administrar las muestras devocionales populares que no contaban con su propio entramado rector. Entre ellas destacaban las ermitas situadas extramuros de la ciudad y asociadas a los caminos: Nuestra Señora del Porto Vello, Posío, Pía de la Casca y San Lázaro. Precisamente esta última fue la que más atención debió suscitar en el municipio pues cada año era elegido un regidor como depositario de sus limosnas. Se trataba, en todo caso, de un ejemplo excepcional debido a su origen hospitalario y a su realidad dual pues existían dos capillas: la de San Lázaro Vello y otra más moderna en las inmediaciones del Barrio Nuevo[31].

Las rogativas

Las rogativas constituyeron una de las muestras de religiosidad más típicas de Su particularidad era que se situaban a medio camino entre la religiosidad

---

[28] AHPOu, FM, lib. 87, 09/08/1734, ff. 71v-72r. Se conservan también diferentes pleitos relativos a algunas de estas fiestas y al servicio de sus mayordomos. La mayoría son del XVII. Ver ARG, RA, leg. 8224 exp. 13; leg. 3328 exp. 7.

[29] La figura del Juan de Arzúa es común a otros lugares de la provincia de Ourense como Allariz o Ribadavia. Siempre asociado a la procesión del Corpus. Algunas de las explicaciones que se han dado la vinculan con el pueblo judío. Ver María Gloria de Antonio Rubio, *Los judíos en Galicia (1044-1492),* A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 2006, p. 158 y Samuel Eiján, *Historia de Ribadavia y de sus alrededores,* Madrid, Establecimiento tipográfico de San Bernardo, p. 404.

[30] Las quejas por parte de los tablajeros fueron constantes pues consideran que los bueyes después perdían parte de su valor y que no tenían obligación de proporcionarlos. En 1784 las reclamaciones llegarían a la Cámara Real. AHN, Consejos, 895, exp. 34, ff. 1r-36v.

[31] AHN, Consejos, 2465, exp. 04.

oficial y la institucional. Su importancia y concentración variaron a lo largo del tiempo como también lo hicieron los motivos por los que se celebraron. Siguiendo a Antonio Cortés Peña se pueden distinguir hasta cuatro razones diferentes: fenómenos naturales adversos, epidemias, asuntos políticos y varios[32]. En este caso nos centraremos en la primera categoría por ser, a nuestro juicio, la que mejor ejemplifica la actuación del municipio de orensano. Eso no significa que no hubiese frecuentes rogativas por asuntos políticos pero estas conocieron más variaciones a lo largo de y necesitarían un tratamiento más individual y pormenorizado del que aquí podemos proporcionar.

En el siglo XVIII una devoción había adquirido importancia por encima de las demás: la de Nuestra Señora de Reza. Se trataba de la imagen principal de una parroquia cercana a la ciudad, la actual Nosa Señora de Reza. No era la única imagen que se traía en rogativa. En ocasiones excepcionales se acudía a la virgen de los Milagros, aunque era menos frecuente por la mayor distancia –unos 20 km– de la ciudad. Pues bien, la tradición le asociaba a la virgen de Reza efectos milagrosos contra la sequía y otro tipo de situaciones climáticas adversas. Motivos suficientes para que fuese traída en rogativa a la ciudad con relativa frecuencia. Con el tiempo, lo que se inició como un recurso eventual se convirtió en una práctica habitual, o por los menos así era en el momento estudiado.

El protocolo seguido solía ser el mismo. Primero, el ayuntamiento enviaba dos diputados al obispo o, en su ausencia, al provisor para pedir que se trajera la imagen. Después, el prelado le remitía al cabildo la petición y este decidía en consecuencia. En caso afirmativo se notificaba la confirmación al ayuntamiento. El maestro de ceremonias de la catedral preparaba el ritual de recibimiento y el pregonero daba un bando para que acudieran los gremios y cofradías de la ciudad[33]. Mientras tanto, el portero del ayuntamiento llevaba una carta al párroco con la noticia de que debía preparar la imagen para su traslado, nombrándose una comitiva formada por cuatros regidores e idénticos capellanes. Los primeros eran los que sacaban la imagen de su capilla y luego se la pasaban a los cuatro capellanes y estos a su vez a otros. La procesión continuaba hasta llegar a la plaza de la fuente del Rey donde se situaba un altar portátil. Entonces, los cuatro re-

---

32 Antonio Cortés Peña, «Entre la religiosidad popular y la institucional», *Hispania: Revista española de historia,* 55, 191, 1995, pp. 1027-1042

33 En el siglo XVIII los gremios eran el de Santa Eufemia, Santa María la Madre, San Miguel y el Santo Nombre de Jesús y las cofradías las de Santa María la Madre, Arcángel Gabriel, la Veracruz, San Roque, San Sebastián y la del Santísimo.

gidores tomaban las andas de la imagen y otros seis las varas del palio e iban derechos a la capilla mayor de la catedral, donde era depositada en otro altar portátil. Finalmente, ambas comunidades el cabildo y la ciudad se despedían y el ayuntamiento regresaba a las Casas Consistoriales. La imagen permanecía allí en novena hasta que llegaba el momento en que debía regresar[34].

A la vez que aumentaba la importancia de esta devoción, se iban suscitando nuevos problemas y es en ese momento cuando se puede apreciar la intervención municipal y su relación con las otras instancias de poder. La primera ocasión tuvo lugar en 1730. Se trataba de un asunto protocolario pues la ciudad no disponía ese día de regidores suficientes para participar en la procesión. La solución que se adoptó fue ofrecer las varas del palio a *convidados,* es decir, personas que no formaban parte del regimiento y que habían sido invitados por él. No se trataba de la primera vez pues desde 1713, cuando los regidores habían sido reducidos a trece se empezaron a registrar problemas para localizar un número suficiente. En esta ocasión las instancias eclesiásticas y civiles no llegaron a un acuerdo sobre quien debería llevar las varas del palio en su ausencia. La cuestión acaba en la Real Audiencia que va a sentenciar a favor de la ciudad reconociendo su derecho[35].

A medida que las rogativas a Nuestra Señora de Reza fueron ganando peso empezó a generarse un nuevo problema: la gestión de las limosnas que los fieles ofrecían. En un principio, se nombraba como depositario a una persona considerada de moral intachable. Pero enseguida, empezó a considerarse que su gestión le competía al ayuntamiento y a lo largo del XVIII, de forma cada vez más habitual, las actas municipales recogen el nombramiento de un regidor como depositario. En el fondo se pretendía algo semejante a lo ya comentado para San Lázaro. Finalmente, en 1805 el diputado del común de la ciudad solicitó a que convirtiese esta práctica en una obligación para evitar así el extravío de capitales[36].

---

[34] Roberto J. López, «Las rogativas públicas en Oviedo (1550-1840)», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 44, 1989, pp. 187-200. Sobre conflictividad en celebraciones públicas entre un concejo y un cabildo gallegos ver Ana M. Sánchez, «Las ceremonias públicas en Lugo durante la Edad Moderna. Conflictos de preeminencia entre obispo, cabildo y concejo», *Obradoiro de Historia Moderna,* 13, 2004, pp. 195-211.

[35] ARG, RA, leg. 13017 exp. 14. María López Díaz, *Jurisdicción e instituciones…, op. cit.,* pp. 199-250.

[36] AHN, Consejos, 2465, exp. 04.

Valoración final

Tal y como se ha podido apuntar, la religiosidad tenía cierta importancia dentro de las finanzas locales orensanas. A ella se destinaban una serie de partidas ordinarias que permanecieron estables a lo largo del siglo XVIII, a excepción del Corpus, y también de gastos extraordinarios ante coyunturas especiales. La implicación municipal no se limitaba a esta dotación económica. Además, dedicaba importantes esfuerzos para que las diferentes expresiones devocionales se pudiesen desarrollar con éxito. Prueba de ello fue el papel que desempeñó como guardián del orden en las fiestas votivas, o su preocupación para garantizar la disponibilidad de toros para las corridas. También en cierta medida obedece a esta función el que se nombrase a miembros del concejo como diputados y depositarios de las limosnas de determinados cultos como Nuestra Señora de Reza o el Hospital de San Lázaro.

El concejo era, sin duda, uno de los principales actores de la vida religiosa orensana del XVIII. Este papel lo compartía con otras instituciones de poder presentes en la ciudad, como el obispo y el cabildo. Su confluencia se saldó en la mayor parte de las ocasiones sin grandes enfrentamientos, aunque hubo momentos de disputas sobre la posición protocolaria que le correspondía a cada uno. En fin, aparte de ciertos estallidos fugaces, parece que la convivencia fue más o menos pacífica a lo largo de la centuria analizada y que ambas esferas colaboraron y participaron para dotar a la ciudad del mayor aparato festivo y protocolario posible. Nos faltaría por saber los objetivos políticos que perseguían las diferentes oligarquías al participar de este entramado ceremonial.

LA PARROQUIA COMO CENTRO DE SOCIABILIDAD EN LA VIDA Y EN LA MUERTE. LA COMUNIDAD PARROQUIAL, GESTIÓN Y CONFLICTO EN EL REINO DE LEÓN DURANTE LA EDAD MODERNA[1]

Laureano M. Rubio Pérez
Universidad de León

Resumen:

En el seno de las comunidades rurales de la provincia de León la parroquia mantuvo siempre una estrecha vinculación con el concejo y con la comunidad vecinal. Cada núcleo de población contó con su parroquia y con su templo parroquial como un elemento de identidad y sociabilidad. El estudio de los diferentes componentes parroquiales, entre los que se encuentra el templo parroquial y sus diferentes funciones religiosas y profanas, nos va a permitir conocer las relaciones y dependencias establecidas entre ellos y por ende los referentes más destacados de sociabilidad comunitaria.

Palabras clave:

Parroquia, concejo, primicia, cabildo parroquial, curas beneficiados.

Abstract:

At the heart of the rural communities of the province of Leon parish always maintained close links with the Council and with the neighborhood community. Each population centre told his parish and the parish church as an element of identity and sociability. The study of the different parochial components, among which is the parish church and its different features religious and secular, will allow us to know relations and established dependencies between them and therefore the references more Featured Community sociability.

Key words:

Council, scoop, Parish Council, cures, benefited.

---

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación: *Religiosidad y reforma católica en el Noroeste de la Península Ibérica durante el A, Régimen*. HAR.2013-44187-P.

En el marco territorial del Reino de León, la posterior provincia de León quedó plenamente configurada y repoblada, a partir de la Alta Edad Media, por los diferentes reyes leoneses mediante un proceso que repartió el territorio entre las más de mil trescientas cincuenta comunidades, villas y lugares, a las que se le asignó su propio término o espacio y, mediante toda una serie de fueros locales, se les reconoció la plena capacidad organizativa en torno a un régimen político y administrativo presidido por la institución concejil. El propio sistema de poblamiento generó un conjunto de pequeñas comunidades vecinales que en la mayoría de los casos apenas superaba el medio centenar de familias o vecinos, lo que favorecía de alguna forma la autonomía de cada comunidad al margen de las futuras unidades jurisdiccionales creadas a raíz de la formación de los grandes señoríos nobiliarios bajomedievales. Pero ni la gran crisis ni el posterior proceso de señorialización, llevado a cabo durante los reinados de la dinastía Trastámara, pudieron modificar la base estructural y el estatus que a través de los derechos forales otorgaba una gran capacidad de autogestión y autogobierno a las comunidades concejiles leonesas. En este contexto cada comunidad desde su origen se dotó de su propia parroquia y de su propio templo parroquial, lo que no sólo suponía un elemento de identidad diferencial, sino también el fortalecimiento de la comunidad parroquial al convertirse la parroquia en un destacado centro de socialización y sede de la mayor parte de las prácticas profanas y religiosas llevadas a cabo por la propia comunidad.

Parroquias, párrocos y concejos

Durante la Edad Moderna la parroquia se consolidó como una «célula» fundamental en torno a la que giraba no sólo la organización eclesiástica, sino también las relaciones y dependencias de la comunidad parroquial[2]. De los tres componentes fundamentales que forman la unidad parroquial, clero, feligreses y templo parroquial, la iglesia constituye el eje vertebral en torno al que se aglutina la comunidad parroquial en tanto en cuanto no sólo es reflejo de la propia entidad del núcleo poblacional que representa, sino también de la ca-

[2] Sobre la importancia de la parroquia puede consultarse el trabajo de G. Le Bras, *L´ Église et le village,* París,1977. También, P. Saavedra, «Los campesinos y los curas», en M.ª J. Pérez y L. M.Rubio (ed.), *Campo y Campesinos en la España Moderna,* León, 2011, pp. 19-86.

pacidad económica y social de la propia comunidad parroquial, de ahí la importancia que tuvo durante toda la Edad Moderna la mayor o menor capacidad de gestión por parte de la comunidad y el nivel de recursos económicos e ingresos de su fábrica. Por lo que respecta a la provincia leonesa cabe destacar que cada núcleo de población, villa o lugar, al margen de poseer curato propio o ser aneja, posee su propio templo parroquial y tanto la gestión parroquial como la mayor parte de los ingresos de la fábrica están directamente ligados a la institución concejil y son los propios concejos los que a través de sus ordenanzas concejiles no sólo nombran cada año al mayordomo de la parroquia[3], sino también controlan la gestión de la fábrica parroquial y tienen la plena potestad de decisión sobre el templo y sus componentes. A partir de este pleno control concejil de la gestión parroquial, la categoría de las parroquias va a depender tanto de su mayor o menor patrimonio raíz, cuanto del nivel de ingresos procedente de las primicias pagadas por los vecinos de cada comunidad, lo que en cierto modo justifica y afianza la dependencia económica parroquial de sus feligreses. Desde la diferente modalidad, las primicias se convierten en los principales ingresos anuales recibidos directamente por la fábrica de cada parroquia, derechos de los que en ningún caso participa el clero parroquial, a diferencia de otros ingresos como los diezmos o derechos de estola o altar. Esto parece justificar los derechos que se arroga el concejo sobre la parroquia y la aceptación tanto del clero parroquial como de la jerarquía eclesiástica[4]. No obstante el desacuerdo llegaba, especialmente en el siglo XVIII, en lo que hace referencia a los elementos y usos profanos, tales como las campanas y las reuniones concejiles en el pórtico de la iglesia[5].

---

[3] En 1526 el Obispo de León ordenaba « que ninguno pueda ser mayordomo de la iglesia más de un año». *Constituciones sinodales del Obispo D. Pedro Manuel, año de 1626.* Biblioteca de S. Isidoro, Sig, 736. Edic. facsímil. Universidad de León, 1994. pág. 97. Estas directrices son recogidas por el ordenamiento concejil. Así, las ordenanzas de Fresno de Valduerna, como las del resto de los pueblos leoneses, acuerdan «que el día de S. Juan de Junio de cada año se nombre mayordomo de la Iglesia parroquial de este lugar que administre y cobre sus rentas, el cual lo haya de nombrar el regidor y los alcaldes que fueren hasta el dicho día…». Año 1643, cap. 2. Archivo Histórico Provincial de León [A.H.P.L.], caj. 7071.

[4] L. M. Rubio Pérez, «Párrocos, parroquias y concejos: el modelo parroquial leonés en el marco de las comunidades rurales y concejiles durante la Edad Moderna», *Obradoiro de Historia Moderna,* 22, 2013, pp. 129-166.

[5] En la visita llevada a cabo en el siglo XVIII a la parroquia de Acebes del Páramo se expone «que por cuanto ha llegado a noticia de su Ilustrísima que los vecinos del lugar no santifican los días de fiesta como deben por hacer en ellos juntas de concejo… consumiendo en dichas

Pero, la fortaleza de las comunidades concejiles leonesas y la fuerza del derecho concejil, no sólo se manifiesta durante toda la Edad Moderna en lo que se refiere al control y gestión de sus templos parroquiales, que de alguna forma se habían convertido en un referente comunitario, sino también en lo que afecta al propio clero parroquial cuya subsistencia, más allá de sus bienes patrimoniales, va a depender de las aportaciones vecinales vía cargas decimales y otros derechos pagados por el concejo. Son estos ingresos los que fijan la diferente categoría de cada parroquia, entrada, ascenso o término, y de alguna forma lo que articula las relaciones y dependencias entre la comunidad y el clero parroquial, al margen del patronato o derecho de presentación del curato. Es este aspecto relacionado con el patronato y con la presentación de los párrocos, una cuestión que preocupó más a los Obispos que a las propias comunidades rurales afectadas, en tanto en cuanto no sólo existen grandes diferencias territoriales, sino que las prioridades de los pueblos pasaban por exigir a sus curas de almas un pleno servicio y amparo para sus necesidades espirituales y para la salvación de sus almas[6]. Aunque es un problema generalizado y no resuelto hasta el siglo XIX, las diócesis leonesas presentan importantes

juntas las penas que denominan vinales y otros haberes del común que podían servir para satisfacer parte de los tributos reales… por tanto deseando poner remedio a este abuso manda S.I. a los alcalde y demás personas de justicia que en los domingos y días festivos del año no tengan semejantes juntas ni concejos, sino es para cumplir con alguna orden real y en tal caso no se detenga más de una hora…». Archivo Diocesano de Astorga (A.D.A.), Acebes. Libro de Fábrica, n.º 1. La villa de Cea que reconoce en 1754 que el concejo entre otros gastos paga 14 reales a la fábrica de la iglesia por S. Martín «por el libre uso que el campanero hace en las convocatorias concejiles». Por su parte, el concejo de Burón en la montaña leonesa para evitar conflictos con el párroco levanta su propio campanario concejil para los usos profanos y convocatorias vecinales.

6 Respecto a la problemática del patronato en España pueden consultarse diferentes trabajos: M. Barrio Gonzalo, *El sistema beneficial de la iglesia española en el A.R., 1475-1834*. Alicante, 2010; E. Catalán Martínez, «El derecho de patronato y el sistema beneficial de la iglesia española en la Edad Moderna», *Hispania Sacra,* 56, 2004, pp. 135-151. En el caso de las diócesis gallegas los curatos a libre disposición de los obispos no llegan al 10%, siendo los sectores eclesiásticos, entre los que destacan los monasterios, los que junto a legos particulares, hidalguía y nobleza, acaparan más del 80% de los beneficios curados. B. Barreiro Mallón, «La diócesis de Santiago en la Edad Moderna», *Historia de las Diócesis españolas. Santiago de Compostela y Tuy*, Madrid, 2002, t.14, p. 256. En el caso catalán donde los monasterios se consolidan como los grandes patronos vid: J. M. Puigvert, *Esglesia,territorio i sociabilitat, s. XVII-XIX.* Universitat de Vic, 2001, pp. 66-69. Del mismo autor: «Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo rural de la Cataluña Moderna», *Obradoiro de Historia Moderna,* 22, 2013, pp. 67-206.

diferencias en tanto que casi el 50% de los beneficios curados en el caso de Astorga y el 30% en la de León son de presentación concursal ante el obispo, lo que de alguna forma garantiza el control que tienen los prelados frente al otro 50% de curatos de provisión o presentación particular[7]. Al margen de estas diferencias importantes entre las parroquias del norte y del sur peninsular en cuanto a la implantación de los beneficios curados, la clave está en valorar la participación que el titular del beneficio tiene sobre las rentas y otros recursos que reciben los curatos. Es esta una cuestión importante, que además de presentar importantes diferencias territoriales repercute en las relaciones sociales entre la comunidad parroquial y los patronos[8].

A diferencia de otras diócesis españolas, las dos diócesis leonesas presentan un modelo claramente mediatizado tanto por la fortaleza de la comunidad parroquial como por la presencia de la institución concejil y su capacidad de gestión y dominio sobre la iglesia parroquial y sobre la mayor parte de sus bienes y rentas. Aquí los titulares de los beneficios, eclesiásticos o seglares, no participan de renta alguna ni de cualquier otro beneficio económico, más allá del prestigio social, al depender totalmente los curatos de las rentas decimales y otros derechos o aportaciones concejiles que van parar a los curas beneficiados. En la misma forma los curas, ni participan de las rentas de la parroquia, ni ellos, ni los patronos tienen capacidad alguna de intervención en asuntos relacionados con la fábrica de la iglesia parroquial, lo que no quiere decir que el cura, como un miembro destacado de la parroquia, no tenga capacidad coercitiva a la hora de intervenir en los proyectos o en las obras de la iglesia parroquial relacionadas con el culto. Ahora bien, uno de los aspectos relevantes del modelo leonés, al margen de la organización concejil, es la presencia de entre un 10% de curatos vinculados a beneficios patrimoniales relacionados con la propia comunidad parroquial y sus concejos. Esta presencia adquiere una mayor dimensión en la diócesis de León al estar de alguna forma vinculada a los beneficios patrimoniales sobre los que se sustentan los diferentes cabildos parroquiales y los propios curatos. Es fundamentalmente en la diócesis de León y en las villas cerealeras

---

7 Esta problemática, que preocupó a la jerarquía eclesiástica, tuvo especial incidencia en algunas regiones de España. Ver al respecto: P. Saavedra, «As freguesías da Galiza de finais do séc. XV a meados do XIX», *Revista de Historia da Sociedade e da Cultura,* 7, 2007, pp. 222-231. A. Morgado García, *Ser clérigo en la España del A. Régimen.* Cádiz, 2000. También: Ch. Hermann, *L'Ëglise d'Espagne sous le patronage royal, 1476-1834,* Madrid, 1988.

8 B. Barreiro Mallón, «La Diócesis de Santiago…», *op. cit.,* p. 259.

del sur donde encontramos una mayor presencia de parroquias patrimoniales con cabildos parroquiales, lo que puede estar relacionado, tanto con el nivel de las rentas decimales, como con la presión e interés de los vecinos más cuantiosos de donde proceden la mayoría de los clérigos ordenados a título patrimonial. Al ser estas familias las que tienen una mayor aportación decimal son las más interesadas en mantener estos cabildos, como un medio directo de colocar a un hijo clérigo y de hacerlo partícipe de las rentas decimales, al margen del desarrollo de la actividad agrícola y ganadera en torno a los bienes patrimoniales recibidos[9]. Este derecho e intervención directa de los concejos en la elección y nombramiento de los párrocos se va a mantener en el siglo XIX, una vez que han ido desapareciendo los cabildos. De la misma forma en 1831 el concejo de Villamandos sigue eligiendo a su cura párroco, al igual que lo hace la villa de Laguna de Negrillos en 1862[10].

En este contexto, en el que concejo y parroquia mantienen una estrecha relación e interdependencias mutuas, son los concejos los que a través de las ordenanzas concejiles legislan sobre la posición de los curas en la comunidad, sobre sus relaciones sociales y sobre los derechos y deberes que se le reconocen y exigen. A su vez, a cambio de las aportaciones económicas, las comunidades rurales leonesas fueron muy exigentes con sus curas, especialmente cuando éstos habían adquirido importantes compromisos religiosos o espirituales para con la comunidad parroquial[11]. Esta participación e implicación de los párrocos en las cues-

---

9 A.H.P.L., cajas 72335 y 7239. En la villa de Santa María del Páramo los miembros del cabildo y el curato eran nombrados por el concejo de vecinos, como presenteros y patronos. Al fallecer alguno de los clérigos, el concejo nombra 24 vecinos en calidad de diputados para que en concejo propongan a tres vecinos con facultad para elegir y nombrar entre los diferentes candidatos el que cubra la plaza vacante. Llevada a cabo la elección el concejo solicita del Obispo la confirmación a fin de que el nuevo clérigo pueda participar de las rentas decimales y parroquiales. A.H.P.L., caj.10509 y 7520 (1776).

10 Los vecinos de Laguna cada año siguen eligiendo el cura párroco entre los reducidos miembros del cabildo. El sistema de elección es directo mediante el depósito de garbanzos en las ollas de barro asignadas a cada aspirante. El párroco será el candidato que más garbanzos obtenga. A.H.P.L., caj. 2748 y 565. Acta notarial de la elección del cura párroco, año1862.

11 Así, en el lugar de Montrondo, situado en la montaña leonesa, en 1762 se legisla que «los vecinos estén obligados a guardar a dicho cura un par de bueyes habiendo vecera, un par de cerdos y una caballería de silla…», por el contrario en el capítulo 29 de dichas ordenanzas se acuerda que « el cura que es o en adelante fuere ha de dar a todos los vecinos y parroquianos varones que hubiere en los cuatro festivos del año… dos tragos de vino y la mitad de la obrada… y a los mozos de bueyes por Pascua ocho cuartos de pan y una cañada de vino y de la misma manera está obligado según costumbre, después de entrar en la posesión del curato

tiones materiales de la comunidad parroquial, especialmente cuando poseen su propia explotación agraria, genera todo una serie de relaciones y dependencias materiales que con frecuencia desembocaron en conflictos judiciales[12]. Así, junto a los conflictos emanados por estos compromisos impuestos a los párrocos las causas que generan una mayor conflictividad tienen que ver tanto con las obligaciones materiales contraídas por los curas a la hora de participar en las cargas fiscales impuestas sobre los medios materiales y sobre las actividades agrarias, como en las obligaciones espirituales que los párrocos adquieren con los feligreses como pastores de almas a la hora de cumplir con el culto demandado por la comunidad y con los feligreses que la forman[13].

La iglesia parroquial. marco de identidad y centro de sociabilidad y confraternidad de la comunidad concejil

Durante toda la Edad Moderna las comunidades rurales leonesas fortalecieron sus dos marcos fundamentales de referencia, el concejo, como institución de poder terrenal o local, y la iglesia parroquial, como referente espiritual en el que la comunidad encuentra respuesta y auxilio a sus necesidades espirituales y a sus

---

de dar un yantar de comida de pan, carne y vino a todos los vecinos del pueblo». Cuando estas obligaciones no se cumplen los concejos emprenden pleito contra los clérigos, tal como hace el concejo de Laguna de Negrillos al demandar en 1686 del cabildo 20.000 reales de las «refracciones» que le deben de los últimos ocho años, dada la obligación que tienen de dar a los vecinos una colación anual de ««una rebanada de pan, una de queso y dos veces de vino». A.H.P.L., Protocolos, caja 7487. Un importante testimonio de estas dependencias y obligaciones nos lo proporciona el cura gallego J. A. Posse en sus memorias y vivencias como párroco en la montaña leonesa. J.A. Posse. *Memorias del cura liberal J.A.P. y su discurso sobre la Constitución de 1812,* Madrid, Siglo XXI, 1984.

12 Para cubrir estas obligaciones de los párrocos, concejos como el de Grajal de Ribera ordenan que los curas y beneficazos están obligados a poner fiador para que cubran las penas y daños causados por sus ganados. En este caso el concejo tiene la potestad de proveer las plazas vacantes del cabildo, de tal manera que para cada vacante pueden presentarse tres candidatos en calidad de hijos patrimoniales, de los cuales el concejo elige uno. A.H.P.L., cajas 7458-1459.

13 En 1621 el concejo de la villa de Molinaferrera bajo jurisdicción del Obispo de León plantea demanda y pleito contra su cura al acusarle de incumplir con las costumbres y prácticas religiosas que mantiene el concejo y del cobro de aranceles excesivos en los actos festivos y en los relacionados con los muertos. En 1630 el Obispo firma la concordia acordada entre el concejo y el párroco una vez que éste se compromete a realizar los preceptos y cultos solicitados por el concejo. R. Blanco, *La Somoza de Astorga,* Madrid, 2005, pp. 140-151.

aspiraciones de salvación de las almas. La iglesia parroquial constituye la sede o el marco legítimo de la parroquia, pues a la vez que es el centro de culto se convierte en principio en la única casa común de la comunidad vecinal y como tal es considerada como patrimonio del concejo, al margen de la autoridad y competencias reconocidas a los párrocos, a las altas jerarquías eclesiásticas y a sus propios patronos. En unas comunidades rurales en las que la vida y las relaciones en el seno de cada comunidad en torno al concejo no sólo están marcadas por el propio ordenamiento local, sino también por un férreo colectivismo social y material, la parroquia es un apéndice más del entramado concejil, lo que en buena medida justifica que cada lugar, ya tenga sede parroquial, ya sea una aneja al compartir curato, posea su propia pila, su propia fábrica y su propio templo. A partir de esta interrelación concejo-parroquia y desde la extendida aceptación de que el templo o iglesia es de la comunidad vecinal, de la que forman parte los clérigos beneficiados de la parroquia, las comunidades concejiles leonesas intentaron conservar, al margen de la autoridad religiosa del párroco y del titular del patronato, un cierto control y un dominio directo sobre su iglesia en base a que la comunidad contribuye con rentas y diezmos al sostenimiento de los curatos y costea las obras y la conservación material del edificio. Estas comunidades podían compartir párroco, pero en modo alguno iglesia, en tanto que la posesión de templo propio era un referente intrínsecamente ligado a la independencia y a la capacidad autonómica de cada comunidad vecinal. Sobre estas referencias, tanto las actuaciones del concejo en el ámbito de la iglesia, como las propias ordenanzas concejiles, ponen claramente de manifiesto que la iglesia parroquial, a la vez que es la casa de Dios y centro de oración, es un espacio comunitario con dos partes bien diferenciadas respecto a sus funciones: la torre y el cuerpo de la iglesia o recinto sacro. Mientras que tanto las dimensiones y la propia estructura de la iglesia, como la forma y el valor material de sus componentes internos y externos, profanos o religiosos, guarda relación con el tipo de comunidad que la sostiene, con el peso demográfico, con los medios o recursos y con la propia coyuntura económica, otros factores de índole, política, social y cultural pueden estar detrás de los cambios estructurales que se aprecian entre los siglos XVI y XVIII. Si los primeros factores pueden explicar las diferencias existentes entre las modestas edificaciones parroquiales de la montaña leonesa y los suntuosos templos de las vegas del Esla y Tierra de Campos, los segundos justifican, aún dentro de un mismo recinto o espacio sagrado y cercado, la clara diferenciación entre la torre de espadaña que alberga las campanas y un campanario al que se accede desde el exterior y un recinto sacro en el que no se cuestiona la autoridad del párroco. En este esfuerzo por fijar tanto las competencias

como el uso de las partes del templo parroquial, el concejo tiene el pleno dominio y control del campanario y de unas campanas que se constituyen en un medio fundamental para la vida y desarrollo de la comunidad[14]. Además, son los propios concejos los que fijan, en muchos casos a través de las ordenanzas, las normas de uso, la distribución de los espacios y los precios a pagar por la utilización y privatización de los espacios del templo[15]. De la misma forma que la propia estructura y dimensión del templo parroquial es el reflejo de la comunidad que la sostiene, el uso, reparto y distribución del espacio sagrado o interior del templo es el reflejo de una clara jerarquización tanto espiritual, en lo que toca a la posición y distribución de altares y santos, cuanto a la reproducción de las desigualdades sociales, de los privilegios y de las referencias de una sociedad marcada por la estamentalidad[16]. Pero, frente a esta ordenada jerarquización la fuerza del derecho consuetudinario también estuvo presente en el proceso de socialización que, teniendo a la parroquia y a la iglesia como referente, tutelaba no pocos comportamientos y actitudes de la comunidad vecinal[17].

---

[14] Las frecuentes referencias a las campanas y sus usos en la documentación notarial y en las ordenanzas concejiles, no sólo justifican el pleno dominio concejil, sino también el extendido refrán popular: «la torre, las campanas y el pendón del pueblo son». A modo de ejemplo de las muchas escrituras notariales existentes, en 1650 el concejo de la villa de Laguna de Negrillos realiza un padrón o reparto en función del número de cabezas de ganado poseídas por cada vecino para «el gasto de lo que costó la campana que se hizo». A.H.P.L., Protocolos, caj. 7079, 7232.

[15] Así, las ordenanzas de Burón, cap. 83, declaran «haberse pagado y deberse pagar a la iglesia parroquial de esta villa por razón de sepulturas, de cada persona mayor o menor enterrándose en la capilla mayor pague de derechos cada uno diez y ocho reales y en segunda línea doce reales y en la tercera nueve reales y en la cuarta seis y en la quinta tres y en la más ultima real y medio. Ordenanzas recogidas en: L. Rubio Pérez, *El sistema político concejil en la provincia de León,* Universidad de León, León, 1993, p. 103.

[16] A pesar de la plena aceptación de esta jerarquización, son frecuentes en el siglo XVIII los conflictos a la hora de utilizar los espacios privilegiados que de algún modo estaban relacionados con la ostentación del poder terrenal. Así, en la villa de Castrofuerte, la justicia, regimiento, concejo y vecinos dan poder judicial para litigar sobre «quien ha de presidir o sentarse delante en el banco que está en la parroquia de la villa, cerca del altar mayor al lado del evangelio…». No era esta una cuestión baladí, ya que en 1768 en una parroquia de patronato real que está en juego es el poder del concejo y el dominio del templo frente al del señor jurisdiccional. A.H.P.L., Protocolos, caj. 6401.

[17] Una importante referencia sobre las prácticas religiosas del mundo rural y sobre la implicación entre comunidades y párrocos puede verse en A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunitá nelle campagne dell'Ancien Régime,* Venecia, 1995.

Desde esta posición los referentes o manifestaciones de esta participación colectiva de la comunidad tienen una doble vertiente: la eminentemente religiosa, directamente vinculada a lo compromisos espirituales adquiridos por la comunidad concejil, y la profana que desde sus referencias de solidaridad busca el amparo, la protección y la legitimización divina para las actuaciones en las que se implica la comunidad a través de la institución concejil. Es tal la importancia que para las comunidades parroquiales leonesas adquieren las misas votivas de concejo y los conjuros o procesiones relacionadas con la bendición de los cultivos y de los campos que una parte de su ordenamiento concejil se ocupa de fijar las condiciones de una participación vecinal obligada[18]. Al margen de la capacidad que algunas comunidades le otorgan a los propios vecinos para demandar la participación vecinal en determinados rituales religiosos[19], las misas votivas de concejo constituyen una de las manifestaciones de sociabilidad más importantes tanto por el significado y función protectora, ratificada como por el arraigo de una religiosidad popular que exige la participación de toda la comunidad parroquial[20].

Ahora bien, la parroquia y los símbolos parroquiales no sólo fueran marco de referencia para las manifestaciones religiosas colectivas, sino también para la mayor parte de las actuaciones profanas concejiles que, como vimos, partían de la propia reunión o «concilium vecinorum». Este aspecto adquiere una especial importancia al poner en relación lo divino y lo humano, al intentar refrendar ante la autoridad y protección divina una parte de las actuaciones concejiles que implican al conjunto de la comunidad vecinal en una especie de solidaridad vital que intentaba contrarrestar las diferencias y desigualdades sociales[21]. Tanto

---

[18] Ordenanzas de Burón, 1751 y 1821. Ordenanzas de Cabarcos, 1740. Recogidas en: L. M. Rubio Pérez, *El sistema político…, op. cit.*, pp. 193 y 245.

[19] El concejo de Brimeda en la jurisdicción de Astorga legisla en 1661 que «si los vecinos y concejo quisieren hacer algunas procesiones votivas, el regidor que fuere ha de cotar antes a todos los vecinos para que vayan a sacar las insignias de a iglesia».

[20] Ordenanzas de Valle de Valduerna, 1702, cap. 55. Ordenanzas de Turienzo de los Caballeros, año 1709, cap. 2: «que no se trabaje en los días de fiesta y precepto que manda guardar la Iglesia y en los que fueren de voto de nuestro concejo y el que trabaje dando algún escándalo pague dos reales…». Ordenanzas de Cebrones del Rio, 1701, 10: «Que el vecino que en el dicho día postrero viernes de mayo no se hallare en le procesión pague ocho maravedis y el que no fuere a misa de Santa Marta pague un real…».

[21] La arraigada costumbre de ofrecer el pan vendito a la salida de misa dominical, que implica al conjunto de la comunidad vecinal, adquiere una importante carga de sociabilidad y refuerza los lazos entre los miembros de la parroquia. Así, las ordenanzas de Villares de Orbigo en 1701 establecen: «que el pan bendito ande por todos los vecinos y el que dejare de llevarlo pague un real de pena para concejo y lo vuelva a llevar el Domingo adelante».

la iglesia parroquial como la misa dominical se convierten en referentes de determinadas manifestaciones de sociabilidad y solidaridad entre las que destacan las relacionadas con la muerte y con las penas en las que incurren los que incumplen las obligaciones impuestas por la propia comunidad. Así, en ese denso marco de relaciones comunitarias, las solidaridades vinculadas a la muerte y a los vecinos difuntos, incluido el cura, constituyen un importante marco de afianzamiento y de referencia parroquial reforzado a través de la aceptación de compromisos y obligaciones de reciprocidad vecinal[22]. A su vez, la implicación solidaria vecinal con la cuestión de la muerte y de la salvación justifica que algunas constituciones concejiles regulen la oración comunitaria[23]. En esta misma línea determinados momentos y actuaciones que afectan a la comunidad, como las bodas de sus miembros y desde su vertiente sacramental, tienen en la iglesia parroquial un marco de referencia y socialización en tanto en cuanto en ella se informa y se hace partícipe a una comunidad, que previamente había fijado las condiciones y obligaciones para con ella a través del ordenamiento concejil. Así, mientras que desde la jerarquía eclesiástica se enfatizaba ya en el siglo XVI que «ninguno se case ni despose clandestinamente sin que los presbíteros lo publiquen cuando el pueblo está ajuntado para oír los oficios y si alguno supiere que

[22] Ordenanzas de Val de S. Lorenzo, año1656, cap, 2: «que el sacerdote que muriera ha de pagar treinta y dos reales en dinero al concejo por los derechos de cada uno de los vecinos por asistir a su entierro». En ese mismo marco de compensación material se justifican las obligadas velaciones recogidas en el propio ordenamiento: «Cuando falleciere alguna persona del lugar grande o pequeña todos los vecinos asistan al entierro… pena de un real para propios del concejo…cuando en el lugar falleciere alguna persona como sea mayor de catorce años asistan en la casa donde falleciere cuatro vecinos los mas cercanos de su puerta y de los bienes del difunto, padres o hermanos, si los hubiese den a los cuatro hombres dos azumbre de vino y cuatro libras de pan y si los dichos cuatro hombre no quisieren asistir hasta enterrar su cuerpo pague cada uno de pena un real». Ordenanzas de Valle de Valduerna, 1676, cap. 1-2.

[23] Estas mismas ordenanzas obligan a los vecinos a determinados rezos comunitarios: «Que si alguna persona quisiere que se le hiciere la oración que solemos acostumbrar que es cuando algún vecino u otra persona la pide, se ha de juntar toda la gente del lugar, hombres, mujeres y niños y por cada vecino o morador que en el hubiere, tantos como fueren tantos paternostes y tantas avemarías han de rezar los que estuvieren presentes y nuestros regidores han de cotar para tal oración y han de cobrar a la persona que mandare decir cuatro heminas de trigo cocido y cantara y media de vino y lo han de repartir entre los que se hallaren presentes». Ordenanzas de Andiñuela, 1693, cap. 43 y Ordenanzas de Fresno de la Valduerna, 1643, cap. 89.

hay impedimento lo diga y denuncie[24], la mayor parte de las ordenanzas concejiles legislan sobre las condiciones y obligaciones de los nuevos esposos para con la comunidad en un claro intento de hacerla partícipe del propio acto festivo y de fomentar de alguna forma las endogamias locales y controlar el propio desarrollo demográfico.

En este mismo orden de referencia y vinculación parroquial aparecen determinadas actuaciones que, pese a tener un componente individual, afectan al conjunto de la comunidad, tanto desde el interés colectivo como desde el obligado sometimiento a la justicia pedánea o concejil. El espacio de la iglesia parroquial y la propia misa dominical se convierten en el marco de referencia y actuación de la justicia pedánea a la hora de llevar a cabo las denuncias y pesquisas que sobre la base del juramento legitimaban al concejo para castigar y ejecutar (prendar) las infracciones cometidas por los vecinos tanto en sus compromisos y obligaciones materiales como en los espirituales[25]. Ese doble componente social y religioso se manifiesta como una de las actuaciones fundamentales vinculadas a la parroquia y al poder concejil. De la misma forma, la parroquia, la misa dominical y las actuaciones de la justicia pedánea o concejil mantuvieron una estrecha relación en tanto en cuanto su implicación penal estuvo siempre vinculada a la misa dominical y a la fuerte carga simbólica y religiosa que el juramento tenía en sus procedimientos y actuaciones comunitarias[26]. En todo este entramado de relaciones y dependencias el cura de almas, al margen de sus funciones pastorales oficiales, además de jugar un importante papel se convertía en un componente más de la comunidad parroquial a partir de todo un conjunto de reciprocidades y obligaciones que de alguna forma implicaban a la institución concejil en el sostenimiento material siempre

---

24 *Constituciones sinodales…*, *op. cit.,* p. 105.

25 Las ordenanzas de Burón utilizan el referente parroquial para ordenar que «ningún vecino e hijo de vecino pueda vender a forasteros ni arrendar tierras ni prados ni hórreos, ni arcas, ni maderas en rollo o por labrar sin que primero requerir al concejo de esta villa para que si alguno lo quisiere comprar por su justa tasación sea preferido y no lo venda fuera, pena de mil maravedís y que las ventas se declaren por nulas y de ningún valor ni efecto». De la misma forma las de Posadilla de la Vega, año 1588, cap. 38, ordenan que «cualquier hombre que quisiere arrendar algunas tierras las pregone al salir de la iglesia en concejo para que si alguno del lugar las quiere al tanto no las pueda dar el dueño fuera del pueblo, sino que las de al vecino, pena de media cantara de vino para el concejo».

26 Ordenanzas de Redelga, año 1675, cap. 15: «Que el vecino que estuviese a misa los domingos y después de haberla oído no fuese a la pesquisa de concejo pague cada vecinos dos cuartos al concejo».

y cuando se les reconociese su capacidad de dominio e intervención en los elementos parroquiales. Son pues, estos los elementos que, al margen de la tipología y rasgos de la red parroquial o de la mayor o menor presencia interventora de grupos externos a la comunidad parroquial, tipifican y justifican el desarrollo y estabilidad de un modelo parroquial leonés que tuvo importantes incidencias en el desarrollo económico y social de la sociedad rural tradicional. Su fortaleza no estaba tanto en la supuesta inmovilidad de todo un conjunto de costumbres hechas norma, cuanto en la capacidad de adaptación a los cambios y a las exigencias del sistema a partir de la convicción de que el modelo garantizaba su reproducción. En esta tesitura y al margen de enfrentamientos y confrontación de intereses, en los territorios del viejo reino leonés la parroquia y sus diferentes componentes estuvieron siempre en una estrecha vinculación con la comunidad vecinal que la sostenía y con la institución concejil que la gestionaba en una estrecha relación, en ocasiones conflictiva, con los gestores de la importante vertiente espiritual que de alguna forma, como reconocía ya en el siglo XVI el Obispo leonés Pedro Manuel, asumían la responsabilidad de instruir y dirigir, como pastores, a sus ovejas.

MUNICIPIO FRENTE A DIÓCESIS EN LA MÁLAGA DE FELIPE III

José Villena Jurado

Resumen:

La dualidad poder temporal-poder espiritual, establecida desde la Antigüedad y evolucionada a lo largo de la Historia, cristalizó en la España Moderna en el Patronato Regio como instrumento de control por parte de la Monarquía de todos los aspectos de la gobernanza eclesiástica. No obstante las luchas por las preeminencias dieron lugar a numerosos enfrentamientos entre los funcionarios civiles y los prelados y prebendados de las iglesias locales.

Palabras clave:

Patronato regio, municipio, diócesis, obispo, regidores, corregidor.

Abstract:

The duality between temporal and spiritual power, established since Antiquity and evolved throughout History, crystallized in Modern Spain in the Patronato Regio as an instrument of control by the monarchy of all aspects of Church governance. However, the struggles for preeminence led to numerous clashes between civilian officials and prelates and prebendaries of local churches.

Key words:

Patronato regio, town council, diocese, bishop, aldermen, corregidor.

Los fundamentos del poder

Consecuencia de la dimensión social y política de la naturaleza humana, una vez superado el nomadismo inicial detrás de la caza, en el Neolítico se conformaron los primeros poblados con los albores de la agricultura y la ganadería, que cristalizarían en núcleos urbanos propiamente considerados y organizados en la posterior cultura de los Metales.

La necesidad de auto gobernarse de estas primeras comunidades y el componente religioso de sus integrantes les llevaron a dotarse o a aceptar una cabeza rectora que garantizara el equilibrio social y la gobernabilidad, naciendo así una clase privilegiada, cuyo origen remoto es el brujo de la tribu, que se apoyará en dicho componente religioso para perpetuar una situación que le situaba por encima de los gobernados, atribuyéndose el poder por delegación divina, hasta el extremo de auto convencerse de estos postulados y llegar al íntimo menosprecio de los administrados. En la Edad Moderna veremos cómo esta elite gobernante caerá, acaso inconscientemente, en el gesto de soberbia de llamarse a sí misma «la Ciudad», denominación que no incluye al común de sus vecinos.

Aquellas primeras ciudades, surgidas en el «Creciente Fértil» durante el tercer milenio antes de Cristo, fueron agrupándose o acabaron absorbidas por entidades políticas superiores, dando lugar a los imperios de la antigua Mesopotamia y del antiguo Egipto, en los que la base esencialmente religiosa, cuando no mágica, del poder se manifestó en la consideración de los soberanos como encarnación (caso de Egipto), o vicarios (caso de Mesopotamia), de los dioses. Esta realidad, llevada al extremo, hizo del templo en estas ciudades-estado el primer antecedente de la Casa Consistorial, en cuanto que, sin desprenderse de su carácter religioso, fue el centro de la vida política y económica de la comunidad, y sugirió a los reyes y gobernantes una convivencia armónica con los sacerdotes. La dualidad poder espiritual-poder temporal acababa de nacer para mantenerse.

Esta dualidad pasó a Occidente en la teoría y en la práctica política de la Grecia clásica, pese a los soportes protodemocráticos del gobierno de Atenas, y del Imperio Romano. La filosofía política de pensadores como Platón y Aristóteles, heredada después por la Patrística y reforzada en las Sagradas Escrituras, mantendrá los soportes del poder temporal durante todo el Medioevo español, ajeno a las diatribas entre ambos poderes que se producirían en otros países de Europa y derivarían en otras posiciones político-filosóficas con el Renacimiento y la Reforma.

Pese a la preeminencia de lo religioso durante la Edad Media, llegados los Tiempos Modernos, los reyes españoles supieron instrumentalizar en su favor

esa visión teocéntrica y teocrática que todo lo influye y todo lo envuelve para consolidar un poder temporal considerablemente fuerte.

La auto proclamación como vicarios de Dios en la tierra sustenta los pilares instrumentales e ideológicos del llamado Nuevo Estado de los Reyes Católicos; pilares que se mantuvieron fuertes y vigentes durante los reinados de sus sucesores inmediatos a lo largo del siglo XVI. En los años finales de este siglo se filtrarán desde el continente soplos inspirados en los postulados ideológicos que acerca del poder trajo consigo la Reforma protestante, que comenzaron a hacer mella en los pensadores y tratadistas nacionales. Nos hallamos en las coordenadas espacio-temporales en que se sitúa este trabajo.

El Patronato Regio

Las tesis desarrolladas durante la Edad Media acerca de la supremacía del poder espiritual sobre los poderes temporales siempre estuvieron contestadas con mayor o menor fuerza y fortuna por parte de los soberanos, y no faltaron tensiones entre los reyes y los papas por esta cuestión.

Si bien entre el papado y los reinos hispanos medievales no hubo desencuentros tan violentos como los que tuvieron lugar en la Europa central (acaso por la Reconquista como objetivo común en lo espiritual y en lo temporal), en los albores de los Tiempos Modernos la llegada al poder de los Reyes Católicos, el fin de la contienda contra el Islam, y el descubrimiento del Nuevo Mundo y la necesidad de su evangelización hicieron que, a partir de las Bulas Alejandrinas y el posterior avance en su desarrollo, se estableciera el llamado Patronato Regio, definitivamente perfeccionado durante el reinado de Carlos I. Este instrumento permitió poner bajo el control de los monarcas hispánicos las órdenes militares, la Inquisición, determinados impuestos de origen eclesiástico y, muy en especial y como su máximo exponente, el derecho de presentación de obispos, extendido a la dispensa de otros beneficios y nombramientos eclesiales de rango inferior.

Así se hallaba la cuestión al llegar al trono Felipe III, quien a lo largo de su reinado ejerció con profusión este derecho, traducido en designaciones para cubrir arzobispados, obispados (entre ellos varias veces el de Málaga), e inclusive simples curatos y beneficios eclesiásticos menores. Esto convirtió *de facto* a los obispos y beneficiados en, salvando el anacronismo, funcionarios públicos de la administración eclesiástica (y a veces civil), bajo un poder real absoluto.

El trabajo de campo para la selección lo llevaban a cabo en cada diócesis, con encargo e instrucciones escritas del rey, los propios prelados y canónigos.

En su cumplimiento enviaban a la Cámara de Castilla relación de clérigos que juzgaban aptos para ser nombrados obispos o dignidades.

A partir de ese amplio listado, la Cámara de Castilla proponía al rey ternas o cuartetos de aspirantes a las distintas sedes, y el soberano se decidía por el que le parecía más idóneo para el obispado de que se tratase; decisiones a las que con frecuencia no fueron ajenos los confesores reales[1]. Tampoco faltan casos en que el rey designara sin tener en cuenta la propuesta, optando por beneficiar un candidato propio no incluido en ella[2], por conocimiento personal del agraciado o para pagarle servicios hechos a la Corona.

Esta faceta del gobierno, encajada la Cámara de Castilla, era competencia específica del Secretario de Patronazgo Eclesiástico. Durante la mayor parte del reinado de Felipe III lo fue don Francisco González de Heredia, también Secretario de Órdenes Militares, que compaginó ambas responsabilidades desde el comienzo en 1598 hasta su muerte en 1614. Desde entonces, tras un breve periodo en que desempeñó el cargo don Tomás de Angulo, lo fue hasta el final, en 1621, don Jorge Tovar y Valderrama.

De la importancia de estos oficiales da una idea el cuidado con que el cabildo eclesiástico malacitano procura mantener con ellos buenas relaciones. La siguiente cita relativa a una recomendación sitúa a González de Heredia junto a las dos instancias más altas del reino, es decir, el propio rey y el valido:

> Que se escriua a Su Magestad y al Señor Duque de Lerma, y a Francisco González de Heredia, suplicándoles sobre la pretensión que el Sr. Provisor tiene a la prebenda del Arcedianato de Málaga; y nombraron por comissarios a los Sres. Ronda y Vélez[3].

---

1 Ciriaco Pérez Bustamante, *Felipe III. Semblanza de un monarca y perfiles de una privanza*, Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1950, pp. 92-93.

2 Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, *II. El estamento eclesiástico.* edición facsímile, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 19. Para más sobre Patronato Regio, *vide*: Jesús Suberbiola Martínez, *Real Patronato de Granada: El Arzobispo Talavera, La Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516): Estudio y Documentos,* Caja General de Ahorros de Granada, Granada, 1985. Ricardo Gómez Rivero, «El regalismo de los Austrias: Derecho de presentación y Patronato Regio», en José Antonio Escudero López (dir.), *La Iglesia en la Historia de España*, Fundación Rafael del Pino, Madrid, 2014, pp. 549-561. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, «Grandeza y realismo en torno al Patronato Regio. La rentas del cabildo catedralicio de Granada», *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 27, Granada, 2000, pp. 75-106.

3 Archivo de la Catedral de Málaga [ACM], actas capitulares [AC], tomo 17, folio [f.] 28v, cabildo de 9 de mayo de 1606.

Las relaciones entre ambos poderes

El poder civil

El corregidor es la máxima autoridad civil en la ciudad sede del corregimiento y en su jurisdicción[4]. Preside, por Derecho, el cabildo municipal de la capital, ostenta la representación del rey, y concentra en su persona los poderes del absolutismo regio, incluida la administración de justicia y la defensa militar del territorio. Bajo Felipe IV se incrementarían sus competencias haciéndole jefe superior de administración de las rentas reales[5], pero esta atribución no apareció sobre la figura del corregidor de manera súbita, sino que ya en 1604, y en concreto en favor del corregidor de Málaga, don Jerónimo de Valenzuela, delegó Felipe III funciones judiciales en toda su jurisdicción en materia de defraudaciones fiscales sobre las tercias y las alcabalas, las rentas reales por excelencia[6].

Durante el periodo que abarca este trabajo los corregidores de Málaga fueron, salvo el primero (también hombre de armas), caballeros de las órdenes militares, con carencias en cuanto a conocimientos jurídicos que salvaron nombrando alcaldes mayores juristas para que les suplieran en su función de administrar justicia. A lo largo del reinado fueron estos siete los corregidores[7]:

- Don Alonso de Luzón hasta el año 1600.
- Don Jerónimo de Valenzuela hasta 1606.
- Don Diego de Ágreda y Vargas hasta finales de 1609.
- Don Antonio Velaz de Medrano y Mendoza hasta 1612.
- Don Jerónimo de Santa Cruz y Fajardo hasta 1615.

---

4 Pilar Ybáñez Worboys, «Los corregidores malagueños (1517-1556)», en José Luis Pereira Iglesias, José Manuel de Bernardo Ares y Jesús Manuel González Beltrán (coords.), *La administración municipal en la Edad Moderna,* V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna, vol. 2, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999, pp. 179-190. María Isabel Pérez de Colosía Rodríguez y Pilar Ibáñez Worboys, «Representación regia en la Málaga de Felipe II: los corregidores», en Enrique Martínez Ruiz (coord.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía,* Editorial Actas, Madrid, 2000, pp. 347-364.

5 Antonio Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Historia de España Alfaguara, Alianza Universidad, Madrid, 1980, p. 200.

6 José Villena Jurado, *Málaga en los albores del siglo XVII desde la documentación municipal (1598-1605)*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1994, p. 24.

7 Archivo Histórico Municipal de Málaga [AHMM], Actas Capitulares [AC], volúmenes [vol.] 27 a 41.

– Don Francisco de Trejo y Monroy entre 1615 y 1620. Fue hermano del cardenal don Gabriel de Trejo y Paniagua, que después sería obispo de Málaga; lo que influyó positivamente, como más adelante veremos, en la gobernanza de la ciudad.
– Por último don Gaspar Ruiz de Pereda, que se hallaba en el cargo a la muerte del rey en el año 1621.

El segundo pilar del poder civil, bien que controlado por el corregidor o el alcalde mayor en su defecto, era el concejo municipal, auto intitulado «la Ciudad». Aunque había otros capitulares sin capacidad ejecutiva alguna que «hacían Ciudad» a los efectos de protocolo, la esencia del concejo eran los regidores, a la sazón treinta y dos, y los doce jurados, capitulares de rango menor a quienes también se encomendaban con relativa frecuencia tareas de gobierno.

El poder religioso

El poder eclesiástico se sustentó en el obispo de la diócesis y en un órgano colegiado, el cabildo catedralicio, brazo ejecutivo por excelencia en el día a día del gobierno de la Iglesia local.

Durante el reinado de Felipe III, con sus periodos de sede vacante, ocuparon la silla episcopal malacitana cuatro obispos[8]:

– Don Diego Aponte y Quiñones, que gobernó la diócesis sólo tres meses, desde enero hasta abril de 1599, en que falleció.
– Don Tomás de Borja, entre marzo de 1600 y julio de 1603, en que pasó a desempeñar el arzobispado de Zaragoza.
– Don Juan Alonso de Moscoso, desde 1603 a 1614.
– Don Luis Fernández de Córdoba, a partir de 1615. Se mantuvo ostentando el cargo hasta el final del reinado y trascendió a los dos primeros años del de Felipe IV, durante el que sería promovido al arzobispado hispalense.

El obispado malacitano era, por su renta episcopal, el sexto en importancia entre los de la Corona de Castilla[9], y ocupar su sede significó con frecuencia, como acabamos de ver, un paso intermedio previo en el *cursus honorum* hacia una silla arzobispal.

---

8 Cecilio García de la Leña, *Conversaciones históricas malagueñas*, IV, Imprenta Luis Carreras, Málaga, 1793, pp. 77-99.

9 Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII…*, *op. cit.,* p. 268.

Al contrario que el corregidor en el Ayuntamiento, muy rara vez el obispo presidía el cabildo eclesiástico, y sus apariciones en las reuniones eran muy episódicas y puntuales. En ellas se limitaba a dar una «plática» o exhortación sobre un tema concreto y a abandonar inmediatamente el cabildo, que, presidido por el deán, continuaba sin él sus deliberaciones[10].

Los integrantes del cabildo eclesiástico son considerablemente menos que los capitulares del municipio. Su presidente ordinario es el deán y en su defecto el chantre, y lo componen un primer grupo de dignidades que integran el maestrescuela y los titulares de los arcedianatos de la diócesis, y un segundo grupo que son los canónigos, todos ellos, unos y otros, con el grado académico de doctor o de licenciado[11]. En ocasiones, y por mandato de una cédula real, cuando se debatían temas económicos generales que les pudieran afectar directamente, asistían también algunos racioneros y medios racioneros en representación de los demás[12].

El Patronazgo Regio y su ejercicio delegado para la administración periférica en corregidores, justicias y concejos municipales, situaba *de jure* al poder religioso supeditado al poder civil, e inclusive el propio obispo, cuando tomaba posesión de su obispado, había de presentar ante el cabildo municipal, reunido en pleno, los documentos reales y pontificios que avalaban su nombramiento. No hemos encontrado en los documentos de este reinado comparecencias físicas de los prelados cuando tomaron posesión de forma personal y directa. Cabe suponer que el recibimiento público oficial y el agasajo festivo a su persona daban por cumplido el trámite. Pero, cuando en mayo de 1615 tomó posesión de la sede malacitana el arcediano de Carrión don Fernando de Mena en nombre de don Luís Fernández de Córdoba, sí que recogen las actas municipales, cómo tras los actos eclesiásticos en el templo catedralicio, el apoderado episcopal compareció personalmente en el Ayuntamiento[13].

Pese a esta supeditación *de jure*, la jerarquía eclesiástica, más allá de formar parte con frecuencia de los consejos reales para la gobernación general de los reinos, tenía sus tribunales e inclusive cárceles[14], y gozaba de un poder efectivo sobre autoridades civiles periféricas y sobre el común de los vecinos en

---

10 ACM, AC, tomo 17, f. 25v, cabildo de 21 de abril de 1606.
11 *Ibidem* [*Ib.*], AC, tomo 19, f. 42r, cabildo de 2 de enero de 1616.
12 *Ibidem*, AC, tomo 19, ff. 198r-198v, cabildo de 8 de junio de 1617.
13 AHMM, AC, vol. 37, f. 224v, cabildo de 11 de mayo de 1615.
14 *Ibidem*, AC, vol. 41, f. 7r, cabildo de 4 de septiembre de 1620.

forma de penas espirituales como la excomunión, muy temida por la sociedad de la época:

> El señor Diego Bastardo, rregidor, se leuantó y dixo que a su merced del señor Don Gerónimo, y a el Sr. alcalde mayor, y a los señores Juan Sánchez de Frías y don Francisco Cordel y a él los tiene descomulgados el señor probisor, y a muchos alcaldes y qoncejos de la Jurisdicción, porque no se les haze rrefayçión a el estado eclesiástico en la contribuçión del bino y azeyte con que el rreyno sirbe a Su Magestad…[15].

Encuentros y desencuentros entre ambos poderes

Al tiempo que comienza el reinado, con la sede episcopal vacante, surgió el primer punto de fricción entre ambos cabildos, a cuenta de cuál habría de pagar la erección de un túmulo para las honras fúnebres de Felipe II[16]. El choque no fue consecuencia de que la Iglesia local malagueña se hallara transitoriamente acéfala, pues más adelante volvería a reproducirse la situación.

Durante el mandato del obispo don Tomás de Borja tuvieron lugar enfrentamientos substancialmente graves con la ciudad, manifestados, por ejemplo, en el hecho de que el obispo llegara a desalojar de la catedral, personalmente y con violencia física, a los regidores que pretendían llevar las varas del palio del Santísimo Sacramento en una procesión. El acta del cabildo celebrado por el Ayuntamiento el 4 de abril de 1602 recoge así el incidente:

> La Cibdad dixo que por quanto oy dicho día, estando esta Cibdad en prosesión, después que los señores Reyes Católicos ganaron a esta Cibdad de llebar las baras del Santísimo Sacramento en las prosesiones, y aviendo ydo para este efeto ocho regidores para llebar las baras del // palyo en el encyerro del Santísimo Sacramento en la Yglesia Mayor desta Cibdad, Su Señoría del ovispo della, con violencia, se las a quitado y echado fuera a toda la Cibdad de la dicha Yglesia Mayor, dondestaba la justicia e regimiento, y tiene escomulgados a todos los que en la dicha Yglesia Mayor estaban[17].

A raíz de esto, unos y otros comenzaron a delatar excesos del contrario que hasta entonces conocían y callaban. El cabildo catedralicio denunció la forma

---

15 *Ibidem*, AC, vol. 32, f. 158v, cabildo de 10 de abril de 1606.

16 José Villena Jurado, «La muerte de Felipe II y la proclamación de Felipe III. Repercusiones en Málaga», *Jábega*, Málaga, 1985, pp. 11-17.

17 AHMM, AC, vol. 30, ff. 136r-137r, cabildo de 4 de abril de 1602.

de proveer los oficios cadañales por parte de la ciudad[18], y trató de remover un pleito sobre ciertos arbitrios indebidamente aplicados a la compra de los oficios de escribanías de aduanas de todos los puertos del sur, que incluía a Málaga, rapiñados por el duque de Lerma en su beneficio al comienzo del reinado, y cuyos detentadores, aun ajenos al concejo (eso es lo que incomodaba a los capitulares malagueños y les movía a su rescate), tenían voz y voto en el cabildo[19]. Por su parte, el Ayuntamiento acordó denunciar ante la Corte los excesivos aranceles que se venían cobrando por la Iglesia malacitana, cuadruplicados desde la llegada a la silla episcopal de don Tomás de Borja[20].

El cambio de prelado no cambió mucho las cosas. Aunque el Ayuntamiento acordó festejar la llegada de don Juan Alonso de Moscoso en 1603 con fiestas y honores de bienvenida[21], no por esto iban a cambiar unas relaciones cimentadas sobre sentimientos viscerales y recelos seculares dentro de una sociedad en la que las preeminencias y las apariencias externas tenían singular importancia. El anecdotario es contumaz[22], y si ya vimos cómo el obispo anterior expulsaba li-

---

18 *Ibidem*, AC, vol. 30, f. 189r, cabildo de 20 de agosto de 1602.

19 *Ibidem*, Propios, Rentas, Censos, Positos, Arbitrios, Contribuciones y Repartos [PRCPACR], legajo 3, carpeta 18, ff. 10v-11r.

20 *Ibidem*, AC, vol. 30, ff. 189r-190r, cabildo de 20 de agosto de 1602.

21 *Ibidem*, AC, vol. 30, f. 371v, cabildo de 24 de julio de 1603.

22 Hechos como estos que se relatan y otros similares fueron frecuentes en las relaciones entre las autoridades civiles y eclesiásticas de alguna que otra ciudad, aunque no hemos encontrado (pese a que pueda haberlos), ocasión en que se llegara a la violencia física directa. Lo normal era que las desavenencias por imponer las preeminencias pretendidas o por mantener las gozadas que se cuestionaban no pasaran de dar trabajo a los tribunales y a los Consejos. Véase a este respecto: Milagros León Vegas, «La procesión del *Corpus Christi* en Antequera. Un conflicto de preeminencias a comienzos del reinado de Felipe III», *Boletín de Arte*, números 26-27, 2005-2006, pp. 207-222. Ana M. Sánchez Rodríguez, «Las ceremonias públicas en Lugo durante la Edad Moderna. Conflictos de preeminencia entre obispo, cabildo y concejo», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 13, 2004, pp. 195-211. Adrián Blázquez Garbajosa, «Obispo, cabildo y concejo. Tres entidades en lucha por el poder en Sigüenza, capital del señorío episcopal seguntino», en Eliseo Serrano Martín, Esteban Sarasa Sánchez (coords.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*, Vol. 4, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1993, pp. 51-56. Para el caso malagueño véanse, aunque dedicadas a un periodo anterior al tratado aquí: Pilar Ybáñez Worboys, «La fiesta del Corpus en la Málaga de principios del siglo XVI», en Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Antonio Luis Cortés Peña (coords.), *Estudios sobre iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 1999, pp. 377-386. Pilar Ybáñez Worboys, *El cabildo municipal y las ceremonias públicas en Málaga durante el reinado de Carlos I*, tesis doctoral inédita, defendida en la Universidad de Málaga, 2015.

teralmente a empujones de la procesión del Corpus a los regidores de la ciudad, este otro, secundado por su cabildo eclesiástico y para evitar su lucimiento público, limitó el desfile del Santísimo Sacramento a las naves del interior de la catedral. Como la ciudad recurriera al rey, para burlar la real cédula que obligaba a sacar la procesión a la calle y a que los ediles llevaran las andas y las varas del palio, montaron la custodia sobre un carretón con ruedas, «de que resulta no ir con la decencia y veneración que conviene»[23]. Una Real Provisión dirigida al obispo con fecha 8 de julio de 1605 describe la situación vivida, que cabe imaginar como un auténtico esperpento por unas calles a la sazón empedradas. Dice así:

> Don Phelippe, por la graçia de Dios, Rey […] A bos, el Reberendo *yn Christo* padre ovispo de Málaga […] auiamos mandado dar carta nuestra para […] que los sacerdotes llevasen las varas del palio desde el altar maior hasta las puertas de la Yglessia y allí las entregasen a los rregidores para que la llevasen por la çiudad […] y, deuiendo de hacerse ansí […] no lo auides hecho; antes, el día del Sanctísimo Sacramento prójimo pasado, os hauíades salido de la dicha Yglessia por no hallarse en la dicha proçessión; y el deán y cauildo hauían sacado el Sanctísimo Sacramento sin palio por las calles de la dicha çiudad en un carretón, con mucha indezençia y dando muchos vaivenes y tropeçones el dicho carro; de suerte que sse auía caído la Cruz de plata que ba ençima de la Custodia y auía sido suerte no caerse el viril con que yba cubierto el Sanctísimo Sacramento…[24].

Aprovechando la construcción por entonces de la nueva catedral, el cabildo catedralicio quiso desalojar de forma definitiva a los regidores del lugar del privilegio de que gozaban en la capilla mayor cuando asistían oficialmente a los actos litúrgicos. Para ello, pese a que en el templo viejo los ediles disponían de asientos a ambos lados del altar, en el nuevo se les asignó solamente en el lado de la Epístola, donde mal cabían la mitad, y el pleito estaba servido[25]. Como siempre, el tiempo para diligencias y explicaciones se alargó y mantuvo latente la situación de encono, que volvió a manifestarse con ocasión de las honras fúnebres ordenadas por la muerte de la reina en octubre de 1611. Contra lo establecido para casos similares, el cabildo eclesiástico pretendió que la ciudad pagase los gastos del túmulo y la cera que habría de disponerse en el interior de la ca-

---

23 *Ibidem*, AC, vol. 31, f. 45v, cabildo de 7 de mayo de 1604.
24 *Ibidem*, Colección de Originales [CO], vol. 6, f. 574r.
25 ACM, AC, tomo 17, f. 6v, cabildo de 18 de enero de 1606.

tedral, «atento que la fábrica de la Santa Yglesia desta zivdad está muy pobre»[26]; a lo que el concejo, cuyas arcas de propios tampoco estaban para alegrías, se negó en redondo aduciendo que nunca se había hecho así ni había instrucción para modificar la costumbre, y que sus capitulares cumplían su parte asistiendo a los actos como ciudad. El desencuentro fue absoluto y la postura eclesiástica, igual de firme[27]. El 30 de enero de 1612, ya casi cuatro meses después del fallecimiento, las autoridades eclesiásticas, a hurtadillas, montaron un túmulo para salir del paso y comenzaron a celebrar las honras fúnebres sin dar aviso, no ya al concejo, sino tampoco a los conventos, parroquias y cofradías, como era razón, ni haber mandado tañer las campanas para conocimiento y convocatoria del vecindario. El cabildo municipal se reunió de urgencia a las cuatro de la tarde, bajo la presidencia del alcalde mayor, para dejar constancia de lo que sucedía. En el acta de la sesión se recoge:

> …agora, que son las quatro de la tarde poco más o menos, en la Yglesia Mayor desta zibdad se hacen las onrras de la rreyna nuestra señora por los prebendados de la dicha yglesia, sin dar noticia a esta Zibdad para que se halle en ella…[28].
>
> …
>
> El rregidor don Pedro de Costilla Tapia dixo […] // …que a ora de la una del medio día comensauan a hazer un túmulo muy pequeño e modesto, e no con el autoridad que se debe hazer, y sin llamar a nadie, […] an dicho las vísperas y se entiende harán lo mesmo en la myssa de mañana sin conbocaçión desta Zibdad e vesinos della e conbentos, ny auer tocado canpanas en las perroquias ny monasterios […] auiendo la Zibdad ynbiado sus diputados particularmente al señor obispo para que si se hiziesen abisase a la Zibdad con tienpo para prebenyrse e hallarse en las dichas honrras[29].

En el mismo acto el concejo comisionó al escribano mayor del cabildo para que, como fedatario, levantase acta de la celebración que se estaba llevando a cabo en la catedral en ese momento y de la misa prevista, que se celebraría al

---

26 AHMM, AC, vol. 35, f. 148r, cabildo de 26 de octubre de 1611. Tradicionalmente, en ocasiones similares, el Cabildo eclesiástico se había ocupado de ello con fondos y operarios destinados a la obra de construcción del templo [AHMM, CO, vol. 40, f. 527v].

27 *Ibidem*, AC, vol. 35, f. 152r, cabildo de 31 de octubre de 1611.

28 *Ibidem*, AC, vol. 35, f. 245v, cabildo de 30 de enero de 1612.

29 *Ibidem*, AC, vol. 35, f. 245v, cabildo de 30 de enero de 1612.

día siguiente a las ocho de la mañana, sin sermón ni solemnidad[30] para dar oportuna cuenta al rey.

El mismo espíritu de malquerencia se materializó en torno a la bendición, procesión y ubicación definitiva de dos bustos en plata de los santos Ciriaco y Paula, patronos de la ciudad, que el cabildo municipal había encargado hacer a su costa. Acabados en 1602, el concejo acordó dar el mayor realce festivo al evento, pero la falta de acuerdo acerca de dónde habían de quedar definitivamente instaladas las imágenes, pospuso la cuestión[31].

En 1604 se confirió de nuevo para llevar a efecto la ceremonia coincidiendo con la fiesta de los patronos, que se celebra el 18 de junio. Los recelos entre unos y otros dificultaron el acuerdo acerca de la definitiva ubicación de las efigies, barajándose tres lugares[32]: la capilla del Ayuntamiento como opción preferida de la ciudad, el altar mayor de la catedral, que pretendían el obispo y el cabildo catedralicio y, como opción intermedia, la iglesia de los Santos Mártires. La intransigencia del obispo frente a las delegaciones que se le enviaron acabó con el concejo municipal plegado a la voluntad episcopal[33], pese a que las imágenes habían sido encargadas y pagadas de sus propios por el consistorio. Este desenlace viene a significar un claro ejercicio de autoridad despótica del prelado en el campo de lo eclesiástico.

Tampoco falta casuística de confrontaciones con origen en posibles invasiones de competencias, que tuvieron distintos desenlaces, según qué casos:

En diciembre de 1605, apoyado en el «santificarás las fiestas», el obispo mandó pregonar que los carniceros se abstuvieran de pesar carne los días festivos y que los tenderos de la ciudad no abrieran sus tiendas y vendieran en dichos días. El alcalde mayor y dos regidores acudieron ante el prelado para pedirle que revocara su Auto, entendiendo que usurpaba facultades del gobierno municipal, obteniendo la consiguiente negativa. La ciudad acordó recurrir al rey mediante su procurador y su solicitador en la Corte[34].

En esta misma línea, García de la Leña nos comenta un lance entre este obispo, que no es otro que don Juan Alonso y Moscoso, y el corregidor don Diego de Ágreda y Vargas, quien reclamaba al prelado por su prodigalidad en

---

30 *Ibidem*, AC, vol. 35, ff. 248v-249r.
31 *Ibidem*, AC, vol. 30, f. 162v, cabildo de 3 de junio de 1602.
32 *Ibidem*, AC, vol. 31, ff. 46v-48r, cabildo de 10 de mayo de 1604.
33 *Ibidem*, AC, vol. 31, ff. 72v-75r, cabildos de 16 y 17 de junio de 1604.
34 *Ibidem*, AC, vol. 32, ff. 53v-54r, cabildo de 2 de diciembre de 1605.

las limosnas, culpándole de la proliferación de vagabundos y mujeres ociosas en la ciudad, que daban lugar a problemas de seguridad y de salud pública. El eclesiástico, con un golpe de diplomacia que se nos antoja no exento de su pincelada de cinismo, le responde:

> Sr. Mío: Entre los dos deben estar repartidas las virtudes que son la misericordia y la justicia. A mí me pertenece la primera, como propia de mi estado; y a vuestra merced la segunda, como perteneciente a su oficio. Ni yo debo ni puedo la una, ni vuestra merced condenar la otra[35].

Pese a cuanto hasta aquí se dice, no todo fueron desencuentros, sobre todo en los años finales, a partir de 1615, con la llegada casi simultánea de don Francisco de Trejo y Monroy al corregimiento malagueño, y de don Luís Fernández de Córdoba al solio episcopal. Es muy posible que esta nueva era de entendimiento tuviese relación con el hecho de ser el corregidor hermano de don Gabriel de Trejo y Paniagua, prelado investido a la sazón con el capelo cardenalicio[36] y que, andando el tiempo, reinando Felipe IV, también sería obispo de Málaga.

Ya en el año 1613 se asentaron las bases de esta concordia al mediar el obispo y cabildo catedralicio, por un lado, y dos regidores nombrados por la ciudad, por otro, para avenir a varios caballeros, entre los que se hallaba algún capitular del concejo, que litigaban acerca de las lindes de unas tierras en la jurisdicción, a consecuencia de lo cual se hallaba alterada la paz social, «por ser la gente prinçipal desta çiudad y tener muchos parientes y paniaguados»[37], que hacían propias y llevaban a la vida ordinaria del vecindario común las disensiones de sus señores. Esta actuación conjunta para apaciguar enconos ajenos, sirvió sin duda para apaciguar los propios, y en una alocución y exhortación ante el corregidor y los regidores, el obispo transmitió su deseo de que «la zibdad conserbase esta amystad […] y que para obiar mayores daños no se tratase de cosas pasadas»[38].

Desde 1615 las relaciones entre ambos poderes se desarrollaron sobre bases de entendimiento, e inclusive las inevitables reclamaciones de uno frente al otro discurrirían sobre cauces de respeto y buenas maneras. Ante cualquier atisbo de

---

35 Cecilio García de la Leña, *op. cit.*, pp. 85-86.

36 AHMM, AC, vol. 37, f. 343r, cabildo de 23 de diciembre de 1615.

37 *Ibidem*, AC, vol. 36, f. 108v, cabildo de 19 de abril de 1613. El término «paniaguado» no tenía a la sazón el tinte peyorativo que hoy se le atribuye. Se refería a favorecidos o a servidores de una casa, que recibían de su dueño habitación, alimento y salario.

38 AHMM, AC, vol. 36, f. 232r, cabildo de 23 de noviembre de 1613.

enturbiamiento, inmediatamente llegó la rectificación o la disculpa. La principal discordancia en estos años finales vino derivada de la pretensión por los eclesiásticos de introducir vino de fuera de Málaga para el oficio divino y su propio consumo, lo que era contrario a la ordenanza, y el asunto llegó a la Corte. Los representantes legales de la ciudad debieron proferir alguna descalificación o alegación agresiva hacia los religiosos, que no hemos podido concretar; y que fue rectificada de inmediato por el concejo en los siguientes términos:

> … a notiçia desta zibdad a benido que en el Qonsejo de Justiçia se a dado una petiçión en nombre della contra el deán y cauildo desta Santa Yglesia en el pleito que se a tratado sobre la entrada del bino, […] porque de ninguna manera se puede entender que los prebendados y capitulares del dicho cauildo hazen tal cosa; y assí es justo se quite la dicha petición, y pide […] enbíen horden desta zibdad […] pues les consta con la rretitud y christiandad que proçeden todos los dichos prebendados […] biuiendo exenplarmente; y que las petiçiones que en el dicho pleito se dieren sean con la cortesía que se debe a tan grabe cauildo…[39].

Este reencuentro entre las autoridades civiles y eclesiásticas propició celebraciones conjuntas y en paz de los diferentes actos fijos u ocasionales que se ofrecieron.

En octubre de 1615 se produjo simultáneamente un doble enlace matrimonial entre miembros de las realezas española y francesa. De una parte, la boda del príncipe heredero, futuro Felipe IV, con Isabel de Borbón, hermana de Luis XIII de Francia, y de otra la de la infanta Ana de Austria, también hija de Felipe III, con el propio rey francés. Se dispusieron manifestaciones públicas de alegría y regocijo y la celebración de actos religiosos en todas las ciudades con asistencia conjunta de ambos cabildos[40]. La documentación examinada no recoge discrepancias entre ambos poderes en cuanto a la participación, que se ha de suponer pacífica.

En 1618 el rey está especialmente necesitado de dinero. Nos hallamos en los albores de la Guerra de los Treinta Años en la que el monarca español, por razones dinásticas y de parentesco, se vio obligado a entrar desde su comienzo. La necesidad de sanear su hacienda y encontrar recursos por todos los medios a su alcance, le lleva a mandar jueces de comisión al rescate de privilegios de exención

---

39 *Ibidem*, AC, vol. 41, f. 167v, cabildo de 30 de octubre de 1620.

40 *Ibidem*, AC, vol. 37, f. 319r, cabildo de 22 de octubre de 1615.

dados por sus antepasados. Dos de estos jueces llevan varios meses en la ciudad de Málaga y su jurisdicción, tratando de enervar determinados privilegios dados por los Reyes Católicos que la ciudad considera vigentes, acosando sobre el cobro de alcabalas y pretendiendo disponer de la llamada Dehesa del Rey (una de sus principales fuentes de ingreso), y de determinados oficios públicos y concejiles en beneficio del fisco real[41]. La presión de los jueces y la resistencia del cabildo municipal han enrarecido el clima político en la ciudad hasta tal punto que se produjo la solidaridad del cabildo eclesiástico. Así, en la sesión del 9 de octubre de 1618, se recoge lo siguiente:

> … En este cauildo entraron el Doctor don Diego Enrriquez de Guzmán, arçediano de Ronda, dignidad en esta Yglesia de Málaga, y el canónigo Dr. Sebastián de la Puente; y en nombre de su Cauildo ofresçieron a esta Zibdad de acudir a su defenssa en la molestia que rreszibe con tantos juezes, y para ello ofresçieron que dos capitulares que tienen en Corte de Su Magestad acudirían a suplicar a Su Magestad y a sus rreales consejos mandase rremediar los agrauios que esta zibdad ba rreszibiendo y que si hera nessesario nonbrarían otros dos […] porque demás de las obligaçiones que le corren de acudir a las cossas y negoçios que se ofresieren a este cavildo y çiudad, les muebe a ofreçer lo rreferido ber las bexaçiones y molestias que rreszibe esta çiudad y sus vesinos, queriéndoles contradeçir sus previlexios, bentas, y mercedes y franquezas. Y por la çiudad, entendido lo suso dicho, acordó que los caualleros diputados bayan en nombre desta çiudad al cavildo de la yglessia y le den graçias…[42].

En 1619 murió doña Mariana Riederer de Paar, marquesa de Guadalcázar y virreina de Nueva España, en cuanto esposa que fue de don Diego Fernández de Córdoba, tío del obispo malacitano. Cuando el regimiento de la ciudad de Málaga celebraba cabildo, el 3 de octubre de 1619, recibieron la visita de dos canónigos que invitaron a la corporación a que asistieran como ciudad a las honras fúnebres que se iban a oficiar en sufragio de su alma a la semana siguiente. No sólo se dieron por invitados y aceptaron acudir, sino que, como un episodio más de la luna de miel que vivían ambos cabildos, el concejo abunda en ello y pide a la corporación eclesial que haga otras honras fúnebres con toda la solemnidad posible, por cuenta de las arcas municipales:

> La çiudad acordó que por las grandes obligaçiones questa zbdad tiene al Sr. don Luís Fernández de Córdoba, obispo della […] se hagan onrras por la muerte // de la

41 *Ibidem*, AC, vol. 39, ff. 2v-10r, cabildos de 9 y 12 de octubre de 1618.
42 *Ibidem*, AC, vol. 39, f. 48v, cabildo de 9 de octubre de 1618.

> Marquesa de Guadalcáçar, birreyna de Nueba España, y para ello se pide al cauildo de la Yglesia hagan merced a esta zbdad de dar licençia se hagan en la Yglesia Mayor y en su altar mayor, diziéndola Su Señoría, y se conbiden a todas las rrelixiones asistan a las dichas onrras, y se pongan en ella un túmulo con [borrón] y quatro hachas y las belas nesçesarias para el túmulo…[43].

Cabe reparar en este punto la resistencia que ofreció el concejo años atrás para asumir un gasto similar en las honras fúnebres de la reina Margarita, y que ahora, al derivado de erigir el túmulo y su aderezo, había que añadir el coste de los aranceles eclesiásticos y el que le vendría a suponer invitar a conventos y parroquias, que, aun en forma de limosnas, eran retribuidos como garantía de su asistencia.

En diciembre de 1620 otros dos canónigos de la catedral comparecieron ante el cabildo municipal para trasladar la noticia que les había hecho llegar el Patriarca Latino de Alejandría, con sede en la iglesia de San Pablo Extramuros de Roma, de la victoria de las armas católicas en una batalla que por el contexto y fecha es sin duda la de la Montaña Blanca, en la fase palatina de la Guerra de los Treinta Años, acaecida el 8 de noviembre, para que también la ciudad se sumara a la misa de acción de gracias y subsiguiente procesión que se habían dispuesto por el cabildo eclesiástico:

> En este cabildo entraron el doctor don Diego de Bargas, maese escuela, y el licenciado Don Francisco Vilcila, canónigos en ella, y dieron aviso a la çiudad de las buenas nuebas quel señor patriarca a ymbiado a los sseñores dean y cauildo de la vitoria que el Sr. emperador ha tenido con el Palatino, y pidió a la çiudad asista a la fiesta de la misa y sermón que se a de dezir en la Santa Yglesia desta çiudad para el domingo primero venidero, honrrándole en ella, y en la procesión que se a de hazer al convento de Nuestra Señora de la Vitoria.Y la çiudad acordó se baya por Çiudad…[44].

Unos meses después fallecía el rey Felipe III. Resueltamente, el espíritu de concordia entre las autoridades civiles y eclesiales se había restablecido hasta tal punto que, a lo que parece por primera vez, la ciudad acordó gastar el dinero que no tenía en diseñar y hacer a su costa un fastuoso túmulo en la catedral para las exequias correspondientes, sin regateo alguno ni miramiento en gasto,

---

43 *Ibidem*, AC, vol. 40, ff. 105r-105v, cabildo de 3 de octubre de 1619.

44 *Ibidem*, AC, vol. 41, ff. 228v-229r, cabildo de 18 de diciembre de 1620.

ni pretender que se hiciera por el cabildo catedralicio con cargo a las obras de la fábrica del templo, por cuya causa, en tiempos tan recientes, habían tenido tan enconados encuentros[45].

A modo de conclusiones

Excepto en los lugares de señorío episcopal, donde los prelados actuaban como señores de la ciudad y designaban el regimiento y la justicia, lo normal era que el corregidor como delegado regio y el concejo municipal encarnaran el poder temporal, en tanto que el poder espiritual estuviese representado por el obispo y el cabildo catedralicio.

Los actos oficiales de culto y subsiguientes manifestaciones públicas de regocijo se ordenaban tanto con ocasión de las fiestas cíclicas anuales como las derivadas de eventos ocasionales. De entre todas las celebraciones fijas cobraba dimensión especial la procesión del *Corpus Christi*; reflejo y propaganda a la vez del orden social del momento, en la que las autoridades civiles y las eclesiásticas pugnaban por poner de manifiesto su primacía a los ojos del pueblo.

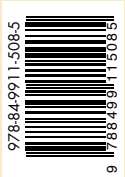
En la Málaga de Felipe III, las relaciones entre el municipio y la Iglesia tendrían oscilaciones en función de las personas concretas que en cada momento determinado estuvieran a su frente, o integraran los respectivos cabildos. Aunque los pleitos fueron constantes, se guardaron las buenas maneras, excepto cuando las controversias tuvieron como fondo esas cuestiones de preeminencia.

---

45 AHMM, CO, vol. 42 (Rezagos), f. 229r.

INSTITVCION FERNANDO EL CATOLICO DE LA DIPVTACION DE ZARAGOZA

CECEL (CSIC)



institución
fernando el
católico